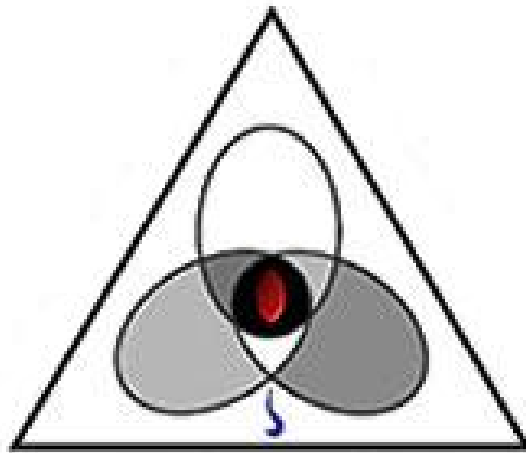


CIRPIT REVIEW

Rivista Internazionale On-line



n. 1 - Marzo 2010

Centro Interculturale dedicato a Raimon Panikkar
www.cirpit.raimonpanikkar.it

2 Indice/Index

4 Presentazione

5 Presentation

LA PAGINA DI RAIMON PANIKKAR / RAIMON PANIKKAR'S PAGE

Achille Rossi

6 UN ARTISTA DEL DIALOGO

CONTRIBUTI / CONTRIBUTIONS

M. Roberta Cappellini

9 L'APHORISMÒS DELLA ROSA

Considerazioni ermeneutiche sul pensiero di Raimon Panikkar, attraverso un'esperienza simbolica.

Giuseppe Cognetti

21 UOMO, NATURA E DIO NEL PENSIERO DI RAMON PANIKKAR

Scott Eastham

32 MAKING PEACE WITH THE EARTH

Gerard Hall

45 RAIMON PANIKKAR'S INTERCULTURAL AND INTERRELIGIOUS HERMENEUTICS

José Luis Meza Rueda

60 LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL SER HUMANO

Una lectura teológica desde el pensamiento de Raimon Panikkar

Antonella Riem

78 ASPETTI INTERCULTURALI E DI PARTNERSHIP NELLE LETTERATURE 'PLURICENTRICHE'

82 JOURNEYS IN THE GODDESS COSMIC DANCE

Roland Ropers

87 IN MEMORY OF MICHAEL ANTHONY WINDEY S.J. (1921 – 2009) Mahasamadhi

88 ETERNITY IS HERE, Michael A. Windey A Dialogue with Roland R. Ropers

RUBRICHE / COLUMNS*Rubriche Interculturali* a cura di **Alessandro Calabrese**

96 PER UNO STUDIO DELLA FILOSOFIA INTERCULTURALE DI RAIMON PANIKKAR

Rubriche Epistemologiche a cura di **Paolo Calabrò**

104 “LA COSA IN SÉ NON ESISTE”

Critica di Raimon Panikkar a due concetti filosofici applicati alla scienza moderna

Rubriche di Estetica a cura di **Marcello Ghilardi**

112 Introduzione a VIE PER UN'ESTETICA INTERCULTURALE

Rubriche Filosofiche a cura di **Victorino Perez Prieto**115 MÁS ALLÁ DE LA FRAGMENTACIÓN DE LA TEOLOGÍA, EL SABER Y LA VIDA:
RAIMON PANIKKAR*Prólogo de Raimon Panikkar**Extracto de unas páginas del libro**Recensión de Javier Melloni**Rubriche Letterarie* a cura di **Gianni Vacchelli**121 PER UN'ALLEANZA DELLE RELIGIONI. La *Bibbia* tra Panikkar e la radice ebraica*Prefazione di Achille Rossi**Prologo*129 **LE DOMANDE AGLI AUTORI / QUESTIONS TO THE AUTHORS**131 **RECENSIONI / REVIEWS**134 **TESI / THESIS**136 **NEWS**

Diamo il benvenuto a tutti i collaboratori e lettori della Cirpit Review informandoli che la rivista sarà on-line (in formato pdf , scaricabile) e multilingue, costituita da due numeri annuali, di cui il primo del 2010 accoglierà contributi liberi ed il secondo gli Atti del 1° Colloquium di Napoli (IISF, 26-27 Novembre 2010).

Pensata come momento d'incontro tra studiosi italiani e stranieri, la Rivista pubblicherà gli scritti dei soci e di quanti desiderino condividere la progettualità del Centro ispirata a Raimon Panikkar, sollecitati dall'attuale dibattito interculturale e interessati al campo della ricerca e della riflessione interdisciplinare e transdisciplinare.

La scelta del multilinguismo, che recepisce il suggerimento panikkariano di rispettare le diversità linguistiche e culturali, consente peraltro di offrire ai lettori il contributo originale degli autori, senza le inevitabili interferenze linguistiche di traduzione.

La rivista sarà strutturata per sezioni, precedute da una pagina iniziale dedicata a Raimon Panikkar, che consisterà di articoli, interviste ed estratti delle sue opere.

A questa seguiranno le parti relative ai Contributi ed alle Rubriche (filosofiche, teologiche, antropologiche ecc.).

Una pagina dedicata alle domande agli autori costituirà il centro dinamico dialogico, rimanendo aperta tra un numero e l'altro, per ulteriori spunti, riflessioni ed approfondimenti, in merito alle tematiche sviluppate in itinere , dando così vita ad un laboratorio permanente online.

Infine, nell'ultima sezione saranno segnalati testi e tesi con relative recensioni e presentazioni, al fine di dare spazio e visibilità agli studi più recenti ed agli studiosi più giovani.

Ci auguriamo che tutti i soci, i collaboratori e gli amici partecipino attivamente a questo progetto inviando alla redazione articoli, saggi, estratti significativi, recensioni, interviste e segnalazioni, e ringraziamo fin da ora tutti per i loro contributi.

Anna M. Natalini

M. Roberta Cappellini

We welcome all the readers and cooperators, informing them that Cirpit Review will be on line (Pdf format downloading) and will have two annual issues. The first one in 2010 will gather free contributions and the second one the Proceedings of our 1°International Colloquium (Naples, IISF, November 26th-27th)

Considered as a meeting point between Italian and foreign researchers and scholars, the Review will edit studies by our Members and cooperators joining our project inspired by Raimon Panikkar's thought, urged by the actual intercultural debate and interested in the dialogue among different disciplinary specialties.

The multilingual choice, according to Panikkar's reference to the respect for linguistic and cultural differences, offers readers authors' original contributions, without the inevitable linguistic interferences of translation.

The Review is structured into sections, preceded by a first Page dedicated to Raimon Panikkar, with studies, interviews, excerpts from his works. This will be followed by Contributions and by philosophical, theological, anthropological Columns.

The Page of "Questions to the Authors" will constitute the dynamical dialogical centre between them and the readers. It will be left open between the two Issues, for further remarks, reflections and considerations about themes in progress, forming a permanent on line laboratory.

A final section will report texts and thesis with their relative abstracts, presentations and reviews, so as to give place to recent studies as well as to the youngest scholars.

We hope all our Members, cooperators and friends will participate actively to our project, sending us their articles, essays, excerpts, reviews, interviews, thanking them by now for their precious contributions.

Anna M. Natalini

M. Roberta Cappellini

UN ARTISTA DEL DIALOGO*

Di Achille Rossi

Dialogo è diventata una parola alla moda. La si evoca a ogni piè sospinto e, come spesso accade per le parole troppo usate, finisce per perdere significato e sprofondare nella melassa.

Per Raimon Panikkar, invece, il dialogo ha rappresentato l'avventura centrale della vita, attorno alla quale hanno ruotato la sua ricerca intellettuale e il suo impegno di credente. In un certo senso la necessità del dialogo l'ha trovata inscritta nelle sue stesse radici biologiche, perché ha dovuto conciliare nel suo intimo la religiosità della madre catalana e cattolica con quella del padre indiano e induista. La fedeltà a questa doppia appartenenza lo ha portato a vivere per quasi vent'anni a Varanasi, nella città santa dell'induismo, immerso nella meditazione e nella pratica di un vero dialogo con la spiritualità vedica, vissuto nell'intimo della propria esperienza. Una bella pagina di *The Intrareligious Dialogue*, chiaramente autobiografica, ci descrive questo percorso: «L'uomo che fa una esperienza multireligiosa inizia facendo uno sforzo reale, sentito, non egoistico, veramente audace e pieno di rischi,

di capire le convinzioni, il mondo, gli archetipi, la cultura, il sottofondo mitico e concettuale, le associazioni emozionali e storiche dei suoi simili dall'interno. In breve, egli cerca seriamente una incarnazione di se stesso in un altro mondo, il che ovviamente implica preghiera, iniziazione, studio e adorazione. Egli fa così non per mania di sperimentazione, ma soprattutto con spirito di fede in una verità che ci trascende e in una bontà che ci sostiene quando noi amiamo veramente il nostro prossimo; questo non significa, come ho detto, eliminare l'intelletto da tale impresa. Non è una sperimentazione, ma una genuina esperienza, intrapresa nell'ambito della propria fede».¹

Il dialogo intrareligioso

È proprio questa elaborazione interiore che porta Panikkar a parlare di "dialogo intrareligioso", per distinguerlo dal consueto dialogo fra credenze che si svolge sul piano istituzionale o accademico e che non coinvolge nell'intimo gli interlocutori.

Il teologo ispano-indiano è convinto che se il dialogo rimane un puro esercizio

Achille Rossi, direttore del mensile di informazione, politica e cultura: L'Altrapagina, Città di Castello (Pg). www.altrapagina.it

¹ R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978, 12 (trad. It., *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, Assisi 1988).

intellettuale, che non spinge le persone a superare i confini della propria tradizione per farsi educare dagli altri, è espressione di semplice curiosità o, peggio ancora, di indifferenza. È indispensabile perciò che il dialogo inter-religioso diventi dialogo *intra-religioso*. Sarebbe però ingenuo credere che questo processo si realizzi quasi naturalmente, senza sommovimenti e senza strappi. «Il dialogo intrareligioso – scrive Panikkar – è un dialogo interiore nel quale si lotta con l'angelo, il *daimôn*, e con se stessi».²

Chi si imbarca in una simile avventura accetta di perdere la propria vita, perché relativizza le proprie credenze e sconvolge il proprio sistema di riferimento. e poiché lo fa con una fiducia radicale in un Sé che abbraccia anche l'altro, questo gesto è eminentemente religioso. Quando le mura delle proprie costruzioni interiori crollano perché esposte al vento del dialogo intrareligioso si può rimanere sepolti sotto le macerie – è una possibilità che non si deve escludere – ma si può ricominciare a ricostruire la propria dimora in modo che gli altri possano entrare e uscire. Allora «la ricerca diventa una preghiera aperta verso tutte le direzioni; aperta anche alle direzioni del prossimo e perfino a quelle del "lontano"».³

Questo dialogo aperto e profondo, che potremmo paragonare a un salto mortale in un mondo differente, ha il pregio di aiutarci a conoscere l'altro dall'interno, come egli

conosce se stesso. Per questo Panikkar ripete spesso che non si può conoscere l'altro se non si crede, in qualche modo, in ciò che l'altro crede. E, riprendendo il linguaggio husserliano, invita a non fermarsi al contenuto intellettuale delle credenze altrui (*noēma*), ma a spingersi fino a dividerne la fede (*pisteuma*). «Se noi crediamo che il nostro prossimo è avvolto nella falsità e nella superstizione è difficile amarlo come noi stessi, senza quell'amore ipocrita che ci spinge a togliere la pagliuzza dal suo occhio ... Comprendere il mio prossimo significa comprenderlo come egli comprende se stesso, il che è possibile soltanto se io mi elevo al di là della dicotomia soggetto-oggetto, cesso di conoscerlo come oggetto, per venire a conoscerlo come me stesso. Solo se esiste un Sé nel quale comunichiamo, diventa possibile conoscere e amare l'altro come se stesso...».⁴

L'altro fa parte di noi

L'analisi di Panikkar non si limita ad auspicare il superamento nel dialogo della dicotomia soggetto-oggetto, ma arriva fino a mettere in discussione la moderna concezione individualistica dell'"altro". A suo parere, l'altro non è l'estraneo, ma semplicemente l'altra parte di noi: «L'altro è quella dimensione nascosta e sconosciuta che fa parte di me e che io, quando penso in una certa forma, vedo come esterna a me stesso».⁵ È solo l'urgenza del pensiero concettuale che ci spinge a dividere e a scavare questo fossato tra noi e l'altro. Le

2 R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, Assisi 1988, 18.

3 *Ibidem*, 17.

4 R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, op. cit., 11.

5 R. Panikkar – M. Cacciari – J. L. Touadi, *Il problema dell'altro*, *L'altrapagina*, Città di Castello 2007, 10.

ripercussioni di questo atteggiamento sono gravissime, perché colpiscono al cuore il nucleo stesso del messaggio evangelico. Normalmente in Occidente quando ripetiamo l'espressione «ama il prossimo tuo come te stesso», la intendiamo come ama il prossimo tuo come un "altro" che ha i tuoi stessi diritti, come un soggetto da rispettare, ma non come te stesso, come parte di te. Se l'altro fa parte di me, «difendendo l'altro io difendo la parte più profonda di me stesso». E Panikkar è convinto che dopo 50 o 60 secoli di esperienza storica forse è arrivato il momento di abbandonare questo approccio individualistico che ci porta alla rovina e iniziare a prendere più sul serio l'altro come noi stessi.

Ma c'è un altro campo nel quale l'individualismo della modernità ha creato equivoci. Quando i grandi teologi dell'Occidente hanno parlato di Dio, lo hanno qualificato come il "totalmente Altro", sottolineandone la trascendenza e dimenticando di rimarcare la sua altrettanto assoluta immanenza in ogni realtà.

Questa influenza della concezione dell'"altro" in teologia ha finito per creare malintesi con le culture dell'Oriente, per le quali *Brahman* – che è l'equivalente omeomorfo di Dio – è talmente infinito che non si può separare da niente e non si può nemmeno farne astrazione. Ancora una volta è necessario lasciarsi alle spalle la concezione individualistica e tornare alla prospettiva insinuata già dalla lingua latina, per la quale "alter" indicava la mia "altera pars". Non si tratta di sottili disquisizioni linguistiche, ma di una vera rivoluzione copernicana che

potrebbe portare al superamento delle scissioni nelle quali è irretito il pensiero occidentale. «Allora, come un boomerang, il problema dell'altro si trasforma nel nostro problema e noi abbiamo la possibilità di collaborare a questa trasformazione».⁶

Una rilettura simile dell'alterità offre lo spunto a Panikkar per fondare su basi più solide il dialogo fra le diverse culture. Purtroppo la presunzione occidentale le ha ridotte a folklore, evitando così di riconoscere che sono modi diversi e probabilmente complementari di vedere e vivere la realtà. Non c'è un unico mondo, ma ogni cultura è un mondo e non c'è peggio che voler globalizzare tutto sterminando le differenze. Purtroppo anche l'immagine del "villaggio globale", coniata da Mc Luhan per sottolineare che le notizie ci arrivano da ogni parte del mondo in tempo reale, ha servito a perpetuare la sindrome colonialista e a rinforzare il monoculturalismo. «Con la massima buona volontà – osserva Panikkar – pensiamo che le nostre categorie, la nostra democrazia, la nostra scienza siano acquisizioni universali per l'umanità. Siamo terribilmente provinciali e non ce ne rendiamo conto: questo è il pericolo».⁷

* Parte del capitolo tratto da:

RAIMON PANIKKAR
L'ALTRO COME ESPERIENZA DI RIVELAZIONE
Dialogo con Achille Rossi
Editore: L'Altrapagina, 2007

⁶ Ibidem, 23

⁷ Ibidem, 16.

L'APHORISMÒS DELLA ROSA Considerazioni ermeneutiche sul pensiero di Raimon Panikkar attraverso un'esperienza simbolica

Di Maria Roberta Cappellini

The rose aphorismòs.

Short hermeneutical considerations about Raimon Panikkar's thought through a symbolic experience

Abstract:

The old vexata quaestio asking about the philosophical possibility to express poetic-mystic vision, represents the same dilemma as nowadays. With regard to this, poetry is then to be considered in its double aspect. Infact if on one hand it represents an impossibility for the logical thought, on the other hand it acts the continuing origin of that same thought, as many traditions have showed us along the centuries. As the aphorismòs points out, the symbolic content of the trans-gressing poetic meta-phor breaks conceptual limits, giving place to a symbolic experience which can be approached through an hermeneutical-aesthetical reflection.

A process which recalls to a philosophical "con-version to the origin", constituted by the longing for the whole human realization, concerning body, mind and

heart. On this "wavelength" Raimon Panikkar's cosmotheandric intuition constitutes an appeal to contemporary man towards the Socratic gnôthi seautòn and its consequent possibility of a secular radical metamorphosis. The poetical image kept into the rose aphorismòs, (an usual symbol for many traditions and especially dear to Panikkar), can hermeneutically lead us into some foundations of the philosopher's thought, concerning multiple levels of experience: adual symbolic, sympathetic, contemplative and mystic. In particular cosmotheandric experience can be symbolically represented by the heliotrope, specifically in the threefold vital movement of the rose: its vertical rise from earth to heaven, the horizontal opening of the corolla and its rotating movement towards sunlight. This offers us the opportunity, as well, to ask ourselves about the contemporary conditions of Art, thinking it better starting from the relation between man and nature.

M. Roberta Cappellini, Presidente CIRPIT.
www.mariarobertacappellini.it

L'aphorismòs della rosa.

Considerazioni ermeneutiche sul pensiero di Raimon Panikkar, attraverso un'esperienza simbolica.

Introduzione

“La rosa è senza perché, fiorisce perché fiorisce. A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede” (Angelus Silesius)¹

Potremmo partire dalla *vexata quaestio* filosofica e chiederci se esistano parole appropriate o sufficienti in grado di esprimere il fenomeno della visione relativa all'ambito artistico e mistico. Nota è infatti l'antica tesi della *“recusatio”* con la quale gli antichi negavano tale possibilità. L'ermeneutica (Benjamin) e l'estetica (Badiou) contemporanee si interrogano tuttora su tale problematica riguardo all'ispirazione artistica e poetica, chiedendosi se tali forme costituiscano fondamentalmente un non pensiero o piuttosto il pensiero dell'impensabile (Adorno). La seconda di tali ipotesi mantiene salvo il pensiero, considerando che ogni immagine poetica sottende a ben vedere una coerente organizzazione mentale, pur essendo sottoposta al principio di trasgressione metaforica (*gr.meta*: oltre e *phoréô*: portare). Tale approdo filosofico pertanto, rinunciando ad un primato epistemologico, rimane quello di un avvicinamento ermeneutico a tale “visione”, sviluppandosi su un piano d'esperienza simbolico analogica. Più in generale l'arte in tale pensiero assume un

¹Angelus Silesius, *Il Pellegrino cherubico*, San Paolo, Milano, 2004, p.157

ruolo essenziale in quanto simbolica ed ai simboli non sono chiaramente attribuibili limiti logici, quanto piuttosto una partecipazione ed un'empatia vive ed attive.

Afferma Panikkar: *“Avendo scoperto la precarietà dell'individuo – ovvero, avendo praticamente esaurito tutti gli argomenti della ragione relativi ad un mondo migliore, o alla fondazione reale del pensiero, – avendo scoperto nell'intera spiegazione di noi stessi e dell'universo almeno un punto debole, che priva di fondamento ogni cosa, possiamo finalmente fare un salto, avere una metanoia, una con-versione...”²*

Con i termini *“con-versione radicale”*, Panikkar indica un ritorno alle radici dell'uomo, al socratico *gnôthi se seautòn*.

Secondo il filosofo per l'uomo contemporaneo è giunto il momento di una necessaria radicale trasformazione, ad iniziare da un capovolgimento della visione antropocentrica bidimensionale che caratterizza il nostro tempo. Un abbandono della centralità antropologica, a favore di una visione olistica o *“cosmoteandrica”*, comprensiva cioè dei plurimi stati della persona. Panikkar segnala la necessità odierna di avviare un processo che non riguardi riforme politiche o rivoluzioni sociali, ma faccia appello ad ogni singolo individuo in quanto tale.

L'invito fatto all'uomo contemporaneo è in particolare volto alla riscoperta della tridimensionalità originaria

² Raimon Panikkar, *The invisible Harmony*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, p.73

della persona umana, cosmica e divina ed al suo essere fondamentalmente relazionale. L'essere in relazione definisce un collegamento tra le parti, che evidenzia la struttura primordiale dell'essere umano in senso "re-ligioso" (secondo l'accezione di una delle etimologie latine: *religare*, unire insieme), ossia collegato all'intera Realtà tridimensionale.

Il ritorno alle radici della vita è anche un ritorno alle origini della parola, al suo senso etimologico radicale, al ritmo, alla poeticità: al suo simbolo. E a tal riguardo, come ci ricorda anche il pensiero contemporaneo, la poesia rappresenta in questo senso una sollecitazione all'approfondimento filosofico, avendo il suo richiamo da sempre esercitato un fascino potente, un'attrazione profonda sull'animo umano, forse in quanto posta alle fonti stesse del pensiero. Poesia è parola di potenza, come indicava Heidegger, per il quale "pensare e poetare" equivalevano al "dire originario", tale per cui la pratica del pensiero poetante potè approdare al pensiero dell'Essere, facendolo riemergere dall'oblio.

Come affermano anche i Veda, Essere è Parola, in quanto relazione. E sulla medesima questione si esprime Panikkar similmente ai filosofi del linguaggio di tale tradizione, quando sottolinea che il logos non è né rivelazione di Dio, né creazione dell'Uomo, sottolineando la primordialità del fenomeno linguistico, che sfugge all'uomo in quanto lo trascende. E'pertanto il linguaggio delle cose a costituire il loro stesso svelarsi. E a tal riguardo afferma:

"I poeti hanno sempre sentito che l'anima della parola è sovrumana".³

L'immagine poetica

Mantenendo pertanto aperto l'interrogativo iniziale sulla visione, prendiamo spunto dalla poesia, in particolare da una delle immagini poetiche più care al filosofo, rappresentata dal fiorire della rosa di Angelus Silesius, per avviare alcune considerazioni ermeneutiche in merito alla questione. A ben vedere l'immagine-metafora, "equivalente omeomorfico"⁴ ricorrente in molte tradizioni, rappresenta un'esperienza poetica sulla quale si sono espressi pensatori, mistici e poeti.⁵ Antecedentemente ma similmente ai versi di Silesius si esprimeva il poeta Rumi, osservando come ogni rosa che espande il suo profumo nel mondo esteriore ci parli del mistero del tutto.⁶

Attraverso l'azione espansiva del fiore con il suo sbocciare ed i suoi effluvi, il poeta evidenziava una realtà fatta non solo di

³ Raimon Panikkar, *Lo spirito della parola*, a cura di M.Pavan, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, p.28 e 37

⁴ Con i termini "equivalente omeomorfico" si intende la corrispondenza profonda esistente tra alcune parole-concetti di culture e tradizioni diverse, i cui rispettivi significati e funzioni non sono uguali ma simili. (R.Panikkar, *La esperienza filosofica de la India*, Ed.Trotta, Madrid, 2000, pp.106-7.

⁵ Da sferoide cosmogonico a ruota/rosa cosmica rappresentata dalla *Tripasundari* indù, la rosa è simbolo al contempo micro e macrocosmico, rappresentando analogamente lo sbocciare della vita interiore così come della manifestazione esteriore.

⁶ Jalâloddin Rumi, *L'apparizione dell'arcangelo*, in Henry Corbin, *L'immaginazione creatrice*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p.150

pensiero e parola, ma di “un valore aggiunto”, di una sovrabbondanza d’Essere, che non ha perché come già ricordava Plotino, collocando tale atto floreale nell’aspetto qualitativo, essenziale della vita, oltre il “regno della quantità”.

In modo analogo si esprime Panikkar additando la medesima rosa, che sboccia e fiorisce esaurendo il suo ciclo vitale nel pieno silenzio dell’Essere, ad indicare similmente che la Verità si trova oltre il processo cognitivo, nei recessi dell’ombra, custodita nel Silenzio nel quale le ambivalenze ed interrogativi concettuali svaniscono. L’immagine diviene pertanto simbolo ed esempio di una dimensione non corrispondente al pensiero logico, né al potere, né al volere umani, ma solo alla spontaneità dell’esistenza o gratuità d’Essere, di cui prova ne è la possibilità della stessa esperienza contemplativa.

Pertanto accogliere con profonda attenzione, nello strapiombo abissale del silenzio meditativo la testimonianza offerta dalle cose “viventi” attorno a noi, nella complessità della loro immagine, equivale per il filosofo anzitutto a restituire loro l’anima, entrando al contempo in un circuito di tipo metamorfico. Tale “attenzione del cuore” e corrispondenza di “sacri sensi” riapre infatti una diversa dimensione esistenziale e cognitiva, di tipo simbolico, tale per cui la pietra, da inerte può ritornare “vivente”, l’albero animato, l’animale sacralizzato e l’uomo divinizzato, in un processo di “sacra ricosmizzazione” .

Panikkar richiama alla primaria “esperienza del vissuto”, intendendo con il termine “esperienza” la radice di ogni significato e con il termine “vissuto” la radice di ogni senso, entrambi riferibili al sentire dell’uomo, alla sua paticità. Paticità, o ricettività “al femminile”, di cui la rosa tradizionalmente interpretata come Coppa, è simbolo.

La rosa senza perché in quanto realtà simbolica, rappresenta la possibilità di un’esperienza contemplativa, di un’esperienza mistica che, come sottolinea il filosofo, è potenziale in ogni uomo. Concreta, non concettuale essa è completa di sensi, di mente e di cuore, in quanto vede, tocca, sperimenta e si esplica nell’abbandono all’Essere, ossia nel lasciar essere l’Essere. L’esperienza mistica non avviene nella mente, ma nel profondo dell’anima, non appartiene ad “un ordine superiore” della Realtà, ma sta alle radici della vita, nel punto di contatto tra “Terra e Cielo”, ossia tra gli stati molteplici dell’essere.

Per tale motivo questa esperienza come rileva Panikkar, non deve essere considerata come una forma di conoscenza, perché nel momento in cui si volesse interpretarla o concettualizzarla cesserebbe d’essere tale, ossia “esperienza di Silenzio”. Esperire tale dimensione equivale piuttosto ad aprirsi allo spazio mistico ed alla sua forza trasformante, non essendovi pertanto teoria, dottrina, spiegazione, idea o sentimento, ma solamente la pratica di una silenziosa esperienza interiore in solitudine, in cui la Verità vi è intesa non quale “disvelamento”, ma quale Realtà piena della Vita.

Assumiamo pertanto l'immagine simbolica della rosa quale "aphorismòs" (nell'accezione greca di configurazione di un orizzonte), ossia quale massima, frutto di lunga osservazione, in grado di esprimere un ampio spettro di idee, rilevando come, in particolare da quella riferita alla rosa, si possano far derivare alcune considerazioni ermeneutiche relative ai fondamenti dello stesso pensiero di Panikkar, riferendoci in particolare alla ridefinizione da lui data dell'ermeneutica interculturale in senso diatopico⁷.

L'esperienza simbolica aduale

In primo luogo l'immagine del fiore invita ad un'esperienza simbolica. La struttura primaria della realtà rappresentata dalla rosa che non ha perché, in quanto simbolica, è coglibile intuitivamente. Nella visione *advaita* (aduale) panikkariana il simbolo non è in se stesso né soggettivo né oggettivo poiché, costitutivo della relazione tra le due parti, ne trascende la dicotomia. Per questo esso è immediato ed "appare" secondo un'evidenza senza spiegazioni.⁸

⁷ Con "ermeneutica diatopica" Panikkar si riferisce a contesti interlocutori di riferimento caratterizzati dalle diversità degli orizzonti linguistici, culturali e personali, al fine di poter giungere ad una convergenza aduale di comprensione ed autocomprensione. Essa richiederà pertanto un approccio rinnovato al rapporto tra *mythos* e *logos* ed un approccio olisticamente partecipato al dialogo dialogico e translogico. (R. Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica*, a cura di M. Pavan, Jaca Book, Milano, 2000, pp. 23-5)

⁸ *Advaita* è la dottrina indù dell'a-dualità secondo la quale Dio e il mondo stanno in relazione di reciprocità, non essendo la divinità né separata dalla realtà, né identica ad essa. (Raimon Panikkar, *Iconos del Misterio*.

Analogamente al *symbolon* originario greco, unitivo delle due parti spezzate dell'antico segno di riconoscimento, la rosa in quanto simbolo è rappresentativa dei due aspetti simboleggiante e simboleggiato della realtà. Essa quindi "è" e contemporaneamente "non è" la cosa, non esaurendo nella presenza visibile la propria realtà complessiva. La rosa in quanto simbolo rappresenta la fondamentale adualità della realtà non essendo né uno né due, in quanto pura relazione, legame unitivo di visibile (fenomeno) ed invisibile (noùmeno), d'essere e non essere. Essa in tal modo indica che le polarità della realtà (soggetto e oggetto, immanenza e trascendenza, maschile e femminile, ragione e intuizione, luce e oscurità, umano e divino, ecc.) trovano nella dimensione simbolica intuitiva quella relazione che permette loro di essere contemporaneamente presenti, unite ed al contempo distinte nelle rispettive specificità, che risultano pertanto non opposte, ma complementari.

L'esperienza simbolica è in tal senso irriducibile a qualsiasi monismo o dualismo. In quanto aduale (*advaita*) essa riconosce l'assenza della dualità oppositiva alla base di una realtà d'ordine non quantitativo; conseguentemente non nega, né afferma l'unità o la dualità, lasciandole convivere in senso integrativo. Unità e dualità formano la doppia polarità della vita e sono assunte contemporaneamente in quanto formative della relazione costitutiva del Reale, ossia della concatenazione del tutto. Unità e dualità

La experiencia de Dios, Peninsula Atalaya, Barcelona, 1996, p. 86)

si danno pertanto simultaneamente, in comunione, nell'unica relazione bipolare a doppia direzione.

Tale dimensione aduale, primaria della relazionalità della Realtà, non corrisponde, come osserva Panikkar, ad una visione d'intelligibilità, ma ad uno stato di coscienza, non ad una riflessione razionale, ma ad un'esperienza che trascende, senza negarlo, il pensiero logico concettuale. Essa corrisponde all'intuizione spirituale (*anubhāva*) che non ha oggetto, consistendo di un'agnosia, ossia di uno stato d'ignoranza assoluta davanti al mistero dell'Essere, che è contemporaneamente apertura all'ulteriorità. Tale stato "primordiale" è proprio di ogni uomo in senso profondo, in quanto fondamentalmente "re-ligioso", ossia dell'uomo-persona in relazione con il Tutto.

Emerge dunque una fondamentale differenza tra la coscienza relativa all'intendere concettuale e la coscienza relativa all'esperire cognitivo. Panikkar distingue in tal senso tra conoscenza e coscienza, la prima facendo capo al pensiero, la seconda all'Essere che, in tal ottica, il pensiero non può esaurire.

Afferma il filosofo "L'intuizione *advaita* risolve il problema tra monismo e dualismo abbandonando la pretesa dell'evidenza razionale come ultimo ed unico criterio di verità e superandola (non negandola) con quell'esperienza *advaita*(aduale) che costituisce il nucleo della visione mistica."⁹

La concezione aduale supera in tal senso ogni approccio di tipo dialettico, ogni dicotomia di tipo razionalistico, senza peraltro cadere nell'irrazionale; l'esito è la comunione dei diversi aspetti della realtà, non secondo la *reductio ad unum*, ma secondo la complementarità degli opposti, ossia l'armonia, "chiave dell'intuizione aduale *advaita*". Armonia intesa essenzialmente quale connaturale interrelazionalità della Realtà, facente capo a quell'ordine ontologico riferibile allo sviluppo armonico degli esseri, secondo connaturalità, che spetta all'uomo scoprire e realizzare.

L'esperienza simpatetica

Gli antichi si riferivano a tale stato d'essere con il termine *sympàtheya* (gr. *syn*, insieme e *pathos*, passione, affetto), a mostrare il rapporto sotteso esistente tra i vari ordini della realtà, secondo un'ottica che oggi chiameremmo olistica o, come dice Panikkar di "interindipendenza relazionale", di "solidarietà cosmica".

Il filosofo poeta bizantino Proclo in un trattato sull'arte ieratica dei Greci riferito alla fenomenologia dell'eliotropo, descriveva la "simpatia" d'ordine naturale e cosmico, riferendosi a quel fenomeno costituito da continui e sottili collegamenti e corrispondenze, secondo comunanza d'essenza, esistente tra i vari stati dell'essere: umani, cosmici e divini. Egli indicava in particolare il fenomeno eliopatico, rappresentato dal movimento spontaneo del fiore orientato alla propria sorgente energetica, a mostrare la reciproca attrazione

⁹ Raimon Panikkar, *Mistica Pienezza di Vita*, a cura di M.Pavan, Opera Omnia, Jaca Book, Milano 2008, p.182

in simultaneità di relazione. In tal senso il gesto del fiore, ostensivo del proprio “*pathos*”, rappresenta la risposta “secondo amorosi sensi” al proprio principio.¹⁰ La sua vibrazione essenziale, individuabile nel movimento simpatetico di “con-versione all’origine”, di orientamento alla propria fonte vitale, diviene così simbolo di tutta la realtà, unificata da un comune “sentire”.

Detto in altri termini vi sarebbe nella realtà entro la quale viviamo immersi un’aspirazione all’oltre, ad un altrove da sé (Brodskij), di cui il poeta diverrebbe il tramite. O per dirla in termini più classici con lo stesso Dante, si tratterebbe della natura poetica dell’esistente costituita, nella sua spinta propulsiva alla manifestazione, da una tensione alla bellezza ed all’armonia, al contempo rivelative di senso. Una sorta di ardente desiderio metafisico (*Pathos*), propulsivo di quell’unico movimento del Tutto, in collegamento con le parti in reciprocità di relazione, già descritto dal poeta come “...quell’amor che move il sole e l’altre stelle...”

Il fiore è simbolo pertanto di un uni-pluriverso, ove ogni singolo ente è in relazione con gli altri livelli della Realtà, attraverso una “passione transitiva”. Potremmo pensare ad un’unica vibrazione differenziata per gradi, analoghi all’antica scala armonicale, emblematica della “musica delle sfere celesti” di pitagorica memoria. La tensione conversiva intesa quale ri-volgimento all’Origine, ossia il movimento più semplice ed essenziale proprio di ogni essere, corrisponderebbe

quindi in tale visione tradizionale ad una vibrazione, ad un suono evocativo. La teoria vedantica parla omeomorficamente di “*Dhvani*” (lett. suono) : il riflesso di significato, la risonanza, il potere evocativo della bellezza, al quale risponde la percezione anagogica, cui l’anima sarebbe naturalmente predisposta in virtù dei suddetti legami simpatetici universali. In questo consisterebbe il potere evocativo della realtà quando interpretata, sentita, vissuta come simbolo.

Max Scheler espresse tale profonda intuizione parlando di “*funzione cognitiva della simpatia*”, seguito peraltro dalla teoria del Pathos di Heschel. Riflessioni accostabili in virtù di una dominante riferibile al “sesto senso” dell’uomo, individuabile nell’originario sentimento del mistero e dell’ineffabile. Tale stato è denominato dalla fenomenologia mistica con i termini “*pati divina*”, a significare quell’atteggiamento interiore improntato al sentimento dell’assenza ed alla tensione all’oltre, implicanti una forza attrattiva tra gli enti, esercitata dal Mistero d’Essere che la mistica, analogamente ad una certa arte tradizionale, non aspira a pensare, quanto piuttosto a liberare e a lasciar essere, attraverso colui che esperisce.

L’esperienza contemplativa

L’immagine poetica della rosa fa riferimento ad un’esperienza plurisensoriale, non solo visiva o sottilmente “uditiva”, ma anche tattile, olfattiva e gustativa. Un filosofo contemporaneo dell’arte, Ananda Coomaraswamy, nella sua teoria della visione, traccia una correlazione analogica tra l’idea

¹⁰ Henry Corbin, cit., p.93,ss.

della saggezza, ossia del sapere riferito al “*sapere*” latino, dunque al “sapore” della conoscenza ed il *Rasa* indù (che significa aroma ma anche emozione estetica o sentimento di bellezza) , evidenziando attraverso le corrispondenze etimologiche, la correlazione estetico-sensoriale contemplativa.¹¹ Una contemplazione arricchita dai plurimi apporti sensoriali dei profumi, dei colori, dei suoni, dei sapori. Dal termine *Rasa* derivano poi *Rasika*: colui che ama (esperendo) ed al contempo conosce (tradizionale binomio inscindibile di amor-conoscenza), fino al *Rasāsvādāna* , allo stato di contemplazione estetica ed esperienza mistica. E’ evidenziata in tal modo la concezione tradizionale olistica della conoscenza-coscienza, per la quale i due stati estetico e mistico, divengono equiparabili in virtù dell’elemento unificante contemplativo, prodotto dalla percezione della bellezza , sensoriale ed ideale.

L’aspetto contemplativo dipenderebbe dunque dalla capacità di gustare, di assaporare la realtà a tutti i livelli, sensibili e sovrasensibili, propria dell’esperienza dell’artista così come del mistico. Uno stato realizzabile attraverso l’attenzione empatica profonda, una volta sgombrato il campo di ricezione dalle interferenze schermanti della mente egoica e delle sue dominanti relative all’avere ed al potere e dagli effetti radenti della concettualità e dell’emotività, dietro i quali si cela la coscienza archetipica intuitiva ed il naturale manifestarsi dell’esperienza

¹¹ Ananda Coomaraswamy, *La trasfigurazione della natura nell’arte*, Rusconi, Milano, 1990, pp.49-50

spirituale. Ce lo ricorda l’aforisma di quella rosa “*che a se stessa non bada*”, in quanto protesa al di là di se stessa.

Risulta evidente che tale processo cognitivo realizzativo non può essere costituito da una semplice concezione logica, né da un atto volitivo, ma necessita del “*raptus*” del Pathos ad avviarlo in senso inversivo. Il Pathos viene inteso anche da Coomaraswamy come aspirazione profonda insita nell’essere umano, la quale “liberata” è in grado di “patire” la forza attrattiva di tutte le cose, lasciandosene avvicinare, sperando l’incanto della “nostalgia” dell’origine. Tale reazione primordiale all’Essere non è concezione ideologica, ma esperienza olistica, spontanea, come può ricordarci anche il movimento di quel fiore nel suo naturale volgersi verso il sole, secondo una “passione subita”.¹²

La stessa parola esperienza, come rileva Panikkar, indica qualcosa di più che una semplice immediatezza, quanto “*una compenetrazione*”, ossia l’essere attraversati dalla cosa (gr.*perao*, passare attraverso, sscr.*piparmi*, condurre). Non vi sarebbe infatti in tal caso un a priori, eccetto il dato stesso dell’esperienza .

“*Ciò che è importante è che il dato si riceve, si accoglie, “si soffre”, anche se poi ricevendolo lo si trasforma*”¹³

Ecco dunque che l’esperienza contemplativa rappresentata nel nostro caso dall’immagine e dall’aforisma della rosa, è

¹² Henry Corbin, cit., p.93,ss.

¹³ Raimon Panikkar, *Mistica Pienezza di Vita*, cit., p.180

indiscernibile dalla gnosi divina: il Cielo e la Terra sono fusi nell'analogia di tale meta-fora che avvia quella "ricomposizione cosmica", in grado di condurre alla contemplazione in se stessi di tutte le cose. Come recitava l'antico adagio smeraldino:

"Ciò che è in basso, è come ciò che è in alto, e ciò che è in alto è come ciò che è in basso...." ¹⁴

La fenomenologia del Pathos, o *Simpatheya*, come afferma Corbin, rivela necessariamente una comunanza d'essenza, un'affinità, una complementarità, un'intima essenziale corrispondenza, al punto che *unio mystica e unio sympathetica* possono in tal caso vicendevolmente implicarsi, analogamente all'insegnamento di ogni Gnosi, di ogni teosofia mistica o di ogni "religione d'amore". L'essere in relazione originario della realtà crea le condizioni di possibilità affinché possano emergere un simpatetismo umano-divino, ossia un'antropopatia divina (comunemente chiamata Grazia) ed una teopatia umana (comunemente chiamata fede) in stabile reciprocità di com-passione (meta-fisica), tali per cui *unio sympathetica ed unio mystica* possono giungere a sovrapporsi. ¹⁵

Questo passaggio emerge nella filosofia cosmoteandrica panikkariana, offrendo la possibilità a quella rosa che fiorisce senza perché di divenire emblematica dell'esperienza "re-religiosa primordiale", sempre secondo l'accezione etimologica latina

di collegamento e relazione. Ossia dell'esperienza mistica cosmoteandrica.

L'esperienza mistica cosmoteandrica

Non a caso l'apoteosi di tale simbolo si trova all'apice del percorso poetico dantesco, in cui la candida rosa mistica (XXX, 124-8) si trasforma nell'estatica allegoria dell'Empireo, contemplato da Dante e Beatrice, a rappresentare nelle volute della corolla i beatifici cieli, o stati spirituali dell'essere, intercollegati e mossi dal potere dell'Amore, inteso quale *dynamis* universale. Un percorso contemplativo in cui il pensiero poetante e la parola poetica sono ancora in grado di esprimere il senso anagogico ed analogico del "dire originario", attraverso il cambiamento dello sguardo intuitivo del contemplante.

Il fiore è in tal senso simbolo microcosmico del tutto, poiché esso indica in senso analogico la realtà macrocosmica visibile ed invisibile, per chi riesca a coglierne la dimensione olistica attraverso l'esperienza intuitiva aduale, per la quale temporalità ed eternità, contingenza ed immutabilità, mondo-uomo e "Dio" sono simultaneamente presenti nel qui ed ora, ed armonicamente integrati nella visione *advaita* -aduale o ternaria della realtà. (Essere, Non Essere, Relazione)

Satya(sscr.), la Realtà in senso panikkariano, è infatti una e molteplice, senza opposizione, una in quanto essere, molteplice in quanto verità. Essere e Non Essere non vi figurano quali termini in opposizione, quanto piuttosto in relazione. Il Non Essere costituito

¹⁴ Dizionario dei simboli, Bur, Milano, 1988

¹⁵ Henry Corbin, cit., p.128,ss.

dalla dimensione del Silenzio, è origine dell'Essere, non costituendone pertanto né la negazione, né il limite. In tal senso il Nulla rappresenta il non ancora dell'Essere, il non nato, l'assenza primordiale. L'Essere, il Non Essere e la relazione costituiscono la dimensione aduale o ternaria della Realtà, in cui si riflette analogamente l'esperienza mistica cosmoteandrica (o teantropocosmica), corrispondente cioè ai tre stati d'Essere: Uomo, Cosmo, Dio. Cosmo, quale materia ed energia, Uomo quale coscienza e volontà, Dio quale libertà ed amore.

Con tale visione Panikkar indica all'uomo contemporaneo la possibilità di trasformare il secolarismo in una "*secolarità sacra*", un'ars vitae, comprensiva della ragione, del sentimento, dell'apprendistato della saggezza, della contemplazione e dell'azione, sacralizzate dall'intenzione interiore, dal "cuore puro" dell'uomo. Tale concezione è infatti unitiva delle tre modalità cognitive, già distinte nell'induismo nelle tre vie (*karma*: azione, *bhakti*: devozione e *jñāna*: conoscenza unitiva) perché integra, non indistintamente, ma armonicamente, le idee di Bene, Bellezza e Verità. Contemplazione senza azione sarebbe ipocrisia e non spiritualità. La conoscenza senza amore sarebbe calcolo, l'amore senza conoscenza sentimentalismo. Il comune denominatore rimane l'amore, attraverso il quale si scopre l'unicità senza disconoscere la diversità.

La realizzazione di tale tridimensionalità fa riferimento all'apertura di un livello di percezione tradizionalmente denominato "terzo occhio", relativo alla capacità di scorrere tra tali livelli di coscienza,

di sublimarli, di elevarli, di trasformarli. In questa circolazione, in questo continuo movimento unitario di scambio ed interrelazione è posta la *perichōrēsis* panikkariana, ossia la dinamica compenetrazione delle tre dimensioni in relazione di interindipendenza, costitutiva della Realtà nel senso più profondo ed essenziale. Tale processo dinamico è implicito nell'aforisma iniziale cui ci riferiremo ancora una volta, in quanto simbolicamente rappresentabile dalle tre fasi vitali della rosa, individuabili nel movimento verticale di elevazione dalla terra al cielo, in quello orizzontale di apertura della corolla ed in quello rotatorio di orientamento alla luce.

Atman (sscr.Sé) quale Principio contingente d'Essere, costituisce il punto di "con-tatto", ossia di tangenza delle tre dimensioni della realtà, uomo-cosmo-Dio (materia-psiche-principio). Ne segue che in virtù di tale contatto, costituito dallo stato di "con-tingenza" (lat.*cum*, insieme, *tangere*, toccare), responsabile dell'interrezza-integrità della realtà, le cose fondamentalmente "si toccano" relazionandosi quindi tra loro, stando insieme in modo contiguo, grazie a questo unico punto, secondo il quale tutto "è" insieme, simultaneamente e gerarchicamente, in quanto in relazione di inter-in-dipendenza dinamica. Realtà "ontonomica" come afferma Panikkar, riferendosi a tale intrinseca universale relazionalità riferibile all'ordine cosmico (gr.*kosmòs*, sscr.*rta*).¹⁶

¹⁶ R.Panikkar, *La porta stretta della conoscenza*, a cura di M.Pavan, Rizzoli, Milano 2005, pp.124-30

Il raccoglimento e la ricerca interiore, al di là di ogni volontà soggettivistica, nel silenzio e nella profondità dei recessi del cuore, rivelerà questo centro indistruttibile che è l'*atman*, il quale è sempre presente nella manifestazione e nell'essere umano in modo nascosto.

«Questa persona che consiste di spirito è della realtà della luce, all'interno del cuore, egli è piccolo come un chicco di riso o d'orzo.

Egli è il Signore di tutto, il controllore di tutto, egli domina su tutto questo mondo, tutto ciò che è.»¹⁷

In tal senso come afferma Panikkar l'intuizione cosmoteandrica può esser considerata come la forma primordiale della coscienza umana e in quanto tale *cognitio experimentalis* di tipo immediato, intuitivo, per la quale occorre uno spozalizio sacro, una ierogamia tra Conoscenza e Amore, costitutiva delle due spinte fondamentali dell'uomo alla Verità ed al Bene. Mettendo in evidenza le corrispondenze etimologiche tra conoscere e generare (*gr.gignōskō e gignomai*) egli afferma che:

“Una gnōsis che non sia scaturita dal desiderio (amore) di essere generata dall'ignoto non può in verità essere riconosciuta come conoscenza.”¹⁸, poiché la mistica è fondamentalmente un contatto amoroso con l'intera realtà, in quanto non può esserci autentica conoscenza senza amore. In tal senso si può affermare che il

simbolo di tale coscienza è l'armonia, esperienza primordiale dell'uomo, poiché essa mette in relazione l'unità cui tende la conoscenza e l'unione cui tende l'amore.

IL SAGGIO

***Ero perso con lo sguardo verso il mare
ero perso con lo sguardo nell'orizzonte
tutto e tutto appariva come uguale
poi ho scoperto una rosa in un angolo
di mondo,
ho scoperto i suoi colori e la sua
disperazione
di essere imprigionata fra le spine
non l'ho colta ma l'ho protetta con le mie
mani,
non l'ho colta ma con lei ho condiviso il
profumo e le spine, tutte quante.
Hafiz¹⁹***

Conclusioni:

A conclusione di tali considerazioni ermeneutiche, desideriamo porre un'interrogativo relativo allo stato contemporaneo dell'arte. Partiamo pertanto da una premessa etimologica relativa alla poesia ed al termine greco *poiesis*, (*sscr.Pu-*) indicativo dell'atto del generare, del fare secondo vocazione, per estendere il “fare poetico” a tutte le arti indistintamente, rintracciandovi la condizione ideale sotto la quale poter riconsiderare l'arte nel suo senso simbolico più ampio, al contempo ripensandola nel suo rapporto tra uomo e natura.

¹⁷ R.Panikkar, *I Veda*, Mantramañjarī, a cura di M.Pavan, Bur Rizzoli, Milano, 2001, BU V,6, p.1004

¹⁸ R.Panikkar, *Mistica*, cit., p.187

¹⁹ Hafez, *Canzoniere*, Univ.Napoli l'Orientale, 2004-8

Posta tale premessa, se come affermava Coomaraswamy:

*“La visione è il nostro essere e il nostro essere è visione, al di là della nostra limitata capacità di comprensione o di pensiero”,*²⁰ ci si potrebbe chiedere da questo punto di vista se l’arte possa contribuire tutt’oggi ad un processo trasformativo profondo, ossia se essa possa rappresentare la possibilità di un’esperienza immediata completa. L’arte in senso lato, tradizionale veicolo di spiritualità e religiosità, potrà tutt’oggi essere in grado di costituire un punto di contatto tra materialità e spiritualità?

Il nostro spunto di riflessione è rivolto alla possibilità di un’arte libera, intesa insieme ad Heidegger per quanto riguarda la poesia, quale *“autentica necessità del pensiero”* e insieme ad Adorno per quanto riguarda la musica, quale *“speranza di emancipazione della condizione umana”*. Nella considerazione anche solo di poter porre attraverso di essa *“un’interrogazione riumanizzante”*. Poiché ogni incontro con un’opera d’arte, come affermava Gadamer è anche fondamentalmente un potenziale incontro con se stessi, ossia l’apertura di un dialogo.²¹

In questo senso potrà l’arte costituire la possibilità di una nuova consapevolezza in grado di offrire la possibilità di una rigenerazione all’uomo contemporaneo, sensibilizzandolo ed aprendolo ad un nuovo

modo di abitare il mondo, ad iniziare da un diverso rapporto con la natura? Questo rappresenterebbe al contempo una modalità per riaffermarla, in mezzo alle attuali innumerevoli forme pseudoartistiche, nella considerazione che essa fondamentalmente sussista in ogni epoca quale nucleo essenziale irrinunciabile dell’uomo, ora manifesto ora celato nelle sue molteplici espressioni, a seconda delle epoche di riferimento. L’interrogativo quindi riguarda più propriamente tale nucleo rigenerativo. Forse se spogliata fino a divenirne autentica espressione radicale, l’arte potrà rendersi parte attiva nel dialogo interculturale e transestetico odierno, tra espressioni artistiche, religiose e culturali, finanche radicalmente diverse, attraverso il proprio linguaggio simbolico, in grado di evidenziare analogie secondo una convergenza asintotica verso le comuni radici dell’Uomo.

L’esperienza estetica sarebbe in tal caso l’esperienza delle profondità abissali della vita, della poesia dell’esistenza, potenziale spirituale insito nell’animo dell’uomo, in ogni epoca, poichè come sosteneva Eckhart, l’artista non è un tipo particolare d’uomo, bensì ogni uomo è un tipo speciale d’artista.²²

²⁰ A.K.Coomaraswamy, *La trasfigurazione della natura...cit.*, p.51

²¹ Hans Georg Gadamer, *Scritti di estetica*, Aesthetica Edizioni, Palermo, 2002, pp.23,ss.

²² A. K.Coomaraswamy, *La trasfigurazione della natura..*, cit. p.61

UOMO, NATURA E DIO NEL PENSIERO DI RAMON PANIKKAR

Di Giuseppe Cagnetti

Un approccio corretto alla prospettiva teorica ed esistenziale a cui Panikkar allude simbolicamente col termine “ecosofia” (cfr. fra l’altro Ramon Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella Editrice, Assisi 1993, da cui attingeremo gran parte delle riflessioni contenute in questo contributo) significa in primo luogo comprendere la necessità che, dopo il tramonto degli “ismi” che hanno devastato il mondo nel secolo appena trascorso e hanno mostrato quanto Nietzsche già temeva e insieme incarnava, la terribile inflazione seguita alla “morte di Dio”, si ristabilisca, pena la catastrofe, un nuovo, ancora non pensato equilibrio fra uomo, cosmo e dio, aprendo l’orizzonte “ecologico” alla vertigine liberante dell’infinito e alla ricchezza sorprendente (per chi ancora è capace di meraviglia) dell’umano, delle culture e delle razze del pianeta Terra.

È indubbio che siamo oggi dinanzi ad

Giuseppe Cagnetti, Docente di Filosofia interculturale contemporanea, Univ. di Siena.

una crisi antropologica senza precedenti, molto più seria della vicenda tragicomica della “morte del soggetto”, *leit motiv* negli anni ‘70 del secolo scorso, episodio locale, occidentalissimo, rispecchiante unicamente la crisi personale di filosofi dei quali oggi possiamo tranquillamente dire << lasciate che i morti seppelliscano i loro morti >>.

È una crisi di “frantumazione” scaturita dalla frantumazione della conoscenza, da quel metodo cartesiano dell’analisi che, se ha reso un servizio inestimabile ad una certa scienza consentendo l’affermarsi di saperi specialistici utilissimi e irrinunciabili, ha però ucciso la realtà vivente e reso impossibile la vera conoscenza, che gli antichi occidentali chiamavano *gnosis*. Questa non cercava con successive astrazioni di suddividere un sistema complesso in sottoinsiemi più semplici matematicamente formulabili, e neppure mirava alla conoscenza del comportamento scientifico di un sistema sulla base di parametri oggettivanti, ma guardava all’unità, meglio, alla “multiversalità” della realtà. Aveva perciò un potere *salvifico* (che

sia o meno legato etimologicamente al sanscr. *sarva*, indicante il tutto, l'intero indiviso, il lat. *salvus* denota una dimensione di interezza, integrità, unità), unitivo, che oggi la scienza ha perduto.

Scienza (*jñana* in sanscr., *gnosis* in greco, *scientia* in lat.) originariamente è conoscenza piena (cfr. interessantissimo, il francese *con-naissance*, *naitre ensemble*), quindi abbraccio, unione e comunione con la realtà che nell'uomo, a differenza degli animali, accade anche, e decisamente, attraverso l'*intellectus*. Con questo egli può *intus legere*, immedesimarsi in ciò che conosce, quindi "salvarsi" compiendo un autentico "sacrificio", cioè rinunciando alla chiusura autistica nello stretto perimetro dell'ego isolato e aprendosi consapevolmente alla relazione.

Conoscere Dio, per es., nel senso di Gv.17,3 non vuol dire affatto essere un buon teologo, ma *saepere Deum*, cioè assaporarlo come un cibo che si assimila ed entra nel nostro metabolismo. Nella *gnosis* si entra in comunione con qualcosa che appunto attraverso la conoscenza, pur conservando rigorosamente la sua identità, diventa parte di noi (nel senso quindi del *fusus non confusus* della mistica eckartiana) e che ci obbliga a sacrificare il nostro egoismo animale, la nostra naturale pigrizia, il nostro naturale "non voler sapere", perché potrebbe disturbare le nostre piccole protettive sicurezze.

Scienza insomma è integrazione progressiva del conosciuto, ed è anche, oggi, riscoprire la struttura trinitaria del reale, cioè

la radicale relatività, il radicale essere date insieme delle tre sue dimensioni costitutive, uomo, cosmo, dio (è questa l'intuizione cosmoteandrica alla base del pensiero di Panikkar).

Con Galileo questa accezione "tradizionale" di scienza viene dimenticata: la "nuova scienza" non deve tanto capire, quanto calcolare e prevedere e poi, con Bacone, "dominare" la realtà. La svolta si fa chiara nel dialogo fra Galileo e Bellarmino, citato sempre a proposito e a sproposito: un conto è la doverosa condanna della politica della chiesa, dell'abuso di potere, della manipolazione della libertà di ricerca, e quindi un conto è l'infinita gratitudine che meritano la rivoluzione astronomica, la rivoluzione scientifica e poi l'Illuminismo, un conto comprendere che cos'era realmente in gioco nella celebre risposta di Galileo al teologo. <<Credevo che la chiesa ci insegnasse come si vada in cielo, *non come il cielo vada*>>.

Sembra ovvia questa distinzione di compiti, assolutamente condivisibile, e tanta chiacchiera laica e cattolica vi si riferisce ancora come ad una *auctoritas*, eppure se <<come il cielo va>> è solo affare dei cannocchiali e dell'indagine scientifica, se il cielo dove il cristiano deve andare cessa di avere un rapporto essenziale col cielo dello scienziato, <<quel cielo diventa un'ideologia nella testa dei teologi e un'idea astratta nei calcoli degli scienziati>>.

Ecco l'ennesima scissione dell'uomo occidentale, il cui destino, la cui *eimarmène* in- trascendibile sembra quella di dividere e

lacerare e se mai di ricomporre “dialetticamente” ma mai di integrare, come nelle grandi tradizioni orientali, in particolare il non-dualismo (*advaita*) di una certa filosofia indiana, l'alchimia taoista e il buddismo *mahayana*, fonti decisive della visione panikkariana.

Nel momento in cui teologia e cosmologia si separano, la prima produce solo speculazioni inutili che non incidono sull'esistenza concreta degli uomini e la seconda studia qualcosa di interessantissimo che però egualmente non ha nulla a che vedere con il senso della vita, è vana “*curiositas*”: la scienza perde contatto con la realtà e la teologia si devitalizza. Non sorprendiamoci se poi la gente si rivolge agli astrologi, nella ricerca disperata di un cielo che risponda alle domande esistenziali, sull'amore, la morte, la malattia.... E non sorprendiamoci dell'incredibile incapacità della scienza di comprendere il significato psicologico dell'astrologia, criticata con argomenti “oggettivi” (tipo la posizione delle costellazioni, dei pianeti e simili) del tutto irrilevanti.

La scienza moderna è tutta nel segno della quantità, che ci darebbe la struttura definitiva della realtà. Ora gli scienziati, con grande onestà, non si arrogano il diritto di insegnarci che cosa credere e neppure di dirci che cos'è la realtà, o di proporre una cosmologia, ma siccome nessuno oggi dice qualcosa che parli al “cuore”, che veramente cerchi di rispondere alle domande di senso, meno che mai le chiese e le religioni imprigionate in visioni infantili e dogmatiche

ormai improponibili e contrabbandate come *depositum fidei*, “eterne” verità della fede, allora gli uomini e gli scienziati stessi molto spesso prendono i risultati della scienza come descrizioni della realtà.

Veramente, ad es., il tempo, il tempo umano, è quella quantità che ci fa arrivare fino al big bang? (l'idea del tempo come semplice quantità è stata una novità tutta occidentale moderna).

La scienza ci dice solo come le cose funzionano (questo è ovviamente importantissimo), ma se rimuoviamo la domanda sull'essere e sul senso, siamo di fronte ad un cieco riduzionismo, che ha il suo *pendant* antropologico nel credere che la gioia di vivere (che ormai si raccoglie col contagocce) sia qualcosa di puramente fisico o puramente sentimentale o esclusivamente intellettuale. Il *rigore* della scienza non è l'unico criterio del reale, e la cosmologia “scientifica”, che conosce con precisione la distanza di Alpha Centauri dalla Terra, non è “migliore” per questo delle antiche “kosmologie” tradizionali, modi con cui i diversi mondi (mediante racconti mitici, complesse simbologie, immagini etc.) parlavano agli uomini. Non si possono criticare quelle cosmologie in nome dell'astronomia occidentale, perché sono incommensurabili, perché lì non si trattava di stabilire la velocità di fuga delle galassie o le fasi dell'evoluzione di una stella, ma di rispondere alle eterne domande sul senso della vita e della morte.

Una delle condizioni quindi della costruzione di un orizzonte “ecosofico” è la critica del monoculturalismo scientifico della modernità, che ha introdotto la rottura dei ritmi naturali della vita, accentuando lo scarto tra le esigenze istintive, affettive, il tempo qualitativo, lento dell’evoluzione psicologica, la “pancia”, e le fughe in avanti intellettuali, il tempo quantitativo, accelerato della conoscenza mentale oggettivante, la “testa”.

Questo non vuol dire però immaginare, come papa Ratzinger, un ritorno al “sacro” inteso come immobilismo e superstizione, come negazione dell’evidenza (si pensi all’ultima *boutade*, nel corso di un viaggio in Africa, sui preservativi, o alla battaglia ideologica sul testamento biologico) in nome di infantilismi, ignoranza, irrazionalità e del tentativo perdente di soffocare la libertà inviolabile dell’essere umano adulto.

Occorre una battaglia forte, oggi, in difesa della libertà della scienza e della sua potenzialità progressiva ed emancipatoria, contro sogni deliranti di restaurazioni mascherate da formule abusate e stumentalizzate ma in sé validissime come “sacralità della vita” e “dignità della persona”. Il che non significa però illudersi che le conquiste positive della modernità possano servire come punto di partenza per un nuovo mondo in cui diventa fondamentale l’incontro con altre culture e civiltà. La modernità si esaurisce in se stessa perché, nonostante il positivo, sta portando *di fatto* e contro le grandi speranze del suo stato nascente, il pianeta alla morte (si rifletta senza allarmismi ma anche senza superficialità alla attuale

recessione, di cui non siamo in grado di prevedere gli esiti).

Ci sono tre possibili modi secondo Panikkar di affrontare il problema della crisi della modernità:

1.Riforma: si prova a fare un po’ meglio, con interventi più opportuni, tecnologie più adatte etc.

2.Deformazione: si radicalizza il processo in atto portandolo alle estreme conseguenze, si gettano bombe, s’impone dovunque la modernizzazione all’occidentale.

3.trasformazione: quindi cambio di *morphè*, mutazione radicale.

La strada vera è appunto quella della *trans-formazione*, andare verso una nuova nascita, e quindi certamente non abbandonare la scienza, ma realizzare un cambiamento in profondità che esige la collaborazione di Oriente e Occidente, l’incontro delle culture e delle religioni.

Per Panikkar in questo discorso entra il simbolo trinitario, alla base dell’intuizione cosmoteandrica, che non è certo un monopolio cristiano.Vi entra perchè la trinità, in tutte le culture tradizionali del mondo, appare come l’ultima struttura della realtà, e significa guardare alla realtà come costitutivamente relazionale fra tre poli distinti ma inseparabili. Non c’è uomo senza corpo, materia, mondo, non c’è dio senza la sua creazione, il mondo, non c’è mondo senza una coscienza umana che lo renda tale e un

mistero trascendente, una Vita infinita che ne impedisca la morte per entropia.

Se facciamo un'antropologia dell'uomo isolato, o parliamo del cosmo puramente fisico, o di un dio esclusivamente trascendente, rimaniamo nel mondo delle astrazioni. L'astrazione, *se dimentica di essere un'astrazione*, diventa un alienante e dissecante riduzionismo. <<Trinità vuol dire allora quella visione della totalità del multiverso, dove tutto è relazionato con il tutto>>.

La comprensione di una semplice penna non può prescindere dal mistero del reale, in cui la penna è inserita, né da tutti i servizi della penna, dalla razionalità che l'uomo vi ha introdotto, e da tutta la materialità. Ora una "scientificità" che comprenda la penna nell'insieme globale della realtà non è propriamente l'*episteme* scientifica moderna.

Sul piano antropologico, visione trinitaria vuol dire mettere a fuoco l'uomo come struttura io-tu e quindi smascherare l'astrattezza e la disumanità dell'individualismo capitalistico, ribadire che la salvezza non riguarda solo e tanto l'"anima", ma la vita concreta, quindi anche materiale, dell'uomo all'interno di una configurazione sociale, di *polis*, al di là ovviamente della degenerazione partitica; vuol dire, certo per entro un lento ma inevitabile processo di trasformazione della coscienza, avere il coraggio di sacrificare, tanto sul piano intellettuale che esistenziale, il senso di proprietà (non solo dei beni materiali ma anche ideologici: la mia religione, la mia

cultura, la mia famiglia, mia moglie etc.), come oggi le grandi migrazioni richiedono indicando la necessità del superamento delle sovranità nazionali (*versus* un soggetto pubblico mondiale, decisivo nell'attuale crisi recessiva) e di cui il Decalogo mosaico è la sacralizzazione e i "monoteismi" (giudaismo, cristianesimo, islamismo) le declinazioni culturali-religiose. Oggi esso va criticato ad un livello più profondo di come l'ha criticato Marx, oltre geocentrismo ed antropocentrismo, entrando in dialogo profondo con religioni che hanno un diverso senso della realtà, per es. in Africa e nell'America precolombiana, dove la terra non è mai stata proprietà individuale.

Sembra una delirante utopia immaginare un ordine senza proprietà dopo trenta secoli e passa di una cultura pilotata da una logica maschile possessoria. Eppure ci sono state e ci sono civiltà dove il riferimento accettato ad un terzo elemento, trascendente, e cioè un mito forte, ha consentito un *ordo* diverso, non legato al senso di proprietà (Panikkar ha proposto la *pace* come nuovo "mito" in grado forse oggi di farci superare finalmente la chiusura nell'ego, individuale, culturale, etnico).

Ma questo significa oggi praticare un'etica della diminuzione, una riduzione del modello di sviluppo capitalistico, una critica radicale dell'illusione dello sviluppo indefinito, un'uscita dal paradigma dell'aver, del potere, del sapere cumulativo, il superamento di tutti i teismi come metafore del fondamento unico e assoluto (nella fuga archetipica che va da Dio padre al mercato mondiale). E significa

anche una riscoperta del ritmo come esperienza umana del tempo e sostanza autentica del reale, consistente dell'intreccio di innumerevoli ritmi, dove, come la saggezza taoista indicava, tutto si rinnova continuamente ma insieme è stabile, dove la più grande stabilità accade nella più grande trasformazione, dove tutto è uguale e tutto è sempre diverso. Se si scopre la bellezza del ritmo che concilia essere e divenire cessa il delirio dello sviluppo a tutti i costi, unilaterizzazione del solo divenire nella cornice di quell'altra illusione che è il tempo lineare, dove la dinamica alienante del desiderio vuole avere sempre di più, sempre più potere... sempre più futuro, e mai *godere* l'attimo presente (il *frui*, non l'*utor* strumentale dominante in quel che M. Buber chiamava il "mondo dell'esso", contrapposto e insieme complementare al "mondo del tu"). Ovviamente non si tratta di risparmiare energia, di ascetismi negativi o di austerità forzata. C'è abbastanza energia se ci mettiamo in sintonia coi cicli naturali, la vera *ascesi* è in realtà allenamento, disciplina per vivere più gioiosamente, sobrietà per il benessere reale etc.

Una delle cause dell'attuale devastazione ecologica è senz'altro la perdita del simbolico. Recuperare il nietszcheano "senso della terra" significa riferirsi ad una complessità simbolica che non ha nulla a che vedere con un luogo in cui un mercato pervasivo si estende sempre di più. Se le cose sono solo cose, sono solo *res* senza più *voces*, allora vanno solo sfruttate; se i corpi sono solo corpi, e non immagini di realtà altre,

allora se ne può abusare in tutti i modi. Se l'acqua è solo H²O e non anche l'acqua che ci culla sulla riva del mare, o l'acqua del noto sonetto petrarchesco, o infine l'acqua di vita eterna promessa da Cristo, e se non comprendiamo che queste altre acque sono *più*, non *meno* reali dell'acqua della chimica, allora il "principe di questo mondo" ha veramente vinto.

Da alcuni anni è stata elaborata la nozione di *bioregione*, che vuol dire la fauna, la flora, la geologia, i minerali, gli animali, gli esseri umani di una determinata vallata che ha un'unità a se stante, biologica e biogeologica. Ma ad essa appartengono anche gli dei; la terra è insomma simbolo dell'intera realtà e non solo un pianeta astronomico. Ecco l'ecosofia.

È ormai noto, e lo dicono scienziati di tutto il mondo, che se si continua così la vita non potrà avere più di cinquanta anni di esistenza; se il mondo dovesse utilizzare la quantità di carta utilizzata dai soli Stati Uniti d'America, in due anni, includendo il riciclaggio, non ci sarebbe più alcun albero sul pianeta terra. Se ci fossero tante automobili quanti uomini, in cinquant'anni la specie umana sarebbe estinta. <<La catastrofe ecologica è imminente, la catastrofe psicologica ormai visibile, quella economica reale>>. Viviamo in un sistema chiuso, dove c'è una crescita senza omeostasi: la povertà si estende mentre alcune *elites* diventano "grandi ricchi", un aumento di ricchezza da una parte implica una diminuzione in un'altra parte. Il problema non è soltanto di una più equa distribuzione della ricchezza o della

creazione di una tecnologia più adatta, che forse già esiste ma che motivazioni politiche non mettono in atto. C'è un problema umano, teologico, e della terra stessa, e occorre dare fondo a tutta la voglia di nuovo di cui siamo capaci, quel che il grande maestro e filosofo indiano del Novecento Aurobindo Ghosh chiamava un'"*altra cosa*".

Anche Dio è in crisi, come gli altri due poli della struttura trinitaria, e i tentativi della chiesa di richiamare in vita un dio morto e sepolto, che dall'alto dei cieli ci comanda quel che possiamo e non possiamo fare, e soprattutto ce l'ha a morte con la sessualità umana e il piacere svincolato da fini e scopi naturali o etici (ossessione di papi e cardinali), sono patetici. Oggi assistiamo alla crisi di tutti i teismi, monoteismo, deismo, politeismo, panteismo, ateismo, la crisi cioè di qualsiasi concezione che voglia localizzare il divino in un luogo speciale o, al contrario, lo neghi; tutte le religioni si sono convertite in poteri oppressivi, in particolar modo islamismo, cristianesimo, ebraismo, ma anche le religioni orientali non sfuggono ormai alla presa diabolica del fanatismo. Si è voluto fare del divino un essere speciale, diverso, buono o cattivo, onnipotente o non onnipotente; lo si è voluto isolare come facciamo con le cose, in nome di antropomorfismi non superati (è nota la critica heideggeriana al Dio dell'ontologia occidentale, ente sommo, ma pur sempre ente in un mondo di enti che ha dimenticato l'Essere).

Bisognerebbe tornare al triplice significato di "esperienza" nella tradizione platonica (esperienza sensibile, poetica e

"mistica", cioè globale, sovraconoscitiva, trascendente il *logos*) e capire che oggi, sul piano filosofico, abbiamo bisogno di rivalorizzare la simbiosi di questi tre grandi organi che l'uomo ha, dove il problema del divino, non più svincolato da quello dell'uomo e del cosmo, diventa il problema "ecosofico" dell'infinità e della libertà insite in ogni cosa.

Sarebbe essenziale per questo sospendere ogni linguaggio di tipo sacrale, non parlare più di Dio, tranne in alcune comunità dove ancora ha un senso, perché il nome di Dio ha smesso di essere il mito coerente e unificante per diventare la bandiera di una religione contro un'altra, o dei laici contro i cattolici, e insomma degli uni contro gli altri.

L'intuizione cosmoteandrica è alla base di quel cammino verso l'"ecosofia" che Panikkar si propone. In tutte le tradizioni dell'umanità c'è un'intuizione forte, che rappresenta forse un'invariante antropologica, un "archetipo": la realtà è tri-una, è una ma si manifesta in tre modalità, che Panikkar chiama appunto Dio, cosmo, uomo.<<Sono tre dimensioni di una stessa realtà, ciascuna delle quali ha una peculiarità essenziale, incommensurabile con l'altra>>. Storicamente, l'uomo ha scoperto gli dei prima di scoprire se stesso, e ha scoperto la natura mentre ha scoperto la sua riflessività e quindi se stesso. Sul piano ontogenetico, è la coscienza stessa a rendersi conto che "io" sono il suo portatore, ma non il padrone, nel senso che non posso manipolarla, ma devo adeguarmi alle sue leggi. Solo l'uomo poi è cosciente di essere cosciente, cioè solo

nell'uomo la coscienza implica autocoscienza, che da un lato è potenziale apertura alla libertà (un gatto è solo un gatto), ad un continuo allargamento ed espansione, dall'altro però ci rinchiude nella coscienza stessa fino a possibili esiti solipsistici e autistici.

Nell'aprirsi della realtà alla coscienza, l'uomo trova che esistono cose materiali, che esiste in lui qualcosa che non è riducibile a materialità, cioè la coscienza stessa, e che questa coscienza esiste anche in altri esseri, il che rende possibile il linguaggio. Trova poi che non è cosciente dell'origine della coscienza (che sprofonda negli abissi inconsci), che quindi la conoscenza deve procedere da qualcosa di dato, non revocabile in dubbio, altrimenti andremmo sempre indietro verso l'origine dell'origine dell'origine..., e poi che il conoscibile è inesauribile, che ci sono infinite prospettive, e insomma che le possibilità del reale, comprese quelle umane, sono infinite, e quindi perviene all'infinito e alla vertigine della libertà.

Qui non si tratta della libertà di scelta, ma di una libertà primigenia, radicale, al di sotto di ciò che chiamiamo leggi naturali: la libertà è sotto la regolarità presente nelle cose, la cui scoperta non risolve però il problema del che e del perché. Le leggi non parlano mai di cose ultime, descrivono comportamenti; c'è un'inesplicabile dimensione di libertà, ed è essa a legittimare nelle culture tradizionali l'esistenza del cosiddetto miracolo, che nella cultura occidentale cristiana viene razionalizzato come eccezione alla regola da parte di un Dio

onnipotente e quindi in grado di contraddire le sue proprie leggi. Libertà e infinità sono i due simboli del divino, ed è abbandonandosi a questa libertà originaria e costitutiva degli enti che si entra nel campo di ciò che Rudolf Otto chiamava il "numinoso".

Queste intuizioni appartengono a tutte le culture tradizionali, sono archetipi che si sono poi rivestiti di innumerevoli immagini.

Il divino (il Tao in una tradizione estremo-orientale) è ciò che non si può afferrare, perché non è finito, e non si può pensare, perché è libero, e quindi non si lascia organizzare in nessuno schema o condotta o disegno. Ora in questa visione globale acquista senso la frantumazione che caratterizza la cultura occidentale moderna, forse necessaria perché l'unità originaria dispiegasse e differenziasse tutte le dimensioni contenute nella sua infinitamente semplice complessità.

Come riacquistare l'innocenza? L'innocenza perduta è irrecuperabile; il "paradiso" è perduto per sempre, e un angelo con la spada di fuoco impedisce che vi si torni. Sarebbe l'inferno! Dobbiamo vivere l'avventura umana e cosmica nello spazio e nel tempo, fuori di Dio, fuori del Paradiso. Guai ai nostalgici di ciò che non è più, e questo vale a tutti i livelli della realtà: guai a passar la vita ricordando con nostalgia la propria infanzia, o il primo amore, o gli amici di un tempo...

Segue risentimento, odio, invidia, lussuria, i sette peccati capitali, e Satana trionfa, egli che si nasconde nell'abitudine, nella nostalgia, e nel vivere per il futuro

facendo continuamente progetti e dimenticando il presente, il qui ed ora, dove tutto si gioca.

Il cristianesimo, nell'affrontare il problema del superamento della cacciata dall'Eden e dell'immenso dolore della storia e di ogni vita lontana da Dio ha parlato di *redenzione*.

Ma questa redenzione, la "storia della salvezza", intesa come una forma di recupero del paradiso perduto, non basta, fa acqua da tutte le parti, è finita. Non si tratta di tornare all'innocenza perduta, ma di trovare una *nuova innocenza*, l'"altra cosa" aurobindiana, non tornare al noto, allo *status quo ante*. Questo è pessimismo, nichilismo, è la parola debole, irrealista, disperata del nietzscheano "ultimo uomo", è l'attuale peccato delle gerarchie cattoliche contro lo Spirito santo.

Non siamo solo storia, perché allora ciò che è perduto è perduto, ma se ogni momento dell'esistenza è nuovo, se esprime quella inafferrabile libertà dell'Essere che precede ogni legge che la nostra mente gli impone per dominarlo, è sempre di nuovo, allora è possibile questa nuova innocenza.

Non sappiamo ancora che cos'è, ma forse cominciamo a scorgere la sua luce se comprendiamo nel lampo di una intuizione folgorante che il massimo valore, l'essenza della struttura trinitaria, è la vita, *zoe* e *bios* insieme: bisogna voler vivere, corpo, anima, spirito, non avere paura di colmare l'abisso millenario di spirito e materia e rischiare. Tutto il resto, intelligenza, forza, volontà, corpo, senso di gioia, pace, sono accidenti che

si aggiungono all'essere ignudo, e questo essere è vita, Vita una, indivisibile, eterna.

La modernità ha avuto l'enorme merito di portare avanti l'analisi di ogni tipo, ma le conseguenze sono sotto gli occhi di tutti; non si tratta di buttar via la medicina o la chimica, ma di completare questo grande esperimento umano da Galileo in poi puntando ora su un'altra via e mettendo in moratoria la via del puro materialismo o dello spiritualismo di ritorno, della semplice analisi della coscienza o di un Dio che sa tutto, risolve tutto e ci dice cosa fare e non fare come il grande padre di eterni bambini.

Teologia, cosmologia, scienza, antropologia, oggi è tutto vecchio ... e Satana sghignazza.

Il grandissimo campanello d'allarme, l'espressione forse più pregnante di questa decrepitezza che non sa nulla della grande legge del rinnovamento (<<Se non rinascete da acqua e da spirito...>>, disse un giorno Gesù al saggio Nicodemo) è la situazione ecologica del pianeta. Superfluo offrire dati, peraltro terrificanti. Il pensiero tecnologico vuole trovare le soluzioni tecnologiche, non ricercarne le cause. E allora cerchiamo di essere un po' più diplomatici con la natura, che altrimenti impazzisce, e rimaniamo prigionieri del vecchio dualismo: l'uomo è una cosa, la terra, la materia un'altra. E dio un'altra cosa ancora. Egli non è più una forza viva nella società attuale, è "morto", nonostante papa Ratzinger.

Ora la serietà dell'attuale *kairos* sta nel fatto che per costruire una prospettiva è

necessaria non solo la collaborazione di tutti, ma anche delle tre realtà insieme. Questo vuol dire che non si tratta soltanto di riciclare rifiuti o di uno sfruttamento più tolce, taoisteggiante.

È il nostro atteggiamento verso la terra che deve cambiare radicalmente. Occorre cioè superare un atteggiamento ecologico abituale, per andare verso una nuova saggezza della terra che implica un “nuovo equilibrio”.

Equilibrio vuol dire che nessuno è il padrone: Dio non è il padrone, l’ubbidienza a Dio non è la soluzione, e la soluzione non è frutto di una volontà o di una intelligenza. **Nessuno** mette in equilibrio le tre dimensioni, è necessaria la fiducia, il sorriso, l’*ordo*. C’è una realtà che è quella che è, e *questo esserci della realtà com’è è armonia*: essa è il gioco naturale, spontaneo, libero, fra queste tre dimensioni. Perché un nuovo equilibrio? Abbiamo creduto di poter recuperare un nuovo paradiso (le magnifiche sorti progressive) con la pura e semplice razionalità, e abbiamo subito una seconda perdita (è la parabola dell’Illuminismo). Il nuovo equilibrio è completamente nuovo, non lo conosciamo ancora e il vecchio non ci serve a nulla: occorre “non agire”, lasciare che le cose si equilibrino da sé, vivendo con la massima intensità l’attimo presente, stando nella relazione, trasformando le dinamiche distruttive e oppostive in dinamismi creativi, in polarità costruttive, vivendo impeccabilmente l’azione essenziale, quella che non conosce spreco di energia e fini

strumentali, e pensando sempre in termini affermativi e positivi.

Gli esseri umani non possono giudicare e *giustificare* la realtà (l’ossessione del pensiero metafisico, che Nietzsche ha così lucidamente messo a nudo), perché ci sono dentro, ma sono in grado di vedere il male, cioè lo squilibrio, lo spreco dell’energia; e quello che manca alla cultura contemporanea, parlando in un registro psicologico, è un po’ di femminilità, cioè la capacità di trasformare le cose accettandole, e conoscerle senza far loro violenza. Maschile e femminile non equivalgono a maschio e femmina: sono due dimensioni della realtà presenti in ciascuno di noi, è la polarità yin-yang, la struttura del reale. Per ristabilire l’equilibrio, occorre la volontà di non disturbare, la fiducia che le cose possano funzionare da sé (<<che la tua mano destra non sappia quello che fa la sinistra>>): occorre, misticamente, il *distacco dalla propria volontà*.

Ovviamente questo non significa starsene con le mani in mano. Si tratta piuttosto di *coltivare* la natura, anziché dominarla, perché essa da sola non ce la fa: occorre che le tre dimensioni si aiutino a vicenda, c’è insomma una *relazione ontologica originaria*. E insieme occorre coltivare se stessi, corpo, anima, natura. Ora la legge della natura è che ognuno sia, nella sua inconfondibile essenza, se stesso: l’uomo deve fare l’uomo e il leone il leone. Per dirla in un linguaggio estremo-orientale, essere in armonia col *tao*, questo occorre, essere in

omeostasi, o per parlare il linguaggio *hindu*, compiere il proprio *dharma*.

Significa che l'uomo deve intervenire sulla natura come interviene sul proprio corpo: ascoltando, amando, conoscendo, coltivando, creando. Cosa vogliono le piante? Bisogna inventare un *pensiero ascoltante* che non impone schemi, e sporcarsi le mani nella realtà, coinvolgersi, con tutto se stessi, ma col cuore puro. Coinvolgersi non per "salvare il mondo" o per fare chi sa che, ma per operare nel proprio qui ed ora, non amare il "lontano" che piaceva a Nietzsche., ma il vicino, e operare come parti del tutto che cercano di disfare gli ostacoli perché l'equilibrio si faccia. La visione cosmoteandrica non vuol dire: tutto va bene, il mondo è un paradiso, basta avere fiducia nelle cose e le cose vanno da sé. Le cose non vanno da sé, perché questo sé sono anch'io, e debbo immettermi consapevolmente nel ritmo, e quindi diventare ritmo, superare paure, blocchi, difese, inibizioni, complicazioni mentali.

Nuova innocenza è non avere paura: non astensionismo, non ottimismo stupido, non pessimismo distruttivo. E Dio fa la sua parte, ma non il dio essere supremo in una concezione piramidale della realtà e padrone a cui si deve obbedienza: questo Dio è una costruzione mentale del clero di tutti i tempi.

Nell'intuizione cosmoteandrica il problema non è quello del rapporto uomo-natura, che è un rapporto tipicamente "non-dualistico", ma quello del rapporto coscienza-materia. Materia è il complesso spaziale e temporale della realtà (cosmo). La novità

dell'intuizione cosmoteandrica è di dire che le strutture spazio-temporali, nelle quali è incluso l'aspetto politico, non sono provvisorie, ma hanno un'importanza ultima. Lo spazio-tempo, il mondo, il corpo, la corporeità, la materia, non sono inferiori a Dio o all'uomo; si tratta di una struttura coestensiva, coeva allo stesso livello che il divino e l'umano. Non siamo né padroni né non padroni della natura, occorre uscire fuori, nell'ecosofia, da questo dilemma, che esita o in una catastrofe ecologica o in una catastrofe umana. Occorre dire con forza che la trama spazio-temporale della realtà è definitiva e allo stesso livello del divino e dell'umano: *secolarità sacra*.

Materia e tempo non sono realtà che vanno buttate via perché "poi" viene qualcos'altro. Il corpo non è un accidente, ma appartiene, nonostante il platonismo (non Platone) all'essenza profonda dell'uomo (Incarnazione); l'impegno "politico", come ben vedeva la teologia della liberazione, è al contempo teologico.

In una parola, occorre per Panikkar superare, integrandone quanto di positivo hanno espresso, tutte le visioni meccanicistiche e razionalistiche del mondo per una visione "animistica" e di interrelazione globale. La terra è il nostro corpo e il corpo, per dirla con Nietzsche, è il nostro grande Sé, che non è l'ego.

MAKING PEACE WITH THE EARTH

By Scott Eastham

Introduction

The reverend Zen teacher D. T. Suzuki once diagnosed our present-day predicament as a war of the three worlds recognized by practically every traditional culture -- the divine, the human, and the 'natural' worlds. He saw this conflict primarily as a legacy of the modern Western worldview: "In the West," he observed, "Man is against God, Nature is against God, and Man and Nature are against each other. God's own likeness (Man), God's own creation (Nature), and God himself -- all three are at war."¹

I'd like to get at something similar here. I would like us to turn upon Western culture the same carefully honed tools of cultural anthropology and civilizational analysis, of the history of religions and the study of myth, that we have so long turned upon the 'others,' those 'underdeveloped' peoples who make up what should be called the 'Two-Thirds' world. If we do so, I suspect

Scott Eastham,
School of English & Media Studies,
Massey University, NZ

a different picture would emerge of our much vaunted progress and development as a technological society. I think we would see that *conflict* is built into the modern worldview at every relevant level of our experience. People are pitted each against all and all against each, humans take a warlike stance toward the very Earth that sustains them, and the ultimate values people are willing to live and to die for -- the Gods, so to speak -- have so long warred with one another that they seem to have no strength left merely to intervene in human or terrestrial affairs. The modern predicament, in this view, is just the shambles left by this war of the worlds.

Modernity is a catch-all phrase, of course, broadly implying a series of social, psychological, religious and technological changes that began about 600 years ago, after the Black Death and the pointless Hundred Years War decimated the population of Europe. In these very general terms, modernity stands for quantitative scientific methods replacing the virtues of faith and the abuses of fideism, industrial power and production supplanting hand labor and guild-regulated crafts, rationality and empirical evidence over traditional

¹ Daisetz T. Suzuki, "The Role of Nature in Zen Buddhism," in Olga Fröbe-Kapteyn (Ed.), *Mensch und Erde*, Eranos-Jahrbuch, Vol. XXII (1953), Zurich (Rhein-Verlag) 1954, pp. 294-5.

authority, individual rights and a sense of self instead of a monolithic and hierarchical society. More narrowly, the modernity in question is usually taken to be the accelerated technical 'progress' which led from the harnessing of fossil fuels and electricity in the 19th Century to the moon landings and medical miracles, computers and videos and genetic engineering of the 20th.

For purposes of this brief presentation, I would like to bring this 'modernity' into focus as the construction of a *conflictual* worldview. It is an aggressive, colonialistic, indeed warlike worldview in several dimensions. I would summarize this vision of 'modernity' here as *three kinds of war*:

1/ The famous economic 'war of each against all,' today the reigning dogma which removes the state from the economic sphere, allowing the 'market' to determine all values. It is propped up by the pseudo-scientific doctrine of social Darwinism.

2/ A colonial war against Nature, perceived as dead 'objects' and 'resources' of no value until turned to human purposes. It also is tied to the biases of modern science, and leads directly to present-day ecological crises.

3/ The war of one culture against all others. It is the secular successor to monotheism, the one God of universal provenance turning in our time into the cultural monomorphism of one rational scientific Truth, one media Net, and one global Market.

Homo oeconomicus: The War of Each Against All

We may be direct so as to be brief. The global economy today dominated by transnational finance and transnational corporations amounts to exploitation as a system. It tests two kinds of limits, both probably beyond all tolerance: a) the Earth's ability to sustain abuse, and b) the patience of her people, already in the third generation of being evangelized by the hope of technological progress and development. You don't need a course in economics or liberation theology to realize that a system based on profits is bound to explode as soon as 'the others' are living at such a lower standard that they can no longer afford to purchase the commodities you need to sell to keep your system up and running. Today, as Edward Goldsmith has put it, the rich have for the first time in history discovered they no longer need the poor; it is 'the end of work,' in Jeremy Rifkin's phrase. But are the poor just going to roll over and die? We see their answer in upheavals all around us, from the peasantry of the so-called Third World to the urban poor in our own neighborhoods. To put it in a nutshell, injustice is built into the profit motive itself. For decades, the 'structural adjustment' policies of the World Bank and the IMF have insured the steady flow of capital from South to North, with the consequent destruction of entire cultures, languages, and ways of life, and with no end in sight. Economics, we are told by the media day in and day out, is the new order of the world, 'the only game in town.' And yet this is a profoundly reductionistic and destructive order. Indeed it is precisely this

homogenization of the world into a single economic order, with *carte blanche* (they call it free trade these days) to do as it will despite local concerns -- political, ecological, cultural and religious concerns -- that is heating up not only the most intractable conflicts in human societies all around us, but also the patently irrational race to strip the planet of 'resources.' Everything in the world has become a mere commodity, to be bought and sold for profit.

Today the dollar sign – \$ – marks the spot where entire spiritual universes have collapsed, moral systems and even simple decency evaporated, culture and the arts capitulated to the marketplace, schooling and health turned into profit-making enterprises, and whole peoples converted overnight from their own values to those imposed by a global economy.²

The War Against Nature

Another kind of conflict has accompanied civilization all through its 'modern' phase, which we now see for what it is: A 500-year colonial war against Nature herself, a war against this very Earth upon which we all stand or fall. We have polluted the classical four elements of the world: water, air, earth and now even the sunlight (nearly lethal from ozone depletion). We have eaten, used up or burned off very nearly every mineral, chemical, vegetable or animal species we've laid our hands on, and we

seem to have no intention of stopping this mad plundering until it stops us. We know now that global village means global pillage, and we have carried our assault on Nature right down into the nucleus of the atom and the genetic recesses of every living organism.

The colonial war on Nature represented by our present-day technocratic civilization comes down to a race against time, its only rule the wild acceleration of all patterns of consumption. We claim we want to 'develop' the 'underdeveloped' lands and peoples of the southern hemisphere -- for their own good, we reassure ourselves -- and yet we know very well that if the rest of the world used paper at the rate it is used in the United States, there would not be a tree left standing in a year. Or if India or China have as many cars per capita as Europeans or Americans, global warming will go through the roof. We've all heard all the statistics. In so many words, you cannot universalize current Western patterns of consumption. Instinctively, we know it cannot go on at the present rate. Planet Earth has only one life to give for our economy. This assault on Nature is ultimately suicidal, a war against our own subsistence, our own 'sustainability' as a viable species. Even if we win, we lose -- or our children do. Not counting the alarmists and millennialists, some quite sober current estimates put human extinction only 50 years away at the present velocity of Western-style 'progress.' By the same token, we know also that we cannot go back to a pre-modern life style, nor would most of us want to. Arcadia is lost to us, just as surely and irrevocably as the Utopias promised by all the 'modern' secular and economic

² For a comprehensive overview, including the views of Goldsmith and Rifkin cited above, see E. Goldsmith & J. Mander (Eds.), *The Case Against the Global Economy - And For a Turn to the Local*, San Francisco (Sierra Club Books) 1996.

revolutions. Yet a mounting chorus of voices suggests that 'cosmopolitan localism,' to use Wolfgang Sachs's phrase, represents not a new system but a real range of alternatives.³ Rather than playing in the global arena of propaganda illusions, with all its cultural, economic, political (and today CGI-enhanced) simulations, a new dream is needed, or at least a way out of the labyrinthine 'nightmare' of history.

The War of the Worldviews

A third kind of war, in some ways even more difficult to encompass or endure, seems to have been spawned by the modern era. It is the war of the Gods, by which I mean the conflict of fundamentally incompatible worldviews which is today cutting to the very heart of our sense of the real. One need only look to the history of the three monotheisms of the Middle East to realize that there seems not to be room for two at the ultimate level, and that every 'One God' turns out to be insanely jealous of any other claimants to the throne. The 'one God' has by all accounts faded into the background over the past five centuries, but the monism latent in monotheism -- one Truth, one Church, one Empire -- has translated all too easily into the cultural monomorphism of the modern era, with its one scientific Truth for everybody, its one model of Development for all the world, and lately its one Medium -- the computer -- masquerading as a multimedia revolution. The 'one God' claimed universal provenance;

³ Cf. Wolfgang Sachs, "One World," in W. Sachs (Ed.), *The Development Dictionary*, London (Zed Books) 1992, esp. pp. 323 sq.

its successors have not renounced this claim to universality, but merely transposed it to the secular sphere where it is now doing business as one global Market, with its single fetish, the almighty Dollar, existing mainly for today's Net-surfing techno-gnostics on the disembodied plane of cyberspace.

Ecology has become a subset of systems management, itself a subset of the global marketplace... "Now we will pursue our exploitation of the Earth and all her creatures more 'rationally' and 'sustainably.'"⁴ One suspects that what will really be sustained is this assault on the natural world, not old growth forests or pre-modern societies. Who now will guard the self-appointed guardians of the environment?⁵ What is needed here is a new or renewed depth of religious experience -- a re-enchantment of the world, a new sacralization of the relations between people and peoples, and maybe even a *direct contact* with the Divine, the depth dimension of Mystery at the roots of the real, so long obscured by monolithic institutions and ideologies. To save the world, we have first to save her soul -- the World Soul, *anima mundi*. If we cannot in the long run rely on the Earth's own powers of regeneration and renewal, we might as well give up now.

⁴ Cf. R. Panikkar, "Colligite Fragmenta - For an Integration of Reality," in his *The Cosmotheandric Experience*, Scott Eastham, Ed., New York (Orbis) 1993, "The Ecological Interlude," pp. 38-46.

⁵ Cf. Peter Raine, *Who Guards the Guardians? - Intercultural Dialogue on Environmental Guardianship*, Lanham/New York/Oxford (University Press of America) 2003.

Transition

We may now recognize in modernity the construction of a conflictual worldview which led the West, inexorably and demonstrably, to the protracted and nearly suicidal conflicts of the 20th Century. Indeed, alternatives to modernity begin to look like alternatives to conflict altogether. To reiterate: Modernity boils down to a war of the worlds; the cosmic, the human, and the divine dimensions of reality are pitted each against the others. Although it will take on myriad shapes and cultural forms, the alternative is obvious: peace, reconciliation, harmony -- not only between peoples and warring states, but also and above all between these three constitutive dimensions of human life and experience: "Heaven, man, earth, our law as written/ not outside their natural colour," as the poet Ezra Pound paraphrased the Confucian classics.⁶ I suggest to you that the alternative to modernity is not a corrosive 'post'-modernism -- which may begin with the justifiable motive of turning the tables of power. but too often ends by merely prolonging the agony built into all the fundamental conflicts of the modern world. No. In a word, the alternative to modernity is *peace*.

By this I mean to outline a three-fold response to the three defining conflicts of modernity outlined earlier, offered here as three strands of hope...

⁶ Ezra Pound, *The Cantos*, New York (New Directions) 1970, Canto 99, p. 698.

Cooperation, Not Competition

At the roots of 'the war of each against all' lies the fundamental premise of social Darwinism that life in this terrestrial biosphere is intrinsically an arena for conflict, and that competition is the engine of evolution. This cosmology conveniently suited the Victorian world of expanding industry and burgeoning economic colonialism, but it no longer suits our world. Just in passing, I might point out that one positive effect of the nuclear standoff we called the Cold War was to begin the long process of demythicizing war itself. War is no longer glorious, or heroic and, though we still sometimes see it as necessary, we understand very well that if pursued to its ultimate nuclear term, war is tantamount to suicide. If we have learned anything from living through the bloodiest century in human history, it is that war does not lead to peace.⁷

Is such a mutual understanding between human beings and Nature not also deepening? In his magnum opus *The Way*, Edward Goldsmith tackles head-on the insidious neo-Darwinian rationale for competition -- against one another, against other species, against the entire natural order -- by showing that competitive behavior only characterizes ecosystems in

⁷ If the Paris Accord that formally closed the Cold War in 1997 meant anything -- anything more than the famous 8,000 treaties of peace and mutual security that have all been signed, and all duly broken, over the long course of human history -- it meant that we agreed to try something new. The US battling its own shadow for nearly a decade in the 'War Against Terrorism' is not a sign of hope. Cf. Gaston Bouthoul, *Huit Mille Traités de Paix*, Paris (Payot) 1948.

what is called their 'pioneering' stages. Your front lawn, for instance, is a 'pioneering' ecosystem -- stripped of all that was there before you moved in, every blade of grass must fight a constant battle with the weeds. But once things settle down, Goldsmith observes, the 'climax' ecosystem is instead a model of dynamic, cooperative equilibrium between all its diverse life-forms, each embedded in complex nets of interdependence with all the others.⁸ Is this not why old growth forests have such an ineffable feeling of peacefulness about them? Maybe the early English evolutionists spent too much time in their own gardens, and not enough observing life in the bush.

At any rate, the road before us today appears to be forking; we can discern two very different approaches to the life sciences opening up. The dominant one is the bioengineering approach, ready to plan and calculate and genetically program the future of everything from agribusiness to human cloning. The other ecological approach seeks mainly to more deeply understand what is happening with the soil and plants and animals with which we share this world, so as to integrate human activities more harmoniously with all these other life-cycles. It is still feasible, as Wendell Berry has long insisted, for traditional methods of agriculture and husbandry to come to the fore, repositories of centuries of human experience at the local level, instead of

agribusiness expedients to boost efficiency or productivity for global markets.⁹

The open secret here is that we human beings seem to be these peculiar creatures whose understanding of ourselves actually shapes who we are, and who we're able to become. If we assume competition to be the basis of social as well as biological life, then that's the kind of world we construct for ourselves. Then we become corporate predators, and free market privateers, and the society we inhabit becomes an arena reflecting this narrow, selfish, brutal Social Darwinist view. Richard Dawkins, famed for his *Selfish Gene*, is paying New Zealand another visit this year; his views on the matter are well-known, and easy to grasp. Indeed, they've long -- too long -- been government policy in the 'New' privatized, corporate New Zealand of 'Rogernomics.'

If instead we assume that cooperation is at the basis of both social life and ecological viability, the 'mutuality' of interdependent life-forms, then that, too, becomes the kind of world we inhabit. Then, suddenly, our 'higher' feelings, the admonitions of religion and the promptings of conscience, begin to make sense. The last time Dawkins dropped in, way back in 1996, the Dalai Lama also visited New Zealand. The contrast was almost palpable. Here we met a man who practically embodies the non-violent, cooperative vision.

⁸ Cf. Edward Goldsmith, *The Way - An Ecological Worldview*, Foxhole, Devon (Themis Books) 1992, 1996.

⁹ Cf. e.g., Wendell Berry, *The Unsettling of America - Culture & Agriculture*, San Francisco (Sierra Club Books) 1977; and *Home Economics*, New York (Farrar, Straus & Giroux) 1987.

On the Holmes programme, His Holiness pointed out that peace never comes from victory -- which only lasts until the vanquished have regained their strength -- but rather from mutual understanding. Although he cited examples, including Chinese journalists and intellectuals now taking up the Tibetan cause, the entire notion apparently remained quite opaque to interviewer Holmes: "And will you continue your fight?", he asked at the last. It seems that mutual understanding is not easy to come by these days...

And yet I think we know very well that if the human species is to survive on this planet, we're going to have to take the 'co-operative' view of human nature a good deal more seriously. It's been a hard lesson, but the nasty side-effects of Social Darwinism have taught us how unlikely it is that a purely 'competitive' human species will survive its own worst tendencies very far into the next millennium. Are we beginning to come to an understanding?

Calendar Festivals

Only recently has popular Western culture, or maybe counter-culture, begun to recoup the deep wisdom of calendar festivals, so long obscured by the mechanical, pedestrian overlay of the workaday schedule: We forget the timing of festivals at the local roots of any humane way of life. Rhythm is the most basic human experience. Life on planet Earth consists of many intermeshing rhythms -- the pulse in our veins, the rhythm of breathing, the alternations of day and night, rain and sun, and the four seasons.

Moreover, each of us experiences every moment of every day uniquely. But centuries of clock-time have taught us to ignore the variably-sensed 'duration' of human experiences in favor of a single frame of temporal reference.

World Standard Time was fixed on the meridian of Greenwich only in 1884, barely more than a century ago. On the sunny face of it, the Prime Meridian merely regularized the hours of the day. But it also threw the Southern Hemisphere into the long shadow of the North, and all the world's cultures into a single time-frame. Yet the Earth is not monochronic. Properly attuned, calendar festivals coordinate human social rhythms with the rhythms of the Earth in a profound way. Earth time is polychronic, and vividly local. It is tied to traditional values, mythologies, and customs -- all of which collaborate in the spirit of celebration. This collaboration entails not only people working together, but working with all the elements of creation. Ritual in its deepest sense is world renewal, as in the Hindu *lokasamgraha*, literally "holding this locale together." This, the poets know: If we do not offer the sacrifice tonight, the sun may not rise tomorrow morning. Ezra Pound discerned such an intuition in the Tibetan Ndaw bpö ritual: "If we do not perform Ndaw bpö / nothing is solid/ Without Muan bpö/ no reality."¹⁰ In the voice of the poet, we hear not only his 'literary' antecedents, but the multiple voices of Earth, of wind and water, of fire and air -- "I have heard the roots

¹⁰ Ezra Pound, *The Cantos*, *op. cit.*, Canto CXII, p. 784.

speaking together": the roots of words, the roots of plants, and the roots of a human way of life -- all converge on the present moment. Historical time gives way to sacred time; the nightmare of history masks this dream: "Trees die, and the dream remains."¹¹ I won't go into the Pound in any depth here, but I pay attention to him because Pound and later poets conscientiously following his lead -- Thomas Merton, Gary Snyder, Wendell Berry himself -- invoke sacramental alternatives rooted in the deep mythic soil of Western culture itself. From this angle, all our progress comes to no more than distance from that source.

"There are two kinds of religious people," Pound once observed, "those who think sex is good for the crops, and those who DO NOT." Buried beneath our rational scientific worldview, hidden well below the myth of technological progress that has been driving Western civilization for the past five centuries, we find other mythic patterns tuned to the cyclical and recursive rhythms of Nature, older cosmologies which once linked European peoples to their own native lands. Once upon a time, the change of seasons heralded the rites which celebrated life, fertility and, yes, sexuality. The pagans, recall, were the *pagani*, the country folk who stubbornly preserved all these 'old ways' in the face of the emerging technological and imperial juggernaut of city-culture, 'civi'-lization. When Europeans departed for the 'New' World, they voluntarily cut themselves off from these roots in their own native soil.

Some took flight by reason of Faith alone, others put their faith in Reason alone, but all trusted their futures to Commerce, to the 'New Age' of Explor/Exploit-ation, and to the Science and technological prowess which allowed them to subdue the lands and peoples they 'discovered.' Only today have we come face-to-face with the mortal limits of this deracinated worldview. The Druids finally got back into Stonehenge to hallow the Summer Solstice a few years ago and, as the global economy spreads like an oil slick over the entire planet, they are not alone in seeking the immanent face of the divine in rooted, local spiritualities of the Earth.

Economy once meant order in the home, then local exchange. Regional economies thrive within natural boundaries, like any healthy organism. Our modern concept of a vast global economy governing all other human values is, in a word, cancerous. Cancers are cells which have lost their homeostasis, their self-regulating power; they recognize no limits to growth, and they are lethal. What were those earlier European patterns of connection to the living Earth? Are such folkways lost forever? What would it take to re-orient us away from 'expanding' economies and programmes for 'global' development, and back to our own roots? Are such patterns commensurate with the bioregions Europeans now inhabit, or inapplicable? We shall have to ask the Maori elders, but these are the kinds of questions we must raise today. You cannot oppose the global 'system' with another global system; as soon as you accept that abstract, systemic 'worldview' as the arena, you have lost. Only

¹¹ *Ibid*, Canto 90, p. 609.

here, only now, and yet with Sky and Earth, Rangi and Papa, collaborating, in focus and in harmony, will every flower and sheaf of new wheat bring hints of new hope.

Sooner or later, Kiwis will cut loose from Northern time-keeping and assemble a proper Godzone Calendar. Writing from the Wicca tradition, Juliet Batten has made a splendid start with her book, *Celebrating the Southern Seasons - Rituals for Aotearoa*.¹² The appearance of such a book may prove to be a landmark in the life of these islands, potentially more important than political or economic reforms alone. It is no mere list of holidays, but a creative act. Batten evinces both reverence and understanding as she melds native Maori traditions with both Celtic and Christian customs.

Wisdom: Autumn Leaves

In the pre-modern world, the word *scientia* had a wider provenance than it does today: It meant simply knowledge. Ultimately, knowing meant placing all the data of experience in a pyramid of values, the Great Chain of Being, with God (the Lord as King) at the top and the entire natural and social order down below. It was a monism, a single order which tended to harden into a fixed view from the top of the pyramid. Meanwhile, a revolution in worldview was stirring down below in the gritty particularities of experience. Modern science emerged from this rebellion by refining but also reducing the meaning of *scientia* to a set

of controlled empirical and experimental procedures for generating objective data about the world. The price paid was a dualistic split between the knowing subject and the object known, with all the attendant modern alienations. Every increase in focus brings greater power to control what happens in your field of vision, but at the same time vastly expands the ambient sphere of things you're blind to... This rebel science has in half a millennium become the new establishment, all the while maintaining its pose of rebelling against God and the natural order.¹³ Today we're still half-blind to what is happening in our midst: Post-modern science is re-forming itself into a new and even more monolithic order of its own, a total (and potentially totalitarian) order with the technological power to plan, calculate, program and 'manage' every domain of life: natural, social, even personal. The genetic

¹³ . Cf. Ashis Nandy, "Science, Authoritarianism and Culture," in *InterCulture*, Journal of the Intercultural Institute of Montréal, Vol. XXIV, No. 3, Summer 1991, pp. 9-32: "The earlier creativity of modern science, which came from the role of science as a mode of dissent and a means of demystification, was actually a negative force. It paradoxically depended upon the philosophical pull and political power of tradition. Once this power collapsed due to the onslaught of modern science itself, modern science was bound to become, first, a rebel without a cause and then, gradually, a new orthodoxy. No authority can be more dangerous than the one which was once a rebel and does not know that it is no longer so. The moral that emerges is that modern science can no longer be an ally *against* authoritarianism. Today it has an in-built tendency to be an ally *of* authoritarianism. ...the scientist has become the main author of the establishment cosmology. He is now the orthodoxy; he is now the Establishment. So much so that to perceive him still as a weak, unorganized fighter against authority can spell disaster for all of us." (p.20 sq)

¹² Juliet Batten, *Celebrating the Southern Seasons - Rituals for Aotearoa*, Auckland (Tandem Press) 1995.

engineer today 'knows' (science in the narrow sense) how to manipulate many forms of life, but cannot by the same methodology ever fully know (the wider *scientia*) 'why'.

Agribusiness would be an example. It focuses on maximizing productivity by applying industrial techniques to farming. From this point of view, it is simply 'rational' to maximize the production of milk or lean bacon by feeding cows and pigs meat-and-bone meal made from animal renderings -- it's all just protein, isn't it? Humans turned cattle into cannibals to meet market demands, but failed to notice until it was too late that cannibalism can transmit the insidious spongiform encephalopathies which have now turned up with alarming frequency in the human food supply. Before there were mad cows, there were farmers driven money-mad by the demands of the marketplace.¹⁴ The Earth and all her creatures have a liveliness of their own -- as our earthquakes and volcanoes here in Aotearoa remind us on an irregular basis --, a spontaneity which can and does often surprise us, for good *and* for ill, and which will never quite fit into our 'rational' plans and programs for 'improving' on Mother Nature.

¹⁴ Richard Rhodes, *Deadly Feasts*, New York (Simon & Schuster) 1997, p. 180: "'Indeed,' reports the journal *Nature*, 'one factor involved in the spread of BSE in the United Kingdom was that inclusion of meat-and-bone meal in animal feeds jumped from 1 to 12 per cent during the 1980s, a shift that resulted from a fall in the value of the pound and a corresponding increase in the cost of soya and fish meal.' A blip in world financial markets may thus have begun the leak of BSE into the human food supply."

If things keep going in this direction, our progeny may look upon us as the last indigenous people, that is, the last generation of genetically unaltered humans to know what the natural world was like before we turned it into a batch of bioplasmic commodities for global markets.¹⁵ As the West colonizes not only every other culture on the planet, but the deepest genetic recesses of life itself, it's time to take stock of the cultural baggage we bring along with all our good intentions for 'improving' the world. A kind of *intra*-religious and *intra*-cultural meditation is required of Western culture itself if all the inter-religious and inter-cultural initiatives on the world stage are ever to come to fruition. "Know thyself," said the oracle to Socrates.

T. S. Eliot once asked: "Where is the wisdom we have lost in knowledge? And where is the knowledge we have lost in information?"¹⁶ Taking this long view, the electronic communications revolution we hear so much about these days amounts to a wholesale retreat from wisdom into the technical 'know-how' that produces web pages and computer programs, and from even that restricted form of knowledge to the trivial chatter and snippets of decontextualized information churned out by those systems in such overwhelming quantities. Every human cultural tradition tells us that to learn to dwell like human beings on Earth and under Heaven we need

¹⁵ Cf. Jeremy Rifkin, *The Biotech Century*, New York (Tarcher/Putnam) 1998

¹⁶ T.S. Eliot, "The Rock," in *Complete Poems and Plays*, London (Faber) 1969.

wisdom. But what is it? How do we recuperate not only traditional human wisdom, but also find what Raimon Panikkar has lately taken to calling *ecosophy*, the wisdom of this living universe itself? Ecosophy may be when the wisdom for dwelling and the dwelling place for wisdom coalesce...¹⁷ Even to hear the word aright requires a contemplative attitude. So first of all, what is this wisdom we are looking for? It is surely not merely information (objective data), nor is it only knowledge (subjective certainty, or lately post-modern uncertainty, of that data). So it is easy to say what wisdom is not: *neti, neti*: neither this, nor that.

Wisdom in practically every tradition stands for the paradoxical *coincidentia oppositorum* -- of subject and object, self and other, I and thou, inner and outer, male and female, part and whole, etc. -- not in an undifferentiated monistic unity, but in nondual interdependence. One may draw from the history of religions that wisdom is that participation in Mystery that is called the 'mystical' experience... sometimes partly susceptible to reason after the fact, but never reducible to reason alone. Wisdom is distinct from both information and knowledge in another respect: it cannot be manipulated. Wisdom is not powerless, but eschews the blandishments of power, especially the Faustian temptation to manipulate knowledge in order to attain or retain power. The meaning of life is not

something you can make a career out of. Wisdom is notoriously paradoxical. To seek wisdom is to begin finding it. To claim to possess wisdom merely indicates that you have lost it. Wisdom, in every case and in every tradition, indicates the clearest path to peace. It is also the guide to the ethical life and the holy life and the good life, and yet this is a 'way' that is always spontaneous and wholly unpredictable.

I spoke of contemplation... People today mistake mysticism for something vague, visionary or delusional. But centuries of human experience suggest otherwise. You may know that I teach in the burgeoning area of media studies. All my studies in 'mediated' communication have led me to affirm the value and the reality of *unmediated* experiences -- prayer, for example, ESP, meditation, and above all, contemplation. In short, I want to hold out to you the possibility that humans are capable of a *direct awareness* of reality.

Consider for a moment the humblest home or garden variety of nature mysticism. Following Raimon Panikkar's trenchant analysis, this experience has two components: loss of object, and loss of subject. You touch an object, let us say a leaf falling through the crisp autumn air, spinning down from the sky to the earth. You hold out your hand and catch the leaf in mid-air. You become aware you are in touch not only with the 'piece,' but with the whole -- first perhaps the tree from which the leaf just fell, then the forest that once surrounded the tree, then the whole of the natural world. In the blink

¹⁷ Cf. Raimon Panikkar, *Ecosofía - Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid (San Pablo) 1994.

of an eye, the 'object' is lost in the myriad connections that constitute it. You are touching not only leaf or tree or nature, but the entire universe. At the same 'time,' although there can be no question of temporality here, there is the counterthrust that pierces the subjectivity of the 'subject' of this experience. You have forgotten yourself. You are no longer just a person standing in time and space holding a leaf suspended between the sky and the ground. You are a human being in touch with the whole of nature. More, you are simply consciousness intersecting the living cosmos. A little further, and you stand at the source of both *noumenon* and *phainomenon*, mind and nature. For a moment (of 'time out of time') perhaps, you 'have' -- or simply 'are' -- a realization that 'makes real' the entire reality it '*real-izes*.' At any rate, you are conscious, but 'conscious' neither of the leaf nor of yourself. You eventually return to yourself. Maybe the leaf is still in your hand, or maybe it has fallen to the ground, indistinguishable from a thousand others. You probably won't say to yourself, "Ah, I have just had some sort of mystical experience." But if you do, your very self-consciousness testifies that you are no longer having such an experience. As Panikkar puts it, "The awareness of the awareness is not the awareness." There is only one proof for such an experience, and it does not consist of making claims for itself. The proof is that this experience totally transforms your life. Something at once humble and momentous has happened. Nothing can ever be quite the same. Life has acquired an ineffable 'savor' it never seemed

to have before. Daily frustrations, the limits we experience in the personal or economic or political spheres, no longer seem quite so ultimate anymore. You find yourself at peace about it all, at least for the time being. There is something *more*... you cannot say exactly what it is perhaps, but you cannot live as if it had not 'occurred' to you. That ineffable something *more*, that is the beginning of wisdom. There is no question about it. You may never be able to put your verbal finger on it, it may never befall you again, you may never catch -- or be 'caught' by -- another such splendid autumn leaf, but this experience has irrevocably transformed both you (the subject) and the (objective) world around you. In a word, everything is *new*.

Some traditions will interpret this ineffable *more* as the 'supreme experience' of transcendence, while others will discover its immanence. Yet how do you know such a 'self-validating' experience is genuine? How do you know you're not deceiving yourself? The various traditions have their various criteria for 'discernment of spirits,' either diabolic or angelic. In brief, 'By their fruits you shall know them.' Once you try to claim it as your 'own' experience, let alone to justify it or exploit it, it vanishes. Mystical experience involves a sort of bountiful emptiness, an openness to ultimacy, a transparency to the source, a 'mere' consciousness or 'sheer' consciousness which is neither conscious of an 'object' nor self-conscious of itself as 'subject.' But it is not unconscious or insensate either; to the

contrary. One might best call it an *un-self-conscious* attitude.¹⁸

Wisdom is at once a recognition of the limits of our knowing power, and something *more*. It is an awareness which consciously participates in that integrity, that wholeness and centeredness, by which it comes to understand that all things cohere. You cannot know the knower, but you can to a degree *become* the knower: *tat tvam asi*: That thou art: Man is the microcosm, said the ancients, because each human being at once inhabits and mirrors the entire reality, according to their lights. Wisdom in short is not really a form of knowing at all, but rather a way of *being*.

Contemplation, in the etymological sense of the word, brings together (*con-*) what has been sundered (*templum*, from *temnein*, to cut): subject, object and verb; knowledge, information and wisdom; inner, outer and in-between; subjectivity in the humanities, objectivity in the sciences and the middle way of peace studies, which I take to be the proper contemporary name for religious studies. Peace is not simply the absence of conflict, a lull between wars, but engages the full polarity and creative vitality of life itself. Contemplation is not much in fashion in our aggressively exhibitionist

celebrity culture today; its openness is mistaken for passivity, whereas active contemplation invariably leads to contemplative action. I use the word advisedly, however, to indicate an attitude which does not claim to 'possess' wisdom but rather finds itself 'immersed' in wisdom as we are immersed in the air we breathe, as the fish are immersed in the sea. The contemplative attitude, as the Bhagavad Gita puts it, is to take delight in the wellbeing of all beings. And Richard of St. Victor's famous definition from the 12th Century still stands: Contemplation, as he saw it, is "the free, more penetrating gaze of the mind, suspended with wonder in the manifestations of wisdom." Wisdom? It's all around you; everywhere, and nowhere -- that is to say now, here -- in particular. No *Da Vinci Code* required.

"There is no key to reality," the great Shaivite Abhinavagupta is said by Panikkar to have told one of his disciples, "and none needed."

"No key to reality?!", asked the disciple in desperation, "And why not?"

"Because," replied the sage, I presume with a sly smile, "It's not locked."¹⁹

In memory of Edward Goldsmith

¹⁸ This final section on contemplation has been freely adapted from my article, "How is Wisdom Communicated," in *InterCulture*, Journal of the Intercultural Institute of Montréal, Vol. XXV, No. 2, Spring 1992, pp. 1-33, which in turn draws *ad liberum* from Raimon Panikkar, "The Supreme Experience: The Ways of West and East," in his *Myth, Faith & Hermeneutics*, New York (Paulist Press) 1979, pp. 289 sq.

¹⁹ Abhinavagupta story adapted from R. Panikkar's 1989 Gifford Lectures, *The Rhythm of Being*, forthcoming from Orbis Books.

RAIMON PANIKKAR'S Intercultural and Interreligious Hermeneutics¹

By Gerard V Hall SM

Abstract: Raimon Panikkar's challenge to the philosophers and theologians of our time is precisely one of raising to consciousness the theoretical and practical importance of the 'other' for cultural and religious hermeneutics. In order to meet this challenge, Panikkar introduces three pivotal concepts: *diatopical hermeneutics*, *dialogical dialogue* and *homeomorphic equivalence*. The aim of this paper is to explore their meaning and significance in terms of their contribution to providing a method for interreligious and intercultural encounter. Finally, an evaluation of his contribution is provided.

To cross the boundaries of one's culture without realizing that the other may have a radically different approach to reality is today no longer admissible. If still consciously done, it would be philosophically naïve,

Gerard Hall, a Marist priest, is Associate Professor of Theology at Australian Catholic University's Brisbane Campus.

¹ A version of this paper, presented at the International Symposium on the Intercultural Philosophy of Raimon Panikkar, Intercultural Centre pel diàleg intercultural de Catalunya, Barcelona, Catalonia, Spain, 21-23rd February 2002, is published in Catalan as "Hermenèutica intercultural i interreligiosa" in Ignasi Boada (ed.), La

politically outrageous and religiously sinful.²

For a truly cross-cultural religious understanding we need a new revelatory experience.³

Hermeneutics is the art and science of interpretation, of bringing forth significance, of conveying meaning, of restoring symbols to life and eventually letting new symbols emerge. Hermeneutics is the method of overcoming the distance between a knowing subject and an object to be known, once the two have become estranged.⁴

Introduction

If the task of philosophy is to understand reality, and reality is something *other* than myself or my specific culture or worldview, then philosophy needs to become an intercultural activity. This has not always been the case. If I assume that my culture is singularly gifted with access to truth, the

filosofia intercultural de Raimon Panikkar (Barcelona: Col·lecció Temes Contemporanis, 2004), Ch V, 233-252.

² Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics* (New York: Paulist Press, 1979), 9.

³ Panikkar, "Some Words instead of a Response," *Cross-Currents* 29:2 (Summer, 1979), 195.

⁴ *Myth, Faith and Hermeneutics*, 8.

philosophical task is primarily pedagogical and dialectical. However, once it is admitted that the other who does not share my cultural worldview is an original source of human understanding, traditional philosophy is called upon to unmask its pretensions of universal understanding. The same is true for theology.

In the new situation of religious pluralism, theological hermeneutics needs to become an interreligious activity based on dialogical strategies⁵. Raimon Panikkar's challenge to the philosophers and theologians of our time is precisely one of raising to consciousness the theoretical and practical importance of intercultural and interreligious hermeneutics.

In order to meet this challenge, Panikkar introduces his three pivotal ideas of diatopical hermeneutics, dialogical dialogue and homeomorphic equivalence. The aim of this paper is to explore their meaning and significance in terms of their contribution to providing a method for interreligious and intercultural encounter. In this task, I am fully aware of Panikkar's own suspicion of method when he states that "a known method can only achieve known results. " Method is too often associated with the western-scientific approach which Panikkar wishes to critique as the *only* valid means for the understanding

of reality. Nonetheless, the corpus of Panikkar's work does suggest a variety of

understandings and strategies that are necessary for the validity of interreligious and intercultural hermeneutics.

Diatopical Hermeneutics

Diatopical hermeneutics stands for the thematic consideration of understanding the other without assuming that the other has the same basic self-understanding as I have. The ultimate human horizon, and not only differing contexts, is at stake here.⁶

Hermeneutics, as the art or science of interpretation, has its origins in the reading of sacred texts. However, we may also apply hermeneutics to the reading and understanding of any texts, persons, cultures, religions or events. Taking Augustine's question--"what do I love when I love my God?"--, hermeneutics asks what do I know when I know another reality outside myself? It was Heidegger who suggested that we can only come to know something if we first have some degree of pre-understanding. This he called the hermeneutic circle. For the most part, western hermeneutical philosophy has focussed on mono-cultural understanding when some degree of pre-understanding can in fact be presumed.⁷ However, in an interreligious or intercultural context such pre-understanding that gives rise to the hermeneutic circle may well not exist. Hence, Panikkar's question: "how can we understand something that does not belong to our

⁵ Of course, there is always a place for a confessional theology understood as theological exploration within a single tradition. Nonetheless, even here, intercultural and interreligious perspectives can no longer be ignored.

⁶ Myth, Faith & Hermeneutics, 9.

⁷ Panikkar states: "We understand because we are within a hermeneutic circle." "What is Comparative Philosophy Comparing?" in G. J. Larson and E. Deutsch, eds., *Interpreting Across Religious Boundaries* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 130.

circle?"⁸ Classical hermeneutical theory is unable to answer this question.

This gives rise to the need for diatopical hermeneutics, literally, the art of coming to understanding "across places" (*dia-topoi*) or traditions which do not share common patterns of understanding and intelligibility.⁹ This type of hermeneutics is distinguished from "morphological" and "diachronical" hermeneutics: the first operates within a single tradition, epitomized in the transmission of a culture's meanings and values (*morphe* =forms) to the young; the second also operates within a single historical tradition in which, however, the gap between interpreter and interpreted has widened "across time" (*diachronis*).

In the case of diatopical hermeneutics, the difference to be overcome for understanding to emerge is not the generational or temporal distance within a shared tradition, but the radically different understandings and self-understandings of traditions which do not share common assumptions or basic worldviews born of common historical experience. In fact, diatopical hermeneutics begins with the recognition of the pain of estrangement and radical difference separating cultures and religions.

Stated differently, diatopical hermeneutics arises in response to the challenge of interpreting across cultural and religious boundaries where the hermeneutic

⁸ "What is Comparative Philosophy Comparing?" 130.

⁹ Panikkar, "Cross-Cultural Studies: The Need for a New Science of Interpretation," *Monchanin* 8:3-5 (1975): 12-15.

circle has yet to be created.¹⁰ In this sense, diatopical hermeneutics is thoroughly postmodern in its refusal to colonize the 'other' with one's own set of religious or cultural presuppositions.

However, in contradistinction to some postmodern literature, Panikkar does assume that communication among radically different worldviews is possible--indeed, indispensable.

For this to occur, he introduces what he calls the *imparative* method, "the effort at learning from the other and the attitude of allowing our own convictions to be fecundated by the insights of the other."¹¹ As distinct from the *comparative* method, which privileges dialectics and argumentative discourse, the *imparative* method of diatopical hermeneutics focuses on the praxis of dialogue in the existential encounter. Panikkar is explicit on this point: "it is only in doing, the praxis, that diatopical hermeneutics functions."¹²

In order to appreciate the *imparative* method of diatopical hermeneutics, it is necessary to be aware of Panikkar's distinctions between *mythos*, *logos* and symbol. These foundational categories effectively operate as three distinct yet interrelated means of intersubjective

¹⁰ "We do not assume here any hermeneutic circle. We create that circle through the existential encounter." "What is Comparative Philosophy Comparing?" 132.

¹¹ Panikkar develops this notion of *imparative* method, elsewhere called dialogical philosophy, in "Aporias in the Contemporary Philosophy of Religion," in *Man and World* 13:3-4 (1980), 370ff.; and "What is Comparative Philosophy Comparing?" 127ff.

¹² "What is Comparative Philosophy Comparing?" 132-134.

communication and modes of discourse.¹³ They are not divisions within consciousness, but distinctive ways in which consciousness understands or engages with the phenomenal world.¹⁴ Panikkar explains with reference to his distinction between *mythos* and its interpretation (*logos*):

A living myth does not allow for interpretation because it needs no intermediary.

The hermeneutic of a myth is no longer the myth, but its logos. Myth is precisely the horizon over against which any hermeneutic is possible. Myth is that which we take for granted, that which we do not question; and it is unquestioned because, de facto, it is not seen as questionable. The myth is transparent like the light, and the mythical story--mythologumenon--is only the form, the garment in which the myth happens to be expressed, enwrapped, illumined.¹⁵

¹³ Panikkar provides a succinct account of his notions of *mythos*, *logos* and symbol in his introduction to *Myth, Faith and Hermeneutics*, 2-16. David Kreiger suggests that these are equivalent to three modes or "levels of discourse" which he terms boundary (or proclamative) discourse, argumentative (or logical) discourse and disclosive (or symbolic) discourse. *The New Universalism: Foundations for a Global Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 62-68.

¹⁴ Conference participant, Roger Rapp, states: "Mythos and Logos are not compartments of consciousness or mind. Consciousness has no such divisions. . . . Consciousness is dynamically engaged with the world and there are a limited number of fundamental patterns that consciousness can assume. When symbolically engaged, we can talk about consciousness as Mythos; and when conceptually engaged, we can talk about consciousness as Logos. . . . At its core, consciousness-related-to-world is symbol in action." Private Correspondence 6th March 2002.

¹⁵ *Myth, Faith and Hermeneutics*, 4.

The most important mythical stories are those that tell of a particular tradition's origins.

Mircea Eliade viewed cosmogonic myths--stories of tribal origins--as the most significant feature in the identity-formation of primal cultures.¹⁶ They are no less important for cultures and religions, ancient and modern, today. What Panikkar adds to this is the view that the very power of myth is founded in its unquestionableness. How then is the myth communicated? The myth may be narrated in story or parable, or otherwise transmitted through symbol and ritual, but the moment we begin to explain or interpret the myth we have already converted it into an object of thought (*logos*). Mythic discourse precedes this subject-object dichotomy and, in so doing, highlights the primacy of experience over

interpretation.¹⁷ The pervasive power of myth is in its ability to capture the heart rather than the mind which it does by revealing itself from the transcendent horizon of mystery.

Every culture and religion has a mythic foundation, a set of taken-for granted truths about reality, which constitutes that tradition's horizon or lifeworld. The meeting of religions and cultures is often an unsatisfactory experience precisely because

¹⁶ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York & London: Harcourt, Brace & World, 1959).

¹⁷ See "The Supreme Experience: The Ways of East and West," in *Myth, Faith and Hermeneutics*, 291-317.

there is a clash of myths, each with its own universalist claims.¹⁸

When Panikkar speaks of the "myth of pluralism," he is locating pluralism within this mythic realm. "Pluralism," he states, "is indeed a myth in the most rigorous sense: an ever-elusive horizon in which we situate things in order to be conscious of them without ever converting the horizon into an object."¹⁹ He is the first to agree that pluralism cannot be logically deduced from pure reasoning since, in the meeting of religions and cultures, we often find ourselves confronted with "mutually exclusive and respectively contradictory ultimate systems."²⁰ Because we are dealing with such radically different horizons, languages and worldviews, ordinary interpretative procedures of historical hermeneutics and dialectics are not equal to the task. In this situation, diatopical hermeneutics turns to the symbol as its primary category for truth, meaning and communication. Unlike the *mythos*, which stands behind a community's beliefs in an unquestioning manner, or the *logos*, which subjects its beliefs to the narrow rules of argumentative discourse, the symbol moves between these two worlds of meaning

¹⁸ Universalist claims are especially true of western cultures and the monotheistic religious traditions.

¹⁹ Panikkar, "The Myth of Pluralism: The Tower of Babel—A Meditation on Non-Violence," *Cross-Currents* 29:2 (Summer 1979), 203; originally presented as a public lecture for the "Panikkar Symposium" at the University of Santa Barbara in 1977; hereafter, "The Myth of Pluralism." Elsewhere, Panikkar states that "pluralism does not stem from the *logos* but from the *mythos*." *Myth, Faith and Hermeneutics*, 102.

²⁰ Panikkar, "The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion of a Cosmic Confidence in Reality?" *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. L. Swidler (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987), 125.

linking subject to object, *mythos* to *logos*, darkness to light, understanding to interpretation, and faith to belief. In Panikkar's words:

What expresses belief, what carries the dynamism of belief—that conscious passage from *mythos* to *logos*—is not the concept but the symbol. Symbol here does not mean an epistemic sign, but an *ontomythical* reality that is precisely in the symbolizing. . . . The symbol is neither a merely objective entity in the world (the thing 'over there'), nor is it a purely subjective entity in the mind (in us 'over here'). There is no symbol that is not in and for a subject, and there is equally no symbol without a specific content claiming objectivity.

The symbol encompasses and constitutively links the two poles of the real: the object and the subject.²¹

In his own definition of hermeneutics, Panikkar focuses on the communicative and redemptive power of symbols. The task of hermeneutics is one of "restoring symbols to life and eventually of letting new symbols emerge." Symbols run the risk of becoming mere signs and, thereby, losing their *ontomythical* power. This occurs when, for example, a religion is reduced to a set of doctrinal beliefs; or when a language becomes, as we say, a "dead language" without a living relationship with a community of speakers. It can also occur when the power of the word is reduced to a mathematical formula or a technical term which is precise in meaning but unable to

²¹ *Myth, Faith and Hermeneutics*, 6f.

express a more primordial truth. The poetic word is, for Panikkar, an example of the symbol: it is rooted in the lifeworld of a particular people, place and culture while also being open to transformative, even transcendent, meaning.²² In this sense, the symbol always has more to tell us yet.²³

Symbols are both bounded and open. Symbol systems are also at very heart or living cultures and religions.

We have seen that it is only in the praxis that diatopical hermeneutics functions. This is because diatopical hermeneutics is primarily concerned with symbols, and symbols do not exist in the abstract realm of ideas severed from the hearts and minds of those who experience their power for truth and meaning. However, unlike myths which refuse critique--since to critique the myth is to destroy it--, symbols are able to take on new and extended meanings in the context of communicative praxis and even ideological challenge. When this occurs, we have what the philosopher Susan Langer calls a "symbolic transformation of experiences" which, she adds, "may illumine questions of life and consciousness, instead of obscuring them as traditional 'scientific methods' have done."²⁴

²² See, for example, Panikkar's monumental work, *The Vedic Experience: Mantramajari* (Pondicherry: All India Book, 1977).

²³ On symbol, see Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas University Press, 1976), 45-69.

²⁴ Susan Langer also states: "Symbolization is the essential act of mind; and mind takes in more than what is commonly called thought. . . . Symbolization is pre-rationative, but not pre-rational. It is the starting point of all intellection in the human sense." *Philosophy in a New Key*, 3rd ed. (Cambridge & London: Harvard University Press, 1957), 44, 25, 41f.

Symbolic discourse moves between what the mind thinks (*logos*) and the heart believes (*mythos*) without being the prisoner of either.

In this context, Panikkar makes a seminal distinction between faith and belief. He has long maintained that faith is a "constitutive human dimension" coterminous with all people, cultures and religions.²⁵ One does not have faith in doctrines, concepts or other 'things,' but in "the ever inexhaustible mystery, beyond the reach of objective knowledge."²⁶ Faith is that human dimension that corresponds to myth. In other words, faith is not the privilege of the few but the "primal anthropological act." Not that there is such a thing as "pure faith," since faith is always mediated through symbolic expressions and specific beliefs which embody faith in a particular tradition.²⁷ However, authentic, human belief is not represented by the *logos* but by the symbol, that "vehicle by which human consciousness passes from *mythos* to *logos*."²⁸ At a third level, belief is mediated through doctrines, ideologies, rituals and practices. There can be no effective discourse at this third level unless there is a shared symbol system, a commonly held set of beliefs and values that unite believers within a tradition--or across traditions. It is this latter challenge which diatopical hermeneutics squarely faces through its focus on the necessity of symbolic

²⁵ See, for example, Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue*, 1st ed. (New York: Paulist Press, 1978), 1-23.

²⁶ *Myth, Faith and Hermeneutics*, 6.

²⁷ Faith cannot be equated with belief, but faith always needs a belief to be faith. Belief is not faith, but it must convey faith. A disembodied faith is not faith." *The Intra-religious Dialogue*, 18.

²⁸ *Myth, Faith & Hermeneutics*, 5.

discourse--or what Panikkar also calls "dialogical dialogue."

What needs to be clear at this point is that diatopical hermeneutics, through its focus on the symbolic transformation of experiences, is the very antipathy of the kind of value-free neutrality that is the ideal of scientific and phenomenological methods of understanding associated with dialectical discourse.²⁹ Nor can diatopical hermeneutics be based on prior rules of interpretation since this would be to assume an already-existing hermeneutic circle with its agreed criteria as to what constitutes truth, value and right judgment. Clearly, in cases of intercultural and interreligious understanding, no such hermeneutic circle can be presumed. In this sense, diatopical hermeneutics cannot be universal; its interpretative procedures and rules of engagement must emerge from the dialogue itself.³⁰ How then, and on what basis, does the dialogical dialogue proceed?

Dialogical Dialogue

The method in this third moment [i.e. diatopical hermeneutics] is a peculiar dialogical dialogue, the dia-logos piercing the logos in order to reach that dialogical, translogical realm of the heart (according to most traditions), allowing for the emergence of a myth in which we may commune, and which will ultimately allow under-standing

²⁹ Panikkar argues that when it comes to interreligious and intercultural understanding, the phenomenological epoché procedure is "psychologically impractical, phenomenologically inappropriate, philosophically defective, theologically weak and religiously barren." *The Intra- Religious Dialogue*, 43ff.

³⁰ "What is Comparative Philosophy Comparing?" 133.

(standing under the same horizon of intelligibility).³¹

Dialogical dialogue begins with the assumption that the other is also an original source of human understanding and that, at some level, persons who enter the dialogue have a capacity to communicate their unique experiences and understandings to each other. In Panikkar's terms, "radical otherness" does not eradicate what he terms "radical relativity" or the primordial interconnection of all human traditions.³² Dialogical dialogue is necessarily a risk or adventure in which participants seek to establish a common ground or circle of meaning in which this primordial sense of human relatedness will be a catalyst for intersubjective communication. It can proceed only on the basis of a certain trust in the "other *qua* other"--and even a kind of "cosmic confidence" in the unfolding of reality itself.³³ But it should not--indeed cannot--assume a single vantage point or higher view outside the traditions themselves. The ground for understanding needs to be created in the space between the traditions through the praxis of dialogue.³⁴

³¹ *Myth, Faith and Hermeneutics*, 9.

³² In recent decades, Panikkar had developed the "radical relativity" and interconnection of all religions and cultures with reference to the "cosmotheandric principle" which states: "the divine, the human and the earthly--however we may prefer to call them--are the three irreducible dimensions which constitute the real." *The Cosmotheandric Experience* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), 60.

³³ Panikkar now refers to this as "human cosmic trust" or "cosmotheandric confidence." See his *Invisible Harmony* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 174ff.

³⁴ Expanding this notion, Panikkar states: "Dialogical dialogue, which differs from the dialectical one, stands on the assumption that nobody has access to the

Although Panikkar develops the notion of dialogical dialogue with more particular focus on interreligious encounter, the fundamental principles can be equally applied to intercultural dialogue. I mention this because he conceives dialogical dialogue in terms of seeking a "new revelatory experience"³⁵ which may seem to imply an overtly religious connotation. However, for Panikkar, revelation is the uncovering of any living symbol which discloses the 'whole,' connecting us to something 'beyond,' to transcendence or to any ultimate human horizon.³⁶ As we have seen, faith is a universal human activity that expresses itself in particular beliefs. In turn, these may be explicated in religious or cultural terms--with or without explicit reference to sacred or secular realities.³⁷ I will return to this question with reference to Panikkar's notion of "homeomorphic equivalence." For the moment, I am claiming only that dialogical dialogue, as Panikkar conceives it, may be

universal horizon of human experience, and that only by not postulating the rules of the encounter from a single side can Man proceed towards a deeper and more universal understanding of himself and thus come closer to his own realization." *The Intra-religious Dialogue*, 91.

³⁵ "Some Words instead of a Response," 195.

³⁶ Panikkar's notion of revelation is similar to Paul Ricoeur's "areligious notion of revelation" except that Panikkar does not emphasise Ricoeur's distinction between "truths of faith" and "truths of reason" which accounts for a sharper distinction in Ricoeur between "religious" and "areligious" revelation. See Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation* (London: SPCK, 1981), 97ff.

³⁷ Panikkar does not see secular and sacred realities in opposition to each other. He proposes the notion of "sacred secularity," the process by which contemporary 'secular' consciousness sacralizes the world, matter, space and time. For example, *Worship and Secular Man* (London: Darton, Longman & Todd, 1977).

applied to both intercultural and interreligious hermeneutics.

The "new revelatory experience" of which Panikkar speaks is the goal of diatopical hermeneutics. Dialogical dialogue is the suggested method for achieving it. This kind of dialogue is first of all distinguished from the dialectical dialogue of argumentative discourse.

Dialogue seeks truth by trusting the other, just as dialectics pursues truth by trusting the order of things, the value of reason and weighty arguments. Dialectics is the optimism of reason; dialogue is the optimism of the heart. Dialectics believes it can approach truth by relying on the objective consistency of ideas. Dialogue believes it can advance along the way to truth by relying on the subjective consistency of the dialogical partners. Dialogue does not seek primarily to be *duo-logue*, a duet of two *logoi*, which would still be dialectical; but a *dia-logos*, a piercing of the *logos* to attain a truth that transcends it.³⁸

There are certain ground rules or indispensable prerequisites for dialogical dialogue.

These include a deep human honesty, intellectual openness and a willingness to forego prejudice in the search for truth while maintaining "profound loyalty towards one's own tradition."³⁹ In fact, the starting point for dialogical dialogue is the internal or *intrapersonal* dialogue by which one

³⁸ *Myth, Faith and Hermeneutics*, 243.

³⁹ Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, 2nd rev. ed. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1981), 35.

consciously and critically appropriates one's own tradition. Without this deep understanding of and commitment to one's own tradition, there are simply no grounds for the dialogical dialogue to proceed. Second, one needs a deep commitment and desire to understand another tradition which means being open to a new experience of truth since "one cannot really understand the views of another if one does not share them."⁴⁰ This is not to assume an uncritical approach to the other tradition so much as a willingness to set aside premature judgments which arise from prejudice and ignorance, the twin enemies of truth and understanding.

The external or *inter*-personal dialogue will focus on the mutual testimonies of those involved in the dialogue keeping in mind that "what the other bears is not a critique of my ideas but witness to his own experience, which then enters our dialogue, flows with it and awaits a new fecundation."⁴¹ These notions of testimony and witness highlight the fact that dialogical dialogue is primarily the meeting of persons; the aim is "convergence of hearts, not just coalescence of minds."⁴² Consequently, it is the experience of

existential dialogue itself which is all important. In the encounter, each participant attempts to think in and with the symbols of both traditions so that there is a symbolic transformation of experiences. Both partners are encouraged to "cross over" to the other tradition and then "cross back again" to their own. In so doing, they mutually integrate their testimonies "within a larger horizon, a new myth."⁴³ This is rightly called a conversion experience.

Not only does each begin to understand the other according to the other's selfunderstanding, but there is growth and dynamism in the manner that each tradition understands itself.⁴⁴ Dialogical dialogue challenges once and for all the notion that religions or cultures are closed and unchanging systems.

Inter-personal encounter is always followed by *intra*-personal dialogue (or soliloquy) in which the participants seek to integrate their new experiences and insights into previously held beliefs. Dialogue with oneself is as important as dialogue with the other. This will also require the search for a language capable of expressing the "new revelatory experience" while remaining faithful to the truth of each tradition. In fact,

⁴⁰ Panikkar, "Verstehen als Überzeugstein," in *Neue Anthropologie*, H. G. Gadamer and P. Vogler, eds., *Philosophische Anthropologie*, Vol. 7 (Stuttgart: Thieme, 1975), 137. The practical application of this principle is explained elsewhere by Panikkar with reference to Hindu and Christian understandings of each other: "A Christian will never fully understand Hinduism if he is not, in one way or another converted to Hinduism. Nor will a Hind ever fully understand Christianity unless he, in one way or another, becomes a Christian." *The Unknown Christ of Hinduism*, 43.

⁴¹ Myth, Faith and Hermeneutics, 244.

⁴² *Invisible Harmony*, 173f.. Panikkar adds that "there is always place for diversity of opinions and multiplicity of mental schemes of intelligibility."

⁴³ Myth, Faith and Hermeneutics, 244.

⁴⁴ Growth is a primary category for Panikkar's understanding of religions, cultures and reality itself: "The physical theory of an expanding universe may furnish a fair image of what happens in the ontological realm as well." This translates into the cosmotheandric vision: "In a word, there is real growth in Man, in the World and, I would also add, in God, at least inasmuch as neither immutability nor change are categories of the divine." "Growth in Comparative Religion," in *The Intra-Religious Dialogue*, 70f.

Panikkar speaks of the need for allowing a "primordial language" to emerge from the dialogue itself. Such a language is not a "universal language"; nor can it be artificially created.

The primordial language is hidden in our respective languages not as *a* language, of course, but as language. In the effort of communicating with one another--at the beginning without proper understanding, then slowly by dispelling false imaginations and misconceptions--we forge a common language, we reach a mutual comprehension, we cross boundaries.⁴⁵

Of course, new understandings and interpretations, let alone a new language, will need to be tested with respect to both traditions. *Intra*-personal dialogue again becomes *interpersonal* encounter. The process is cyclical, ongoing, dynamic. Even where agreement is reached, it is important to be conscious of the finite and limited reality of all interpretations which remain open and provisional especially in relation to further insights which will emerge from ongoing dialogical dialogue.⁴⁶ However, we have already moved beyond the dialogue to its interpretation. It is therefore time to consider Panikkar's third contribution to

⁴⁵ "What is Comparative Philosophy Comparing?" 132. Panikkar says that he derives his notion of "primordial language" from the *apauruseya* insight of the Vedas. The claim here is that there is no (human) authorship. The language of the Vedas is, in this understanding, an "ultimate language." There is no need for authors or other interpreters. Elsewhere, and on a more practical level, Panikkar says that "each encounter creates a new language." *Invisible Harmony*, 172.

⁴⁶ "Aporias in the Comparative Philosophy of Religion," 373-375; "What is Comparative Philosophy Comparing?" 127-129.

intercultural philosophy, namely, his notion of homeomorphic equivalence which is the essential feature of all diatopical interpretations.

Homeomorphic Equivalence

Homology does not mean that two notions are analogous, that is, partially the same and partially different, since this implies that both share in a 'tertium quid' that provides the basis for the analogy. Homology means rather that the notions play equivalent roles, that they occupy homologous spaces within their respective systems. Homology is perhaps a kind of existential-functional analogy. . . . Homeomorphism . . . represents a functional equivalence discovered through a topological transformation.⁴⁷

Despite the radical difference separating religions and cultures, diatopical hermeneutics creates a space of mutuality in which communication and understanding emerge. The method by which this is done is the dialogical dialogue, a particular form of encounter which refuses to treat religious or cultural beliefs as mere signs, seeing them rather as living symbols of a more primordial religious or cultural experience. Diatopical hermeneutics assumes that one is able to enter into and experience the symbolic world of the other and, on the basis of such experience, integrate it into one's own tradition. One

learns to think and understand on the basis of the symbol systems of more than one

⁴⁷ *The Intra-Religious Dialogue*, 33 & xxii.

tradition. Symbols, we recall, are both bounded and open. Their interpretation is never exhausted. And yet they are concrete, always tied to a particular world, religion or culture. The question to be asked is how a person is able to think different symbols together. The notions of homology and homeomorphic equivalence are designed to respond to this challenge.

To begin, Panikkar searches for a strategy that comes from the "imparative" versus the "comparative" method. While it may be possible to compare two aspects of thought within a single intellectual horizon--such as western notions of freedom and democracy or eastern ideas of *karma* and duty--, Panikkar claims this is not a valid method for diatopical hermeneutics which needs to interpret across religious and cultural boundaries.

This critique is especially directed towards philosophies and theologies that assume their own 'objective' or 'confessional' stance to be the higher viewpoint by which all other systems of thought can be judged. He calls this "intellectual colonialism" which is a "continuation of the western syndrome" with its "thirst for universality."⁴⁸ Consequently, diatopical hermeneutics refuses to enter this "deadly game of domination by comparison."⁴⁹ Any interpretation must adhere to the golden rule of hermeneutics, namely, that "the interpreted thing can recognize itself in the interpretation."⁵⁰ This is

⁴⁸ Invisible Harmony, 147ff.

⁴⁹ "Aporias in the Contemporary Philosophy of Religion," 372.

⁵⁰ The Intra-Religious Dialogue, 30.

nowhere more important than when we seek to interpret the beliefs or symbols of those who live within a different horizon of meaning to our own.

The notion of homology is introduced precisely to counter the strategy of making facile comparisons of concepts, beliefs or symbols in one tradition with those of another.

I want to suggest this notion (of homology) as the correlation between points of two different systems so that a point in one system corresponds to a point in the other.

The method does not imply that one system is better (logically, morally or whatever) than the other, nor that the two points are interchangeable: You cannot, as it were, transplant a point from one system to the other. The method only discovers homologous correlations.⁵¹

Homeomorphic equivalence (literally, 'similar forms') suggests there may be a "correlation of functions" between specific beliefs in distinct religions or cultures. If so, the correlation cannot be imposed from outside but needs to be discovered from within through what is called a "topological transformation." This is the method that Panikkar attempts to follow in his work *The Unknown Christ of Hinduism*. Christian belief in Christ and the Vedanta Hindu understanding of Isvara are notably distinct, we might say incomparable. Nonetheless, certain correlations emerge *once* both Christ

⁵¹ The Intra-Religious Dialogue, 33.

and Isvara are interpreted according to their respective functions within their own traditions: Christ's role as the one and only mediator between God and the world is not without meaning for the Vedanta Hindu who would call this Isvara, but understand it differently according to different conceptions of a personal creator God (Yahweh) and the impersonal non-creator Brahman.⁵² For Panikkar, the homeomorphic equivalence of Christ and Isvara keeps alive the differences between the traditions while also permitting points of encounter. The tension between faith and belief translates into the tension between similarity and difference.

In *The Intra-Religious Dialogue*, Panikkar makes a bold assertion that impacts on his conception of homeomorphic or functional equivalence. He states that "each religion represents the whole for that particular group and in a certain way 'is' the religion of the other group only in a different topological form."⁵³ Although admitting that such a view may sound "too optimistic," it provides insight into the basis upon which homologous correlations can be made. Although religions and cultures are profoundly unique, they may represent transformations of a more primordial experience that make each tradition a dimension of the other. If this is the case, then diatopical hermeneutics not only uncovers hidden meanings within another religious or cultural system; it also discovers hidden or repressed meanings within one's own. Panikkar gives the example

of the Greek and Christian conceptions of the *logos* which appear conceptually distinct, even contradictory. The former is a semi-divine, created principle of rationality in the universe; the latter, a fully divine, non-created power in the world. However, once these two symbols are thought through together "the former had to offer a certain affinity to the new meaning that would be enhanced once it was assumed."⁵⁴ In this way, there is a coalescence of symbols within both traditions. Accordingly, the notion of homeomorphic equivalence not only recognizes points of encounter; it equally suggests a process of "mutual fecundation."⁵⁵ It has an eschatological role to play. Religions and cultures continue to intertwine historically and existentially so that self-understandings and symbols are in a constant process of mutual influence and growth.

In more recent writings, Panikkar has shown how the failure to seek out homeomorphic equivalents can result in the imposition of one set of cultural values on minority or less powerful cultures on the misapprehension that such values are universal. Panikkar shows how the concept of

⁵² See especially, *The Unknown Christ of Hinduism*, 147ff.

⁵³ *The Intra-Religious Dialogue*, xxiif.

⁵⁴ *The Intra-Religious Dialogue*, 61f.

⁵⁵ In *Private Correspondence* (6th March 2002), Roger Rapp cautions against an approach that would subsume mutual fecundation under the notion of homeomorphic equivalence which, he states, "is just a minor subset of dialogical dialogue and mutual fecundation." He adds that "only symbols, and not concepts, can exhibit homeomorphic equivalence." For these reasons, I agree that it would be valuable to develop the notion of mutual fecundation independently of its relationship to homeomorphic equivalence. Nonetheless, all that is being claimed here is that Panikkar's notion of homology needs to be understood in terms of its relationship to mutual fecundation.

Human Rights as expressed in the United Nations Declaration is very much a western construct.⁵⁶ Within this western world, human rights are considered the ultimate foundation of a just and humane society. Nonetheless, this vision of human rights is based on several assumptions that all cultures do not share. These include the following: there is a universal human nature common to all people which can be known through reason; the individual human person is autonomous and quite separate from society and the cosmos; a non-hierarchical, democratic, republican social order is the best way to guarantee human freedoms. Admitting that such values may be well and good (for some), they are clearly not the values held by all. In particular, Panikkar points out that the first concern of Indian cultures is not individual human rights but *dharmic* or cosmic order. Without going as far as to suggest that *Dharma* is the Indian homeomorphic equivalent of Western human rights, he says we need to start with reflection on *Dharma* if there is to be genuine intercultural understanding. Whereas *Dharma* represents "right order" which includes the notion of justice, it is more concerned with "the order of the entire reality." An Indian vision would also want to introduce notions such as hierarchy, *karma*, kinship, human responsibility and cosmic duty. In other words, as Panikkar proposes, "the discourse on 'Human Rights' would take on an altogether different character" on the basis of intercultural hermeneutics.

⁵⁶ "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?" in *Invisible Harmony*, 109-133.

At this point it needs to be reiterated that the discovery of functional similarities between religions and cultures can only arise from the praxis of dialogical dialogue. It is only here that "topological transformations" can occur and interpretations tested with respect to their accuracy in each tradition. Such interpretations do not claim universal objectivity, but neither are they to be dismissed as expressions of subjective bias. With regard to the former, it should now be clear that "no culture, tradition, ideology or religion can today speak for the whole of humankind."⁵⁷ With regard to the latter, it should also be evident that there is no human truth that divorced from the person or community that holds it. Moreover, because we are dealing with symbolic discourse, the discovery of homeomorphic equivalence is actually a moment of revelation or enlightenment in which the encounter between different religious or cultural worlds reaches a new stage of being.

Not only is their growth in human consciousness, says Panikkar, but "the whole universe expands."⁵⁸

Some Kind of Response

Panikkar raises to new heights the importance of the other and the other's selfunderstanding in the human quest for truth, meaning and communicative praxis. By distinguishing three modes of discourse--*mythos*, *logos* and symbol--, he provides a hermeneutical framework in which one's own truth and the truth of the other may be

⁵⁷ *Invisible Harmony*, 113.

⁵⁸ *The Intra-Religious Dialogue*, 70.

brought under a mutual horizon of understanding. Diatopical hermeneutics privileges the notion of truth as manifestation. It highlights the importance of testimony, participative knowledge, symbolic discourse and the power of tradition on human consciousness and identity. Dialogical dialogue is the 'method' which Panikkar introduces to incorporate, rather than exclude, these processes in intersubjective communication. If successful, symbolic transformation of experiences, new understanding, and enlightened praxis will ensue. Panikkar's project aims for nothing less than a new revelatory consciousness leading to cosmotheandric solidarity across the world's distinctive cultural and religious traditions. Such a project demands some kind of response, evaluation or critique if only because its promised fruits are so urgently needed in the wake of social, political, economic, cultural and religious divisions currently being played out on the world stage.

The major critique of Panikkar's diatopical model is its explicit trust in the creative power of human traditions to be self-correcting. It will be argued he gives insufficient attention to the irrational, pathological and evil forces hidden within people's languages, myths and symbols. Moreover, such forces will distort communication and impact negatively on understanding. It will also be suggested that, for all the emphasis on the radical difference between the self and the other, there is an overconfidence in the universal connectedness of history evidenced by the notion of some primordial language

underpinning such diverse human traditions. Certainly, such critiques need to be taken seriously. And they may point to Panikkar's need to further develop dialogical strategies that will aid the unmasking of forces that distort communication, freedom and rationality.⁵⁹

However, it is a mistake to assume that Panikkar's diatopical model is opposed to the demands of reason--which he states always has the "veto power"--or to any method that will assist mutual critique and overturn misunderstanding.⁶⁰ Panikkar's discourse is directed towards another level of meaning without which human traditions will be caught in the endless cycle of power relationships, ideological discord and inevitable misunderstandings. This is the level of meaning that reason alone cannot provide--certainly not if we accept there is a radical differentiation of human experience and intelligibility across cultures and religions. Let us recall that Panikkar's significant contribution to this discussion is the absence of shared meaning which makes a new kind of

⁵⁹ Elsewhere I have suggested that Panikkar's hermeneutical procedures are most closely aligned with the "existential phenomenological hermeneutics" of Heidegger and Gadamer. Also called a "hermeneutics of retrieval," it requires the complementarity of Ricoeur's "hermeneutics of suspicion" with its extra attention to method and critique. See Gerard Hall, Raimon Panikkar's *Hermeneutics of Religious Pluralism* (Ann Arbor: UMI, 1994), 299f.

⁶⁰ In this context, it is worth noting that emancipative projects from Freudian psycho-analysis to Habermas' ideal speech communication require communicative praxis with attention to the dysfunctional and liberative power of symbols and belief systems. Such strategies are quite in keeping with the demands of dialogical dialogue and in accord with Panikkar's diatopical hermeneutics.

dialogue and a different type of hermeneutics necessary. This can only come about through the praxis of dialogue which, in turn, requires attention to the communicative possibilities of symbols. Without some kind of trust in the other and some form of optimism in the human spirit (or in God, Being, Truth, Non-being, Transcendence or Life itself), the other must remain the unknown stranger.

Nonetheless, the subtlety of Panikkar's thought should not be underestimated. This is evident, for example, in his notions of homology, functional equivalence and topological transformation. It is only in the actual praxis of dialogue among specific traditions that similarities and differences can be explored at the deepest level. The danger here is to assume the supremacy of the logos without first entering into symbolic and mythic engagement--and without commitment to personal transformation. Diatopical hermeneutics represents a radical departure from the narrower focus of rationalist hermeneutics normally practised in the universities which too readily assumes that truth is located within a single intellectual tradition.

Panikkar's diatopical hermeneutics provides an original if provocative solution to the postmodern challenge of uncovering "what is questionable and what is genuine in self and other, while opening self to other and allowing other to remain other."⁶¹ This is made possible through his uncovering the truth-power of symbolic discourse. For this to

occur, dialectical strategies are inadequate. Diatopical hermeneutics tells us that dialogical strategies are required lest human conflicts, which appear to have no solution when viewed from the perspective of a single horizon or worldview, are opened up to previously unknown resolutions. People and human traditions, whether religious or secular, are capable of growth and change--especially through their mutual sharing with, receiving from and critiquing of themselves and the other in dialogue. This remains Panikkar's primary insight which he offers to all traditions including those of the academy. It remains for another occasion to develop the ontological foundations upon which his diatopical hermeneutics is based.⁶²

⁶¹ David Klemm, "Toward a Rhetoric of Postmodern Theology," in *Journal of the American Academy of Religion* 55:3 (1987), 456.

⁶² Panikkar provides much of this in *The Cosmotheandric Experience*. See also his forthcoming *The Rhythm of Being*, originally presented as "The Trinity and Atheism," *The Gifford Memorial Lectures*, University of Edinburgh, April-May, 1989.

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL SER HUMANO

Una lectura teológica desde el pensamiento de Raimon Panikkar¹

José Luis Meza Rueda²

Resumen:

La intuición cosmoteándrica panikkariana nos permite comprender que la realidad tiene una dimensión divina, una humana y una cósmica constituidas en una *perichôrêsis*. Como el hombre es parte de la realidad cosmoteándrica (Meza, 2009), no escapa a esta tridimensionalidad y, por tanto, posee una *dimensión humana* que habilita, igualmente, su dimensión política. Así las cosas, este trabajo expone la implicación de lo humano en la realidad personal del hombre, esto es, su relación con el otro como *altera pars mei*, condición que le permite construir comunidad (*homo polis*), reconocer la

diferencia y salvarse con el otro. A la luz del pensamiento de Panikkar, dejamos claro que lo inmanente tiene un vínculo estrecho con lo trascendente, la justicia no está divorciada de la justificación, el *otro* es camino para llegar al *Otro* y lo secular también puede ser sagrado. De esta forma, estamos restableciendo una visión integradora de lo político como dimensión constitutiva del ser humano.

Abstract:

Panikkar's cosmotheandric intuition allows us to understand that reality has a divine dimension, a human one and a cosmic one, all of them constituted in a *perichôrêsis*. Human being does not escape from this tridimensionality because it is a part of the cosmotheandric reality (Meza, 2009); therefore, its human part enables its political dimension. So, this article shows the human aspect implication in man's personal reality: its relation with the other as an *altera pars mei*. This condition allows to construct community (*homo polis*), to recognize the difference and to save its-self with the other.

¹ Artículo derivado de la investigación doctoral "La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana", defendida en agosto de 2009.

² Doctor en Teología y Magíster en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Docencia de la Universidad De La Salle. Especialista en Educación Sexual de la FUM. Especialista en Desarrollo Humano y Social del Instituto Pío X de Madrid (España). Licenciado en Ciencias Religiosas de la Universidad De La Salle. Profesor e investigador de la Universidad De La Salle y la Universidad Javeriana.

In the light of Panikkar's thought, we can affirm the immanent aspect has a link with the transcendent one, justice is not divorced from justification, the other is a way to find God, and the secular can indeed be sacred. Thus, we are proposing an integrated vision of politics as essential dimension of human being.

Palabras clave:

Homo politicus, dimensión política del hombre, teología política, teología de la ciudad, Raimon Panikkar.

Key-words:

Homo politicus, man's political dimension, political theology, theology of the city, Raimon Panikkar.

PRESUPUESTO: EL OTRO ES UN ALTER, NO ALIUS NI ALIUD

El ser humano, gracias a la conciencia, descubre al *otro*, sin olvidar a Dios y al mundo. Sin embargo, Panikkar (2006, 76 y 145) nos hace caer en cuenta que, cuando decimos "otro", hay una diferencia entre *aliud* ("lo otro", como si se tratase de una cosa), *alius* ("el otro", como alguien extraño) y *alter* ("el otro" como "una parte de mí").

AdemLa antropología bíblica ha hecho innumerables desarrollos a partir de aquellas narrativas de las escrituras judeo-cristianas que nos permiten comprender la noción de *alter* versus *alius/aliud*. En el Génesis, leemos aquel relato en donde Yahvéh dice: "No es bueno que el hombre esté solo" (2,18), y el

hombre exclama: "Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne" (2,23). También, en el relato de Caín y Abel, vemos al primero respondiendo a Yahvéh después de matar a su hermano: "No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?" (4,9).

Resulta interesante cómo el texto sagrado nos da qué pensar acerca del significado del *otro* como *altera pars mei*³ y, además, como un *alius* al cual se puede ultimar pasando por alto el lazo de sangre que los une.

Según Ruíz de la Peña (1988, 35), Gn 2,18-20 insinúa que para ejercer de hecho una interlocución trascendente, el hombre precisa de un interlocutor inmanente. Para ser efectivamente el *tú* de Dios, Adán necesita un *tú* hermano, un ser que le sea a la vez semejante y diferente. La relación hombre-Dios no es un intimismo; antes bien se vuelca sobre el otro hombre. Así también podríamos entender la exclamación del salmista: "¿Qué es el hombre para que Dios se acuerde de él?" (Sal 8,5).

Efectivamente, nos dice Ruíz de la Peña (1993, 74), *el hombre es el ser de quien Dios se acuerda*, la realidad imborramente anclada en la memoria divina. De ahí que la

³ "... L'altro vuol dire l'altera pars mia, l'altra parte di quello di cui sono cosciente. In tutte le lingue che conosco l'alter non vuol dire 'l'altro', lo straniero (straniero significa strano, strano per noi, naturalmente). In certo senso l'altro non esiste. E finché non scopriamo che l'altro è una proiezione, spesso del nostro egoismo, e lo trattiamo semplicemente come uno straniero, un essere strano, un 'altro' in senso moderno, non riusciremo a risolvere il problema" (Panikkar, Cacciari y Touadi, 2007, 10).

tarea de la antropología cristiana se reduzca, a fin de cuentas, a algo tan simple como esto: proclamar que no puede haber memoria de Dios sin memoria del hombre, y que nadie puede acordarse de sí mismo sin recordar a su hermano. Esto es de una claridad meridiana para toda la teología cristiana, como bien lo expresa *Gaudium et spes* (n. 24).

Dentro de esta temática, pero guardando la diferencia diatópica, Panikkar (1999d, 148) trae a colación el relato de la *Brihadāranyaka Upanishad*, I,4,1-3:

En el inicio estaba el *ātman* solo. Este *ātman* tenía forma de hombre. Observando su entorno, no vio nada [una traducción más exacta diría: “vio la nada”] excepto a él mismo. Dijo entonces al comienzo: “Yo soy”. De aquí salió el nombre “yo”. Y todavía hoy, cuando un hombre habla, dice para empezar: “Soy yo”, y después añade cualquier otra cosa que deba decir. Al comienzo, en esta soledad perfecta, sólo hay el yo.

El texto sigue diciendo: “Se espantó, tuvo miedo. Y aún hoy cuando uno está solo tiene miedo. Y entonces pensó en su interior: “¿De qué tengo miedo si no existe nada excepto yo mismo?” Entonces su miedo desapareció. Porque ¿de qué podía tener miedo? El miedo siempre surge de un segundo.

No encontró alegría; y aún hoy quien está solo no encuentra alegría. Por eso deseó un segundo. Llegó a ser tan grande como un varón y una mujer abrazados íntimamente. Este *ātman* se dividió en dos. Entonces surgieron marido y mujer. Y esa es la razón por la cual Yājñavalkya decía a menudo que cada uno de nosotros es como la mitad de un garbanzo, y ésa es la razón por la cual este vacío masculino es llenado por la mujer. Se unió a ella, y de aquí nacieron todos los seres humanos.

Aquí podemos recalcar que el miedo viene de estar solo, completamente solo. Algo parecido leemos en el Génesis acerca de Adán, cuando no encontró entre los seres de la naturaleza una compañía adecuada. Podemos imaginar su tristeza. Dios comprende su situación (“No es bueno que el hombre esté solo”) y “saca” de él a aquélla que será su compañía. Es aquí en donde se da el gran movimiento de la alteridad: “Yo soy, tú eres.” Adán exclama: “¡Ésta sí que es de mi propia carne y de mis propios huesos!”. El texto sentencia: “Por eso el hombre deja a su padre y a su madre para unirse a su esposa, y los dos llegan a ser como una sola persona.”

El yo lleva al tú cuando este yo se descubre sin alegría. Sin embargo, aparece nuevamente el miedo cuando hemos negado al *otro* que es parte de mí. Esta es una de las tensiones antropológicas que sigue vigente: estar-*con* o estar-*sin* el otro, ser *en* y *por* el otro o ser en el más puro individualismo.

Panikkar (2006, 76) señala que por causa del *mythos* del individualismo occidental moderno, muchos idiomas europeos no distinguen entre dos palabras latinas *alius-a-ud* y *alter-a-um* (*ali-terus*), traducidas ambas como “otro”. Si el “otro” hombre es un extranjero (*alius*), un “otro”, hemos de resignarnos a lo que hemos dicho sobre la imposibilidad de conocer al “otro” como “otro”. Si el otro hombre es “mi” prójimo, otro (*alter*), entonces “yo puedo conocer al otro como a la otra parte de mí mismo y complemento de mi autoconocimiento”.

Esto nos daría la clave para comprender lo que está escrito en Mt 22,39: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, es decir, como tu *mismo yo* y no como *otro yo*, como lo sugiere *Gaudium et spes* (n. 27): “El Concilio inculca respeto al hombre, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como ‘otro yo’, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente.” Aquí hay una diferencia no tan sutil con lo que hemos dicho antes, porque establece una diferencia ontológica que se traduce subrepticamente en un individualismo, aquel que estamos viviendo bajo el estandarte de la modernidad.

Por consiguiente, si el otro es concebido como *alius*, un “otro-yo”, la distancia entre los hombres se hace abismal y prima la desconfianza. Así queda expresado por el texto de Gn 4,9, que cobra una actualidad innegable para nuestros días. Más todavía, ese *alius* se convierte en un *homo homini lupus*, al decir de nuestro autor:

Existe una pérdida de confianza en Dios, puesto que la idea de Dios ha degenerado frecuentemente en un *Deus ex machina*. Occidente se ha confiado a la “pura razón” y no puede confiar en ningún “otro”, que a lo sumo sería igual a nosotros y por lo tanto carente de una autoridad superior a la nuestra. El prójimo ya no es visto como una revelación o como un ángel (bueno o malo), sino más bien como un extranjero, un extraño, a veces un enemigo, o en el mejor de los casos un competidor. Entre el *homo homini deus* y *homo homini lupus* se produce en la cultura occidental una ruptura profunda aunque gradual [...]. La desconfianza en el otro (*lupus*) siempre ha conducido a la pérdida de la confianza en nosotros mismos. El motivo es sencillo: la desconfianza es mutua y contagiosa.

No puedo creer que yo sea el único cordero y todos los demás sean lobos (Panikkar, 2006, 27)⁴.

Para hacer una paráfrasis a nuestro autor, el *alter* no es un *alius* y mucho menos un *aliud*; el otro como *altera pars mei* no es el otro como “extranjero” ni lo otro como algo “extraño”. El otro como *alter* es un sujeto de amor y de conocimiento. Haber tratado al otro como lo otro, haberlo cosificado sin permitirle un lugar en su-yo, ha sido una de los grandes fallos del hombre. Desde el momento en que el otro se vuelve el *tú*, todo cambia. La conciencia del otro como *alter* y no simplemente como lo otro, lo convierte en igual, en un compañero, su sujeto (y no un objeto), una fuente de conocimiento, un principio de iniciativas.

Esto, exclusivamente, es lo que me permite escuchar al otro, ser conocido por él, y no sólo conocerle. No puede haber auténtico pluralismo hasta que el otro no sea descubierto. Quiero decir el otro (*alter*), como fuente de (yo) comprensión y no solamente como término (*aliud*) de inteligibilidad (Panikkar, 1990, 47).

La tensión existente entre *alter* y *aliud* nos aboca al debate actual entre sujeto (subjetividad) y objeto (objetividad), fenomenología y metafísica, humanización y cosificación de la persona. Salir avante supone un cuestionamiento serio respecto del otro; más aún, implica una “transformación

⁴ En este mismo sentido sentencia *Gaudium et spes*, y como cosa curiosa lo hace desde la perspectiva del otro como *yo-mismo* (Jesucristo-mismo) y no como *otro-yo*: “En nuestra época principalmente, urge la obligación de acercarnos a todos y de servirlos con eficacia cuando llegue el caso [...] recordando la palabra del Señor: *Cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis* (Mt 25, 40).” (n. 27).

heroica” que nos lleva a comprender que *el problema del otro es nuestro problema*⁵. Por eso, el otro como *alter* nos exige un amor que conoce y un conocimiento que ama:

Muy distinta es la visión si mediante el conocimiento amante y el amor cognoscente descubrimos al otro no como un *aliud* (un extranjero), sino como un *alter* (un compañero). En otras palabras, si somos capaces de ver al otro no como un *él/ella* sino como un *tú*, el tú de nuestro yo, entonces la relación es humana. El tú no es un *él/ella* ni un yo, el tú es el *tú* del yo, del yo (verdadero) que es el yo del tú. La relación no entra en la dialéctica de la no contradicción, más bien va más allá del simple *logos* (sin destruirlo) para establecer una conexión con el fluido *mythos* que se va formando a medida que se desarrolla el diálogo mismo. El tú no es ni el yo ni el no-yo. Pero para descubrir el *tú* el yo debe amar al *tú*, y, viceversa, el tú hará posible el descubrimiento amando al yo y siendo amado por él (Panikkar, 2006, 145).

El otro como *alius*, incluso como *homo lupus*, demanda seguridad sobre la base de la *fuerza* (política, física, económica, militar, religiosa, etc.). El otro como *aliud* nos pide *certeza*, una certeza que se ancla en una necesidad epistemológica. En cambio, ver al otro como *alter* se basa en la *confianza* en la naturaleza humana. Panikkar (2006, 128) afirma que la búsqueda de la fuerza está motivada por nuestros miedos, la certeza por nuestras dudas y la confianza por nuestra fe.

⁵ “Il problema dell’altro richiede una trasformazione eroica di cui siamo tutti corresponsabili [...]. La trasformazione radicale, eroica, implica che il problema dell’altro sia il nostro problema. Non è questione di trattare l’altro un po’meglio, è un atteggiamento completamente diverso che nasce dalla consapevolezza che l’altro fa parte di me” (Panikkar, Cacciari y Touadi, 2007, 21).

Esto último legitima el que en la actualidad se esté hablando de la teología de la alteridad o, al menos de que la alteridad⁶ sea una categoría incuestionable de la antropología teológica.

Al respecto, podemos recordar que K. Rahner (2007, 523) afirma enfáticamente que “el hombre sólo llega realmente a sí mismo en una genuina autorrealización, si osa entregarse de manera radical al otro”. Al hacerlo, aprehende el sentido primero y primordial cuando decimos “Dios”. La expresión “Dios es amor” está a flor de labios pero –más que una frase de cajón– tal “idea”⁷ se convierte en un horizonte y garantía de ese amor, porque Dios es Trinidad, es comunión, es relación.

⁶ En los tiempos actuales, a la luz de la filosofía y la teología judías, ha tomado una enorme importancia la categoría *alteridad* por su invitación al reconocimiento y la responsabilidad hacia el otro, y la necesidad de configurar una nueva relación comunitaria con sus implicaciones políticas y sociales. La bibliografía es extensa en este sentido. A manera de ilustración: Lévinas (1993), *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*; Ídem., “Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad”; Ricoeur (1990), *Soi-même comme un autre*; Derrida (1989), *La escritura y la diferencia*; Sudar (1966), *El rostro del pobre*; Agamben (2002), *La comunità che viene*; Gabilondo, *La vuelta del otro: diferencia, identidad y alteridad*; Corres (1997), *Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia*.

⁷ Greshake (1998, 342) dice: “Desde tiempo inmemorial la idea que el ser humano se forma de sí mismo se viene asociando con la que se forma de Dios. Ya por los años doscientos el escritor latino Minucio Félix afirmaba: ‘No se puede conocer la esencia del hombre, si antes no se ha escudriñado a conciencia la esencia de Dios’. Y recientemente Emil Brunner subraya el valor permanente en cada cultura del dicho ‘Dime qué Dios tienes y te diré qué clase de hombre eres’.”

Si bien la socialidad es un dato registrable fenomenológicamente, también lo son los modos a través de los cuales el hombre se relaciona con los otros. En uno de ellos tiene cabida el amor cognoscente, condición por la cual el otro se hace *alter*, posibilitando la construcción de comunidad. La comunidad interpersonal no es una superestructura, sino “un elemento constitutivo del ser personal” (Ruiz de la Peña, 1988, 206), como lo es la relación con Dios. La comunidad es mediadora de la persona, permite su emergimiento.

“El *nosotros* que une al *yo* y al *tú* constituye a su vez al *yo* y al *tú* [...] El *yo* y el *tú* no emergen en su ser constitutivo sino al interior de un *nosotros* antecedente” (Walgrave, 1984, 454). La alteridad, de acuerdo con M. Neusch (1985, 88), permite al ser humano acceder a su *yo* más auténtico⁸. Además, es camino obligado para acercarse al *advenimiento del Reino*.⁹

Sin embargo, no podemos negar que todas estas ideas requieren un polo a tierra que –a nuestro modo de ver– se encuentran en la teología política. Aquel que se presenta como el *homo lupus* de Panikkar, al que debemos considerar un *alter*, nos desafía a “*aprender a amar al enemigo*”. El mandato de

amar al enemigo obliga a desmontar esas imágenes enemigas y a superar los miedos y agresiones engendrados por ellas:

Quando el *miedo al enemigo* se convierte en consejero político, la paz comienza a correr peligros no sólo externos sino internos. La lealtad de los ciudadanos al gobierno elegido por ellos no se logra entonces mediante el cumplimiento de las tareas de gobierno, sino con la difusión del miedo a los enemigos del Estado o a los que son presentados como tales. Y eso trae consigo la difusión de la intranquilidad psíquica y de la desconfianza pública (Moltmann, 1987, 146).

Debemos ser conscientes de que el amor al prójimo prohíbe todo uso directo de la violencia, lo mismo que toda conducta política basada en el esquema “amigo-enemigo”. Más aún, no está dentro de su lógica llegar a la violencia revolucionaria, aunque el hombre se sienta obligado a ello por amor de otro y parezca que no exista otra alternativa para abolir una situación intolerable de desigualdad o injusticia.

A este respecto, nos sumamos al cuestionamiento que hace Metz (Congar et al., 1979, 182; Metz, 2007, 169-170) a la violencia revolucionaria que pasa por alto la premisa “el mensaje de Jesús es inconciliable con cualquier clase de violencia” y señala de pacifistas las palabras del Evangelio: “Si te pegan en la mejilla derecha, ofrece también la izquierda” (Lc 6,29). Tal violencia se pregunta buscando su propia autojustificación: “¿Y qué pasa cuando veo que le pegan a otro en la mejilla derecha? ¿Tengo que quedarme de espectador y dejar que lo golpeen también en la mejilla izquierda?” En otras palabras, “¿puedo entender lo que dice Jesús como norma ético-social de mi responsabilidad para

⁸ Panikkar (2006, 88) dirá que el otro es necesario para descubrirnos (en nuestros mitos, pensamientos, creencias).

⁹ “Cuando yo descubra al ateo en mí, y al hindú y al cristiano, cuando yo considere a mi hermano como a (otro) mí-mismo y cuando el otro no se sienta enajenado en mí, entonces nos acercaremos al Reino. Mientras eso no ocurra, debemos profundizar y discernir” (Panikkar, 2005a, 248).

con los demás? ¿No habría más bien que asumir y entender el amor cristiano como la voluntad incondicional y desinteresada, como la decisión inmovible por la justicia y la libertad para los demás?”

Estas preguntas encierran un movimiento hacia el otro que parece loable y justo aunque se recurra a la violencia pero, si recordamos a E. Bloch cuando dice que “por cada diez revoluciones hay mil guerras”, rápidamente caemos en cuenta de que este camino pierde toda legitimidad, y no es una alternativa razonable.

De esta forma, la teología política demuele los pilares de la teoría moral que sustentan algunos tipos de acción violenta bajo la denominación que sea, por ejemplo, la llamada “guerra justa”, que ha sido permitida por la Iglesia porque protege el poder establecido “querido por Dios”. Además, junto con el discurso de la alteridad de la antropología teológica cristiana y la propuesta de nuestro autor sobre el diálogo intercultural (*diálogo dialógico*), nos desafía a buscar otros argumentos y otros cursos de acción que promuevan la armonía entre las partes que están en juego (personas, instituciones, naciones, pueblos, tribus, etc.).

TESIS: EL SER HUMANO ESTÁ LLAMADO A SER HOMO POLITICUS.

Lo expuesto allana el camino para presentar una de las categorías panikkarianas más apasionantes. En el pensamiento antropológico de Panikkar es imposible escindir lo político de lo religioso; antes bien,

los dos elementos forman una relación a-dual que permiten su comprensión e implicación. La intensidad de esta propuesta disuena con la tímida presentación que hace la antropología teológica cristiana, que en el mejor de los casos ha delegado este asunto a la *teología política* (Panikkar, 1999b, 149; Metz, 1971b, 99), de la cual poco retoma para integrarla a su contenido. De hecho, aún es extraño encontrar algún desarrollo sistemático sobre el tema en la antropología teológica cristiana, tal vez, por la disociación entre religión y política, entre “teología trascendente y teología política”.¹⁰

A continuación haremos un recorrido por la idea panikkariana acerca de lo político, que sabe relacionarse con la política y la *polis* para llegar a lo que él denomina la *metapolítica* como clave de integración entre lo religioso y lo político.

Panikkar (1999b, 63) dice que la *política* puede ser definida como el conjunto de principios, símbolos, medios y actos mediante los cuales el hombre aspira al bien común de la *polis*. “La política es verdaderamente el arte de vivir la plenitud del ser humano [...] El *zoōn politikon* de Aristóteles quiere decir que el hombre no es hombre sin política.” (Ibíd., 23).

¹⁰ La ausencia de la reflexión política en la antropología teológica tal vez se deba a la “exclusión” que señalaba el mismo K. Rahner: “Por eso no acierto a comprender que una teología trascendente y una teología política hayan de excluirse o sustituirse mutuamente: pues precisamente la proposición de que el hombre es un ser social –motivo por el cual debe cultivar su teología como teología política– es por sí misma una proposición trascendente y debe fundamentarse transcendentemente. De lo contrario, en el día de mañana dejará ya de ser válida; e incluso podría ya hoy ser rechazada” (Rahner, 1971, 96).

Lo *político* es la dimensión humana que permite que la actividad política del hombre sea un acto plenamente humano, una actividad humana, un “lugar” de *virtud*.¹¹ O bien, sería el campo conceptual de la actividad política del hombre. Y la *polis*, de acuerdo con su sentido griego, es ese pequeño mundo en el que la persona alcanza su salvación. Ahondemos sobre esto.

Panikkar se inspira en la filosofía griega, especialmente en Aristóteles, para liberar la política de una idea técnico-procedimental, que llega a definirla como “el arte y la ciencia de regir los asuntos públicos y también el saber vivir en la esfera de lo público –siendo el hombre por naturaleza, un animal político según la conocida frase de Aristóteles: ὁ ἄνθρωπος φύσει ζῶον” (Ibid., 73).

De esta manera, la política va más allá de un quehacer funcionalista que busca metas cortoplacistas. La política tiene una meta clara: la convivialidad, la vida feliz, la plenitud del ser humano (Cfr. Ibid., 133). No consiste en una simple búsqueda de medios (como frecuentemente se nos quiere hacer creer), sino en la búsqueda o incluso el

descubrimiento de fines que nos hacen encontrar los medios pertinentes para realizarlos.

La *polis* es el lugar de encuentro de los hombres, en su ejercicio político, que buscan el bien común. “Este bien común está definido como la realización de la plenitud humana en la vida de la ciudad. Siendo la ciudad el símbolo de la vida vivida en sociedad” (Panikkar, 1983, 45; López de la Osa, 1989, 387). El bien común se alcanza mediante la *praxis*. Panikkar (1999b, 76) dirá que mediante ésta se realiza lo que se denomina el εὖ ζῆν, “la buena vida”, que quiere decir “la vida bella y feliz”. Sin embargo, no se puede alcanzar esta buena vida más que en la ciudad: es τὸ πολιτικὸν ἄγαθον, “el bien político”. La ciudad no es un lugar neutro donde el hombre se mueve; pertenece a la naturaleza misma del hombre: es su espacio propio. No hay hombre sin espacio, y el espacio humano, a la vez corporal y cósmico, es un espacio urbano, político: es la *polis*. El hombre es (también) *polis*.

De esta manera Panikkar recupera aquella idea de la Grecia clásica que concibe la *polis*, “la ciudad”, como un microcosmos, un pequeño mundo en el que la persona humana se encaminaba hacia su realización al convertirse en (otro) microcosmos. El hombre y la ciudad simbolizaban el cosmos, toda la realidad.¹²

¹¹ “Ἀρετή, ‘virtud’, es una noción fundamental de lo político. Desde Platón, la antigüedad ha reconocido que la virtud política por excelencia es la *sôfrosynê* junto con la justicia, la *dikaïosynê*, es el saber ser hombre, y como el hombre se realiza solamente en la *polis*, es la virtud política básica. Todo se sostiene. La política no es una especialidad que pueda aislarse de la vida. Tenemos aquí, como algo propio del pensamiento clásico, una correlación entre el hombre, la ciudad y el cosmos. Los tres estados de la sociedad (militar, comercial e intelectual) corresponden las tres fuerzas o facultades del alma: τὸ θυμοειδές, τὸ φιλοχρήματον, τὸ φιλομαθές; ‘el valor’, ‘el amor a las cosas’ y ‘el amor al conocimiento’” (Panikkar, 1999b, 74).

¹² “Para el estoicismo, la perfección humana no se alcanza en la *polis*, ‘la ciudad’, sino en la μεγαλοπολις, ‘la gran ciudad’ de la humanidad. Es significativo que se haya conservado la nomenclatura. La *polis* es siempre

El microcosmos que era la ciudad (intermediario entre el cosmos personal y el macrocosmos) tenía también sus dioses y sus espíritus. *Res publica magna et verte publica quae di atque homines continentur*, dice Séneca (*De otio*, IV, 1) ('la auténtica república y auténticamente pública [es] la que a la vez encierra los dioses y los hombres') (Ibíd., 70).

Por eso, tan importante como los lazos de sangre, estaban los lazos hacia la *polis*, que constituían al hombre en ciudadano, garantía para llegar a la plenitud humana. En una palabra, "la ciudad no es un hecho sociológico; también es una realidad teológica y forma parte integrante de una cosmología".¹³ La *polis* o la *tribu*¹⁴, si se quiere, es una realidad cosmoteándrica en donde confluye lo divino, lo humano y lo cósmico.

La *polis* no es *polis* si no tiene sus dioses. El hombre no alcanza la salvación, la plenitud humana como persona –la persona no es

el centro de referencia. Y bien entendido, *megalópolis* no quiere decir la monstruosidad de las grandes aglomeraciones 'urbanas' de hoy día, sino la 'familia humana'. Los dioses están presentes en esta *megalópolis* como lo estaban en la *polis*. El mundo se ha convertido en la casa común de los hombres y de los dioses: *mundus quasi communis deorum atque hominum domus*, dice Cicerón" (Panikkar, 1999b, 80).

¹³ "La concepción griega se basa en una nueva antropología, en una visión antropológica y no sólo cósmica del hombre. Se reconoce a las otras ciudades el *derecho* a existir, lo que va mucho más allá de aceptar el *hecho* de tolerarlas. Se acepta la otra ciudad porque se acepta el hombre, y el hombre es *polis*" (Panikkar, 1999b, 70).

¹⁴ "La *tribu*, para empezar, es más primordial que el concepto de pueblo. La noción de tribu no es solamente étnica. La visión tribal tiene una raíz mucho más profunda. La tribu no es una entidad estrictamente biológica como la familia, ni puramente política como el Estado; es eminentemente histórica, telúrica, también ctónica" (Panikkar, 1999a, 465).

individuo, sino persona—, si no se realiza en la *polis*, políticamente: o sea, en el teatro, en el arte, en la danza, en la convivialidad, en toda la vida política de la tribu [...]. La idea profunda es que no hay posibilidad de realizarse sin *polis* [...]. No se puede pensar que el hombre logre realizarse sin una configuración social, personal, de tribu, de *polis*. Este hecho pertenece a la salvación del ser humano (Panikkar, 1994, 32).

Así las cosas, la *polis* no se confunde con el *Estado*. Panikkar señala tres diferencias fundamentales apoyado en la idea griega:

- Primera, la *polis* está abierta a lo trascendente, tiene sus dioses y sus oráculos, sus espacios de libertad. Los dioses también son ciudadanos. Dios no es *lo trascendente* a secas. Su divinidad reside en su presencia. Todo esto es impensable en el Estado contemporáneo, que se encuentra incómodo en relación con lo sagrado aunque tolera los cultos tradicionales. Para el Estado, es mejor señalar un espacio "sagrado" en donde habitan los dioses –si es que existen– y un espacio "profano" en donde habita lo humano.

- La segunda diferencia reside en el hecho de que la *polis* es una institución a escala humana, mientras que el Estado actúa a una escala más vasta. En la *polis* son necesarias las relaciones humanas; no así en el Estado. Éste no está ligado al espacio, mientras que la *polis* no está situada en un espacio neutro sino en un espacio humano y terrestre, cercano a lo que actualmente se denomina bio-región. En el Estado, el espacio ya no es una categoría humana: se ha convertido en un concepto físico moderno. Por el contrario, los miembros de la *polis* son

inseparables de sus relaciones concretas con la tierra que es la suya, su terruño.

- La tercera diferencia está referida a las instituciones. La ciudad comprende un conjunto de instituciones ontónicas que no están necesariamente centralizadas. Pensamos aquí en los clanes, las familias y las castas. La ciudad es un organismo humano. Cada miembro tiene su *ontonomía*. La *polis* está formada por un conjunto de instituciones cuya cohesión está asegurada por un hecho que se percibe como natural. Subsiste gracias a un *mito*. El Estado es una institución de instituciones cuya cohesión está asegurada por una organización. Subsiste gracias a su poder.

En este sentido, Panikkar tampoco confunde Estado con *nación* aunque guarden una relación. “La nación funciona como una persona, y como ella posee una identidad cultural que hace posible la realización de sus habitantes; no ahoga lo metapolítico” (Panikkar, 1999b, 159-162). La nación integra un conjunto humano más vasto:

Diría, apoyándome en la sabiduría cristalizada en las propias palabras, que, como su nombre lo indica, una *nación* es ante todo un hecho natural. Los “nativos” forman una nación. En general se le llama un pueblo. Forma la *etnia*, τὸ ἔθνος, *gens*, raza, clan (de *gignere*, ‘engendrar’). Cuando un pueblo adquiere una conciencia cultural y por lo tanto política, se tiene una nación. Una nación es un pueblo organizado. Cada nación constituye sociedades más o menos generales y duraderas para fines determinados. Hoy en día se denomina *Estado* a la organización política de las naciones (Ibíd., 104).

Sin el ánimo de agotar este filón de pensamiento, vemos claramente en la idea de

polis una reiteración de lo *humanum* y de la interdependencia como condición de salvación. La *polis* es un *hecho existencial* (Panikkar, 1999b, 40) más que una abstracción; es un espacio donde ocurre una interrelación humana que no olvida ni lo divino ni lo cósmico. La *polis* sabe que necesita de los otros *ad intra* y *ad extra* porque no se concibe como Estado soberano “cuya tolerancia hacia los demás limita (con cortesía o por la fuerza) la supremacía” (Panikkar, 1999b, 133). La *polis* vive dentro de sí y hacia los demás la solidaridad porque *Esse est coesse*, “Ser es estar juntos”, clave para proseguir con una teología de la ciudad.

Si duda, lo anterior cobra actualidad en nuestros días. La ciudad se ha constituido en un “fenómeno humano” sobre el cual se ha volcado la teología. El hombre es su origen, razón, actor, “producto” y víctima. Las dinámicas que confluyen en la *polis* son bastante complejas: explosión demográfica y la consecuente densidad de población, el cruce de mentalidades premodernas, modernas y posmodernas, el desarrollo y función de los sujetos sociales, la expansión de las comunicaciones y su constitución como red abierta y global, la movilidad y desplazamiento interno y externos, la fuerza del mercado y del consumo, las formas de participación ciudadana, el desarrollo de las estructuras económicas, sociales y culturales, las redes simbólicas que se tejen y los imaginarios urbanos que las generan.

Todo esto no puede ser percibido como un obstáculo para que la gracia divina actúe. Antes bien, en términos cristianos, debe considerarse como oportunidad y desafío

para re-pensar los procesos de evangelización.

Por eso, resulta inevitable pensar en una *teología de la ciudad*¹⁵, línea de reflexión promovida por J. Comblin (1968) y otros teólogos hace cuatro décadas como respuesta necesaria a los “signos de los tiempos” y al tiempo de los signos. A este respecto, Comblin, además de proponer unos principios del método teológico, establece una estrecha relación entre la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres, el papel de la Iglesia y el camino para lograr la ciudad de Dios.

Esto nos lleva a pensar que la teología no puede negar el hecho irreversible de la *polis* porque sin duda ésta es un lugar de salvación. Mejor aún, la historia de la salvación ha comenzado en un jardín, pasó por un desierto y culmina en la ciudad. La visión de “la tierra nueva y el cielo nuevo” (Ap 21,1) tendrá lugar en la *polis*.

¹⁵ Al lado de Comblin (1968), también podemos citar las obras de J. Ellul (1970), *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*, y de H. Cox (1968), *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. A su vez, Morin (1990, 362-395) sintetiza el debate sobre la ciudad en la Biblia analizando a estos tres autores. Todos éstos son intentos por comprender la evangelización del hombre moderno, urbano y secular, que parten desde perspectivas y experiencias diversas, tradiciones espirituales incluso contrapuestas. También se pueden consultar con provecho los artículos de Breneman (1989), “Las ciudades del mundo bíblico”; Storniolo (1990), “A cidade e sua torre. Bênção ou castigo”; Bertelloni (1997, 22-34), “La ciudad: ¿Espacio territorial o modo de convivencia? Reflexiones sobre las causas de las ciudades”; Libanio (1998, 113-126), “La Iglesia en la ciudad”; Eckholt y Silva (1999), *Ciudad y humanismo: El desafío de convivir en la aldea global*.

SINTESIS: ALCANZAR Y VIVIR LA METAPOLÍTICA.

En su libro *El espíritu de la política*, Panikkar (1999b, 81-107) hace un interesante recorrido por la historia de Occidente, para evidenciar la escisión que fue dándose entre lo religioso y lo político, aunque en un principio no fuera así. El *zoôn politikon* de Aristóteles también quiere significar que “la política pertenece a la religión y la religión a la política y los dioses son los dioses de la ciudad” (Ibíd., 23).

Panikkar está convencido de que la fractura entre la política y la religión nace en el cristianismo¹⁶, en el momento en que éste advierte que la vida humana plena no puede realizarse en un sistema político injusto y piensa que la salvación y la felicidad humana son de otro orden. Este momento podría identificarse con el giro constantiniano y el inicio mismo de la cristiandad. Ya en aquel entonces la justificación no se identifica con la justicia. La dicotomía total vendrá con San Agustín quien teoriza sobre las dos ciudades: la *civitas Dei* y la *civitas hominum*.

[...] Se ha establecido una escisión entre lo político y lo religioso: la convivialidad humana es un sostén y un beneficio, pero secundario y

¹⁶ Rossi (1990, 60) apunta al respecto: “La scissione fra politica e religione nasce con il cristianesimo, che avverte come una vita umana piena non possa realizzarsi in un sistema politico ingiusto e teorizza che la salvezza e la felicità umana sono di un altro ordine: la giustificazione non si identifica con la giustizia. La dicotomia diventerà totale con Agostino, che teorizzerà le due città, e rivelerà il suo volto distruttivo con l'impero cristiano, quando l'ordine politico sarà lasciato ai tecnici e la civitas hominis abbandonata al suo destino di corruzione”.

accidental porque (el orden de) la ciudad ha perdido sus dioses, y la verdadera *eudaimonia* es la otra ciudad, la *beatitudo*, la perfección del hombre en la *dikaiosynê*, entendida aquí como la justificación divina. Es otra beatitud, ¡y muy superior!

[...] Hay pues dos *polis*, la *civitas Dei* ('la ciudad de Dios') hacia la cual se dirigen los cristianos, y la *civitas hominum* ('la ciudad de los hombres') concebida según una visión más o menos maniquea.

[...] De ahora en adelante, el lugar de la salvación no será la ciudad sino la Iglesia. Representa el lugar de la peregrinación hacia la *civitas Dei*. En tanto que esta "congregación" vive de un ideal puramente escatológico y permanece subterránea, los campos están separados; pero ¿qué sucederá cuando el arca de la salvación se convierta en la sociedad civil? (Panikkar, 1999b, 85).

Dos ciudades, dos órdenes, dos metas que riñen entre sí. El dualismo hace de las suyas y señala aquello que es propio de lo inmanente (imperfecto) y lo trascendente (perfecto). Lo de "aquí" no es ni un asomo de lo de "allá" y, aunque la vida se desgasta "acá" la esperanza está "allá". Al parecer, la justicia poco y nada tiene que ver con la justificación. La *polis* ha sido desacralizada y la *ekklesia* es la "nueva *polis*" sagrada.

El orden político es una consecuencia directa del pecado, decían los padres. La sociedad salvadora es la Iglesia, esa tribu donde el hombre alcanza su salvación [...] La *ἐκκλησία* se convertía en enemiga mortal de la *urbs*. Una visión tal introdujo una dicotomía mortal: se salva el individuo pero se mata la persona (Ibíd., 83).

En este sentido, resulta pertinente la llamada de atención que hace K. Barth, quien comulga bastante bien con la idea panikkariana:

...por esto no se puede hablar de una *diferencia absoluta* entre ciudad e Iglesia, ni entre ciudad y Reino. El Estado y su justicia son una parábola, una analogía, una correlación del Reino, objeto de la fe y la esperanza de la comunidad cristiana. De aquí que la ciudad sea capaz de reflejar indirectamente, como en un espejo, la verdad y realidad del Reino. Por otra parte, la existencia y la justicia del estado están amenazadas, y por eso necesita el estado que le sean incesantemente recordadas las exigencias de la justicia y del Reino que representa (Barth, 1971, 90).

Sin embargo, a pesar de intentos como éste, el tiempo pasa y la escisión aún permanece. No son pocos los que creen que la religión no tiene nada que decirle a la política¹⁷, que la ciudad es un espacio secularizado en donde sólo caben los hombres, y que la justicia es un asunto de esta vida con implicaciones meramente históricas.

Panikkar se resiste a esta manera de entender la política y su separación de la religión, por no decir, "separación de todo". Por eso, su pensamiento crítico le sugiere

¹⁷ Panikkar ilustra esta escisión: "La gran tensión entre los teólogos latinoamericanos de la liberación y las autoridades eclesíásticas romanas podría sintetizarse en lo siguiente: el Vaticano dice a los sacerdotes: 'Predicad y tened presente la *justificación*', y éstos responden que es inseparable de la *justicia*. 'Superad lo político (que sería la justicia) y sumergíos en lo religioso (que sería la justificación)', se les dice, y las comunidades de base responden que les es imposible realizar esta dicotomía" (Panikkar, 1999b, 81).

acuñar el término *metapolítica*¹⁸ para promover la relación *adváitica* entre política y vida (sentido, religión, trascendencia) e ir más allá de un monismo indiferenciado o de un dualismo excluyente.

¿Qué es lo metapolítico? Es el fundamento antropológico de lo político. Esta obra [refiriéndose a su libro *El espíritu de la política*] estudia la relación trascendental entre la política y lo que la sustenta y la funda: el sentido de la vida. Esta relación es trascendental porque es constitutiva de la vida. En cualquier actividad humana yace, como oculto, el misterio de la vida. Lo metapolítico restaña el corte entre la actividad política y el resto de la vida humana. La realidad no es monista ni dualista. Lo metapolítico es el lugar de encuentro entre la actividad política del hombre y su destino final (sea cual fuere el nombre que se le dé); es el punto de intersección del hombre en el todo (Panikkar, 1999b, 11).

De esta manera, podemos ver que lo *metapolítico* no es sinónimo de *transpolítico* o de *superpolítico*. Antes bien, dirá Panikkar (Ibíd., 148), lo metapolítico es lo *humanum* que sostiene lo político, lo que hace que lo político sea una actividad fundamentalmente humana. La experiencia de lo metapolítico conduce a la plenitud de la vida humana, a su

¹⁸ “Hay dimensiones del ser humano que no pertenecen a lo político, pero que le son inseparables. Denomino *metapolítico* a este punto de encuentro entre la dimensión política y el hombre en su totalidad. La historia humana no se reduce a una sucesión de guerras. La actividad política no consiste exclusivamente en un conjunto de maniobras para alcanzar el poder [...]. En la actividad política, el hombre tiene éxito y se realiza o fracasa y se siente frustrado; forja su propio destino al que no puede sustraerse. La política no es una especialidad de los políticos y menos aún de los politólogos. Es el patrimonio del hombre, puesto que es la política lo que nutre la vida del hombre en tanto que es inseparable de lo metapolítico” (Panikkar, 1999b, 14).

armonía con el cosmos y sobre todo con los hombres; es la experiencia de la unidad de la vida, no sólo sin las dicotomías de la vida personal, sino de la vida de los hombres (por lo tanto en la ciudad y de la vida sin más, y en el cosmos, sin excluir la vida).

Lo metapolítico “no puede actualizarse ni por la separación ni por la huida. Es más bien como la levadura gracias a la cual toda la pasta fermenta y se transforma. Es como la dimensión tácita de lo político, su profundidad” (Ibíd., 147)¹⁹. La naturaleza humana no es en parte política y en parte individualista; tampoco es por un lado abierta a la trascendencia y por otro intramundana; está a la vez en una relación no-dualista con lo político y el resto de la realidad. El hombre es una unidad aun cuando debemos reconocer que tiene *varias* dimensiones.

Lo metapolítico sería lo que liga intrínsecamente la actividad política al ser del hombre, o mejor aún, al ser mismo del hombre en tanto que actualizándose por y en la actividad política. Esta dimensión es como el alma profunda de la actividad social del hombre, el elemento que trasciende su intimidad individualista, sin alienarlo.

Si lo pensamos en clave cristiana, viene bien el desarrollo de J. Moltmann (1987, 114) sobre la praxis política, que tiene un impacto

¹⁹ Anteriormente, en la misma obra, Panikkar había dicho: “Ni la huida del mundo ni el activismo mundano salvarán al hombre y al mundo. Es por la actividad metapolítica por lo que el hombre llega a su plenitud (es salvado), al participar de manera única en la edificación del cuerpo cosmoteándrico de la realidad.” (Ibíd., 7)

en diversas dimensiones humanas que de suyo son inseparables, al encontrar su inspiración en la actuación del Mesías:

1- La lucha por la justicia económica contra la explotación del hombre por el hombre.

2- La lucha por los derechos humanos y por la libertad contra la opresión política del hombre por el hombre.

3- La lucha por la solidaridad humana contra la alienación cultural, real y sexual del hombre por el hombre.

4- La lucha por la paz ecológica con la naturaleza contra la destrucción industrial de la naturaleza por el hombre.

5- La lucha por la certeza contra la apatía en la vida personal.

De tal manera están interrelacionadas estas dimensiones –advierte Moltmann– que

...será imposible una justicia económica sin libertad política, y una mejora de las condiciones socioeconómicas sin superar la alienación cultural, y sin una conversión personal de la apatía a la esperanza. Quien no entienda aquí la salvación globalmente en el sentido literal del término y no trate de crear una red de anticipación sanantes en los diversos campos de la desolación, no entenderá la salvación del conjunto (1987, 114).

Nuestro autor insiste:

Lo metapolítico nos abre a esta dimensión profundamente humana. Es el lugar de lo humano donde todo el proyecto político adquiere su alma, un alma que es inmanente a lo político aunque le sea también trascendente. La verdadera inmanencia es siempre el lugar de la

experiencia de la transcendencia. Lo metapolítico no huye hacia la pura transcendencia (Panikkar, 1999b, 170).

Lo metapolítico no se puede entender, como se ha hecho frecuentemente, con la religión: como el conjunto de los medios necesarios para alcanzar el otro mundo. Lo metapolítico no niega la transcendencia sino despierta nuestra conciencia al hacernos ver que para ser plenamente hombres no debemos ni ahogarnos en la actividad política, en este “acá”, ni escaparnos hacia “el más allá”.²⁰ Tampoco es lo uno o lo otro. “Es protestando, rebelándose, transformando, fracasando, e incluso muriendo para mejorar nuestra situación y la de nuestros semejantes, los oprimidos de la tierra, que alcanzaremos plenitud” (Ibíd., 170).

Por consiguiente, el Evangelio adquiere un sentido más profundo cuando dice: “Buscad primero el Reino de Dios y su justicia” (Mt 6,33). Esta frase no sugiere encerrarse en un intimismo, sino lanzarse a “la *praxis* de la justicia en un Reino que es εὐτός, *entre* nosotros, y no sólo *en* o *en medio* de nosotros (Lc 17,21)” (Ibíd., 148). Lo metapolítico es una relación no dualista entre la interioridad y la exterioridad. Lo metapolítico nos permite ver que la verdadera espiritualidad no está desencarnada; al contrario, debe encarnarse

²⁰ “Lo metapolítico da un sentido a la vida de la persona. Pero la vida humana no puede contentarse únicamente con la actividad social o política; ni tampoco con la espera de otro mundo para alcanzar su plenitud. El hombre, hemos dicho, es un ser político, lo político es necesario para su realización, pero lo político no representa más que uno de los aspectos del ser humano” (Panikkar, 1999b, 168-169).

o, en otras palabras, humanizarse.²¹ Igualmente, nos muestra que toda acción humana se refleja en el destino último del hombre. “El fracaso terreno es fracaso celeste. *Así en el cielo como en la tierra*. La responsabilidad del hombre es poco menos que infinita, por el hecho mismo de que la dignidad humana es fin en sí misma” (Panikkar, 1993, 179).

Los cristianos tenemos el misterio de la encarnación, símbolo por excelencia de la realidad cosmoteándrica y, en consecuencia, de todo lo que quiere decir Panikkar con lo metapolítico. Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, actúa en la historia pero sin quedarse en ella; está comprometido con el otro, especialmente con los más débiles, para darles una esperanza que es presente y futura.

Si lo metapolítico se presenta como la armonía no-dualista entre política y religión, entonces, “el hombre alcanza su salvación no al desinteresarse de su cuerpo y de la *polis*, al abandonarlos o incluso despreciarlos, sino integrando todos los fragmentos de su ser” (Panikkar, 1999b, 177). Este debe leerse a nivel “personal”, es decir, pensando tanto en el “sujeto individual” como en el “sujeto colectivo” (aunque así no lo dijese Panikkar); o mejor, pensando en la persona y en la *polis*

²¹ La percepción panikkariana de la profundidad de la dimensión política no se agota en ninguna técnica ni en ninguna realización concreta. Tiene una parte espiritual. Lo metapolítico tiene un carácter místico. Es la experiencia de que el hombre no es sólo historia, por consiguiente política. La realidad posee una dimensión invisible que no está relegada a un después de la vida pero que es trascendente e inmanente a la vida misma (Cfr. Rossi, 1990, 63-64).

(o la nación, que igualmente se comporta como si fuese una persona).

El hombre metapolítico es aquel que ha logrado la integración cosmoteándrica de la realidad. La nación metapolítica es aquella que se ha dado cuenta que sólo puede subsistir en, con y por las otras naciones. Lo metapolítico es una concreción de la interdependencia (*pratītyasamutpāda*):

Lo metapolítico es ese punto de intersección del otro en mí por el cual me doy cuenta de que el desarrollo de mi nación, la realización de su plenitud está en función del bienestar, de la paz y de la armonía de las demás naciones, y también, al mismo tiempo, en función de una realización más íntima y personal en (o por) un “misterio” que nos trasciende. Lo metapolítico se revela a nosotros en la toma de conciencia de que lo político no es autosuficiente, ni siquiera suficiente para resolver los problemas políticos que plantea al hombre (Ibíd., 158).

Por otra parte, si en lo metapolítico confluye presente y futuro, el tiempo histórico (temporalidad) con el tiempo transhistórico (eternidad), entonces, la suerte definitiva del ser humano no es independiente de lo sucedido en el reino de la tierra. Panikkar lo dice drásticamente. “Si su vida [la del hombre] no ha podido desarrollarse, será ‘siempre’ un fracaso. Ciertamente, este reino no es sólo el de la temporalidad, sino el de la *tempiternidad*, sin postular, no obstante, una eternidad posterior” (Panikkar, 1999d, 4000). Dicho de otro modo, el *statu quo* político tiene un relieve directamente religioso, porque se refiere de manera inmediata al *status hominis* definitivo. Por eso, tan seria como la “otra vida” es “esta vida”. No hay segundas

oportunidades porque no hay dos existencias. La tempiternidad, como la metapolítica, nos libera del pensamiento narcotizante de una “vida celeste” que no tiene nada que ver con la “vida terrestre”. La justicia es un avance kairótico de la justificación; la justificación es el futuro hecho presente a través de la justicia.

Durante cierto tiempo, el que no ve ninguna salida a su situación personal se ha mantenido por la esperanza en un futuro, si no para él, al menos para sus hijos o sus nietos [...]. Es aquí donde se inserta lo metapolítico: en la encrucijada entre lo histórico y lo transhistórico, lo individual y lo personal, el orden de la ciudad y la dimensión de identidad, entre lo que los antiguos denominaban la *polis* y el *oikos*, lo público y lo privado (Panikkar, 1999b, 169).

Respecto de esto último, *grosso modo*, podemos encontrar una coincidencia entre la *metapolítica* de Panikkar y la idea escatológica desarrollada por Metz en su teología política. Para Metz (1971a, 265-266), la escatología cristiana no es, por una parte, una escatología puramente presente, en la que toda pasión por el futuro se haya traducido en una actualización de la eternidad en el instante de la decisión individual; tampoco es, por otra parte, una escatología de la expectación puramente pasiva, a la que el mundo y su tiempo se le antoja como una especie de sala de espera prefabricada, en la que tuviéramos que estar sentados, con la mirada perdida, sin interés por nada, y aburridos, hasta tanto que se abra la puerta para entrevistarnos cara a cara con Dios.

Lejos de eso, la escatología cristiana debe comprenderse a sí misma como una escatología productiva y crítica, una

esperanza capaz de transformar el mundo. Metz dice:

En esta orientación hacia el futuro, el hombre no experimenta ya su mundo como un destino impuesto, como una naturaleza que le rodea majestuosamente y que es inviolable, sino como “cantera” de la cual él saca para edificar su propio “mundo nuevo”. El hombre transforma el mundo y lo plasma para que sea escenario de su propia gesticulación histórica. El mundo aparece como un mundo que surge por medio del hombre y de su actividad técnica, y por tanto como un mundo secularizado (Ibíd., 110).

Además, aunque Panikkar es enfático en rechazar la huida del mundo, Metz hace un giro en su comprensión. Metz (Ibíd., 148) considera que las promesas escatológicas tienen al mismo tiempo un efecto de distanciamiento y de compromiso respecto del mundo; nos sitúan obligatoriamente en una relación dialéctica con la historia de la sociedad. Ciertamente, en virtud de su destino escatológico, el cristiano debe huir del mundo; pero esa fuga no consiste en refugiarse en una especie de transmundo artificial, que sería el mundo de ayer, ficticiamente más religioso, más cómodo para nuestro sentimiento religioso. Por tanto,

...no huida del mundo, sino huida con el mundo “hacia adelante”: he ahí el movimiento básico de la evasión ascética del mundo; huida, pues, del mundo que se ha quedado aferrado a lo meramente actual y a lo meramente disponible, del mundo “cuya hora está siempre presente” (Jn 7,6) (Ibíd., 133).

La posición de Metz resulta enriquecida con la de W. Kasper (1971, 224), quien considera al *hombre como ser de la*

esperanza, como *homo viator*²², que está en camino, que espera, sufre, trabaja, sueña y piensa en una realidad mejor, más justa y más verdadera. El hombre se presenta como el ser que no puede conformarse con lo que hay, si realmente ha de ser un hombre libre y humano. En sus utopías el hombre sabe de la alienación de toda la realidad, de la inversión del derecho y de la verdad, del oscurecimiento del sentido. El mismo Kasper agrega:

Por lo demás, la esperanza cristiana sólo es creíble si en vez de destruir utopías políticas las erige y las alienta, si sus testigos toman partido en la praxis por los oprimidos y esclavizados, por los olvidados y desposeídos. Hoy más que nunca no será creíble si se limita a probar una ortodoxia teórica sin mostrarse eficaz y generosa en la ortopraxis concreta. Esto es importante en nuestro actual momento eclesial: la verdad cristiana tiene que ser hecha (Jn 3,21) (Ibíd., 229).

A MANERA DE CONCLUSION

Esta exposición nos permite afirmar que San Agustín no tendría hoy razón: no hay dos

²² La expresión *homo viator* también es usada por Panikkar para enfatizar en la necesidad de vivir en el presente sin olvidar el futuro (tempiternidad): “*Homo viator* significa el camino que se hace, y no viajar a toda velocidad por una carretera hecha ya. Además, tendremos la angustia de no poder llegar a la meta [...]. El hombre es un ser itinerante, *homo viator*, cierto pero no existen carreteras espirituales. Ni los pájaros ni los santos dejan huellas. En el cielo no hay caminos, dice bellamente el *Dhammapada*, y lo repite después San Juan de la Cruz: ‘Ya por aquí no hay camino.’ El hombre es un caminante que sabe, al mismo tiempo, que en cada paso del camino se encuentra previamente *aquello* que hace que el camino sea camino y no una alcantarilla negra que nos conduce hacia un mar ‘glorioso’ cuando ya no estemos –de ahí la queja de Job” (Panikkar, 1999d, 29).

ciudades²³, o al menos, si la tuvo, hoy sería inaceptable. “El *homo religiosus* de nuestros días ya no tiene el deseo de ser ciudadano de dos estados. No se puede servir a dos señores” (Panikkar, 1993, 103). Tampoco estamos diciendo que la situación actual de la *polis* esté satisfaciendo la ciudadanía del hombre (metapolítico). Aquí reside el desafío, la esperanza misma y la suerte de la especie.

Panikkar (Ibíd., 23) está convencido de lo que dijera alguna vez Aristóteles, Platón, Virgilio, Lucrecio: “La plenitud del hombre incluía como plenitud total y personal la política.” La política forma parte de la salvación. Así como sin *polis* no puede existir verdaderamente un ser humano, *sin (meta)política no puede darse su salvación*. “La política ha podido presentarse como la salvación del hombre porque, efectivamente, el hombre debe alcanzar la salvación” (Ibíd., 16).

²³ Si bien es cierto que podemos decir que no existen dos ciudades, sí podemos pensar en la coexistencia de dos comunidades, la civil y la cristiana, que comparten la misma ciudad pero no se igualan entre sí porque ésta última tiene una función particular, como ya lo proponía K. Barth: “Con todo, es totalmente necesario que la Iglesia se mantenga siendo lo que es. No podría resultar nada bueno para la comunidad civil si la cristiana intentara disolverse en el seno del Estado, renunciando a su misión particular: el anuncio de la soberanía de Jesucristo y la esperanza del Reino que viene. Anuncio que la comunidad civil tiene necesidad de oír, porque no puede dar respuesta a las “grandes preguntas” y, porque, en definitiva, no puede afrontar airoosamente la *hybris* humana y el caos consecuente. En lo que a esto respecta no puede menos de reconocer que la palabra y la ciencia última están en otro lugar. Por otra parte es imposible que la comunidad cristiana deje de existir: los hombres no podrían ya oír la voz que proclama, en última instancia, la única esperanza y el socorro último del que tienen absoluta necesidad.” (Barth, 1971, 88)

En una palabra, el hombre no sólo es cuerpo, alma y espíritu sino también es tribu, polis, nación. Esto no desdibuja para nada la realidad cosmoteándrica del hombre, antes bien, la vincula, porque la polis también comparte esa misma realidad. La sabiduría griega considera la polis como una unidad social. La polis no está referida a un mero diseño físico o arquitectónico. Es esencialmente la comunidad que lo habita. La realización del hombre en la polis pertenece por lo tanto a su salvación.

He aquí la novedad y el desafío que nos propone la *metapolítica*. Nos hace alcanzar las profundidades del ser humano sin por ello alienarnos de la realidad. La metapolítica nos permite pensar que otro mundo es posible si y sólo si se da la integración armónica de la realidad. Dios, hombres y naturaleza embarcados en la misma aventura cosmoteándrica, como le gusta decir a nuestro autor. Este cambio comienza desde las pequeñas cosas, aquellas en donde asoma la “nueva inocencia”, actitud que nos permite reconocer al otro y relacionarnos con él sin olvidar que estamos habitados por lo divino y, por tanto, somos una realidad sagrada.²⁴ Allí está la tabla de salvación del mismo hombre.

A este propósito, y para finalizar, Panikkar tiene una deliciosa anécdota que ilustra bastante bien lo que hemos dicho:

El primo de un estudiante mío, en los años en que Kennedy había creado aquello de la fuerza de la paz para enviar ayuda al denominado tercer mundo, fue a realizar una tarea docente a un pueblecito de África. Pero no quería enseñar a los niños nada de lo que sabía, porque lo consideraba un acto de colonialismo. Lo único que aceptó fue dar clases de gimnasia. Un día llegó ante los niños con una caja de caramelos y no sé qué más. Todos los niños esperaban a este joven alto, bueno, grande (los africanos tienen el complejo de no ser blancos). Y el joven americano les dijo: “Mirad aquel árbol de allí, a cien o doscientos metros, yo diré ‘uno, dos y tres’, y os ponéis a correr. El que gane tendrá los premios merecidos.” Los siete u ocho niños que había en el pueblo ya estaban nerviosos. Dijo “uno, dos y tres”, y todos los niños se dieron la mano y corrieron juntos: querían compartir el premio. Su felicidad estaba en la felicidad de todos (Panikkar, 1999b, 207).

²⁴ “...las montañas, el agua, los iconos, y todas las imágenes tradicionales de lo divino son todavía suficientemente ricas como para despertar el sentido de lo sagrado. Pero lo que necesita ser re-sacralizado es la misma vida humana. La vida humana necesita ser vivida plenamente como una realidad más real que lo meramente empírico, es decir, como realidad sagrada. Antes que las manifestaciones de la vida en las acciones y cosas sagradas, la vida misma necesita ser experimentada como sagrada.” (Panikkar, 1999c, 60; Panikkar y Castells, 2002, 200).

ASPETTI INTERCULTURALI E DI PARTNERSHIP NELLE LETTERATURE 'PLURICENTRICHE'

Di Antonella Riem Natale

Attraversare confini, soprattutto interdisciplinari, esplorare geografie e paesaggi mutevoli, varcare soglie interiori e psicologiche, tracciare percorsi in territori 'differenti', come quello australiano e indiano, sono da sempre gli itinerari del mio cercare. Nell'ottica dell'incontro fra Est ed Ovest, ricordo il mio volume monografico *The One Life. Coleridge and Hinduism* (Jaipur: Rawat, 2005), che studia le contaminazioni e intersezioni di codici linguistici e culturali fra Coleridge e l'Oriente, rivelando i notevoli influssi sull'immaginario del poeta delle prime traduzioni dei testi sacri dell'Induismo. Uno studio che insegue, in un universo di messaggi criptici, onirici e visionari, l'intenso desiderio del poeta di ricomporre nell'Uno le molteplici sfaccettature dell'esistenza. Coleridge appare infatti molto prossimo alle tradizioni orientali in particolare dell'induismo, passando per l'idealismo tedesco. Qui il reticolo di influssi, echi e rimandi è smisurato, eppure si percepisce nel contempo un'unità di senso dove le esperienze del "trascendente" sono più facilmente collegabili e comprensibili, in

quanto esperienze di uno stato "meditativo", "analogico", più che logico.

Nella bottega dell'artigiano l'esperienza diretta, l'osservazione sul campo, le azioni, i movimenti, i gesti imitati ed eseguiti con cura e attenzione ampliano la percezione e la capacità di *fare*, così studiare le letterature cosiddette postcoloniali, e soprattutto incontrarne direttamente luoghi, persone, filosofie, spiritualità e visioni del mondo, ha affinato, credo, la mia capacità di ascolto, non soltanto di ritmi e voci apparentemente distanti, ma anche il 'naso' e il gusto per culture e filosofie complesse, piene di echi e rimandi a mondi spesso poco noti o mal interpretati, secondo un'ottica eurocentrica, coloniale e patriarcale. I progetti di ricerca nazionali e internazionali¹ del *Partnership*

1 Il progetto su "Letterature in inglese e Partnership" coinvolge le seguenti strutture e istituzioni: le Università di Udine (Facoltà di Lingue e Scienze della Formazione), Milano, Lecce, Bangalore (India), e il Center for Partnership Studies (CPS, California). Si veda in proposito la pubblicazione degli atti delle recenti conferenze tenute presso l'Università degli Studi di Udine: Antonella Natale Riem & Roberto Albarea, ed. *The Art of Partnership: Essays on Literature, Culture, Language and Education Towards a Cooperative Paradigm* (Udine: Forum, 2003); Antonella Riem Natale Luisa Conti Camaiora & Maria Renata Dolce, ed. *The*

Antonella Riem Natale, Preside Facoltà di Lingue e Letterature Straniere, Università di Udine.

Studies Group da me coordinato vertono sul modello mutuale proposto da Riane Eisler all'interno di epistemologie ecofemministe², collegate all'archetipo della Grande Dea come figura del sacro, presente in alcuni testi delle letterature in inglese, compreso il "canone."³ La definizione della Dea come Grande Madre spesso è considerata un problema dalla critica femminista, perché sembra identificare ancora una volta le donne con le loro funzioni riproduttive. Abbiamo dunque scelto di studiare le manifestazioni della Dea Triuna (Vergine, Amante/Madre, Vecchia Saggia) nelle letterature in inglese e nelle altre letterature 'pluricentriche'. Un approccio metodologico che ci ha portato a ripercorrere il nostro passato archeologico, quando una cultura *ugualitaria*⁴ e di *partnership* (Eisler), adoratrice di una divinità femminile, o androgina, o composita e onniforme, si prendeva cura del mondo. Con le invasioni Indo-europee cominciò un processo di progressiva detronizzazione e degradazione

Goddess Awakened: Partnership Studies in Literatures, Language and Education (Udine: Forum, 2007).

2 Si veda: Kate Rigby, "The Goddess Returns. Ecofeminist Reconfigurations of Gender, Nature and the Sacred," in Devlin-Glass, Frances & McCreddon, Lyn, ed. *Feminist Poetics of the Sacred. Creative Suspicions* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2001), 23-54; Carol Adams, ed. *Ecofeminism and the Sacred* (New York: Continuum, 1993). Si veda inoltre: Antonella Riem Natale & Roberto Albarea, ed. *The Art of Partnership: Essays on Literature, Culture, Language and Education Towards a Cooperative Paradigm* (Udine: Forum, 2003) e *The Goddess Awakened: Partnership Studies in Literatures, Language and Education*, Antonella Natale Riem, Luisa Conti Camaiora & Maria Renata Dolce ed. (Udine: Forum, 2007).

3 Si vedano ad esempio i miei: *Il Seme e l'urna - Il doppio nella letteratura inglese* (Ravenna: Longo, 1990); "The 'Weird Sisters' as Priestesses of the Goddess in Macbeth." *Merope* 44 (2005): 5-36.

4 Eisler, Riane. 1996. *Il Calice e la Spada*. Parma: Pratiche, 29, nota 10.

della Grande Dea, che venne prima suddivisa in una miriade di dee minori, sempre legate e sottomesse ad un partner. Con il diffondersi delle grandi religioni monoteiste il processo può considerarsi completo. La divinità maschile diviene dominante, per la prima volta lo stupro appare nei miti, mentre gli eroi uccidono serpenti e draghi, da sempre simboli del potere rigenerante della Dea. In questo passaggio di paradigma culturale, la focalizzazione si sposta dalla *cura* alla *rigida norma*, dalla ciclicità di *vita-morte-rinascita* alla dualità *vita-morte*, dall'incrocio fruttuoso fra mondi verticale ed orizzontale, fra anima e corpo, all'assoluta divisione fra alto e basso, carne peccaminosa e spirito puro. Fulcro di questo nuovo paradigma *dominator* (Eisler) è l'opposizione, che soppianta l'interconnessione di tutte le forze presenti nell'universo, che il monaco vietnamita Thich Nhat Hanh definisce "Interbeing", e che ritroviamo nella moderna fisica quantistica, specialmente in sistemi dinamici non-lineari o nella "teoria del caos"⁵.

Coloro che *appartengono* ad una certa comunità, religione, razza, etnia, sono dunque "amici" e vanno protetti in ogni modo, fintanto che sono leali, fedeli, obbedienti nell'osservare la Legge del Padre; coloro che sono al di fuori di questa cerchia sono solo nemici sub-umani che devono essere

5 Si veda: Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (1975; Boston: Shambhala, 1982); *The Turning Point* (New York: Simon & Schuster, 1982); "The Concept of Paradigm and Paradigm Shift" *Re-Vision* 9.1 (1986): 3; *Uncommon Wisdom* (New York: Simon & Schuster, 1988); *The Web of Life* (New York: Doubleday-Anchor, 1996); Fritjof Capra & David Steindl-Rast, *Belonging to the Universe* (San Francisco: Harper & Row, 1991); Carleton de Tar, Jerry Finkelstein & Chung-I Tan, ed., *A Passion for Physics* (Singapore: World Scientific, 1985).

colonizzati, conquistati, soggiogati o distrutti. Pensiamo ad esempio alla sorte di tutte le popolazioni ab-origine del mondo. C'è sempre un'importante rapporto fra storia, ontologia e politica. Se teniamo a mente la fondamentale trasformazione della nostra antica società *gilanica*, da un paradigma incentrato sulla donna come creatrice di vita e donatrice di cibo da condividere, ad una visione dell'uomo come possessore-aggressore territoriale, cambia completamente la nostra visione di ciò che è *naturale* e parte delle nostre risposte biologiche, emotive e psicologiche.

In questo senso, il nostro gruppo di ricerca ha creato un laboratorio di incontro e *colloquium* simbolico di differenze inter-indipendenti, come dice Raimon Panikkar, o di co-appartenenza, dove si incrociano e si tessono insieme - per essere trasformati - i concetti di alterità (naturale, etnica, antropologica, mitica, di codice letterario e linguistico); esilio (psicologico e geografico); marginalità (formazione o riformulazione di canoni). Nell'ambito dello studio di paesi come Australia, Canada, India, Argentina, Messico ed altri, abbiamo osservato come le lingue e le culture di origine europea si fanno "pluricentriche", aperte e versatili poiché si intersecano e si arricchiscono con le molteplici civiltà che incontrano, coniugando nuovi modelli epistemologici di *partnership* e creando un paradigma culturale interdisciplinare e olistico volto alla promozione di una visione ecosostenibile della vita. La capacità collettiva di resistere alle nuove narrazioni dominanti delle società postindustriali può dunque rafforzare l'incontro fra ricchezze culturali individuali e

globali come fonte di straordinario valore e non solo di profitto. Utilizzando i modelli di organizzazione sociale dominatore e mutuale (Eisler) per l'analisi del nostro presente e del nostro futuro, è sempre più possibile avere una diversa prospettiva, fruttuosa sia da un punto di vista culturale che economico in senso più ampio, che possa promuovere un paradigma culturale *ugualitario* e mutuale più ampio fondato sulla collaborazione, l'interconnessione e il dialogo. È precisamente in questo ambito che la collana ALL della casa editrice udinese Forum (<http://www.forumeditrice.it/percorsi/lingua-e-letteratura/all>) e la rivista online *Le Simplegadi* (<http://all.uniud.it/simplegadi/>) da me dirette si configurano come strumenti essenziali per implementare e potenziare questo lavoro di interdisciplinarietà che è centrale già dagli anni 1990.

I progetti di ricerca da me coordinati hanno costantemente ricevuto finanziamenti da parte del CNR, dal CIRF (Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Cultura e la Lingua del Friuli), dal Ministero dell'Istruzione dell'Università della Ricerca e dalla Regione Friuli-Venezia-Giulia. Tra le pubblicazioni più importanti *The One Life: Samuel Taylor Coleridge and Hinduism* (2005) — presenta l'applicazione del paradigma della *partnership*, articolata attraverso lo studio della produzione poetica di Coleridge, dagli esordi alla maturità, in un'analisi "olistica" del suo universo letterario e filosofico, animato dall'influsso delle prime traduzioni dal sanscrito di testi sacri dell'induismo, come la *Bhagavad Gita* di Charles Wilkins, che fecero da fecondarono la poesia e la filosofia Romantica, non solo in Inghilterra ma anche

in Europa. Ricordo inoltre il volume di saggi critici *The Art of Partnership. Essays on Literature, Culture, Language and Education Towards a Cooperative Paradigm. Partnership and Education Possible Meanings and Context* (Udine: Forum, 2003), a cui hanno partecipato anche le Università di Klagenfurt, Rijeka e Ljubljana, creando un punto di riferimento a livello internazionale e transfrontaliero per diversi seminari di divulgazione scientifica, con studenti dei corsi di Laurea in Lingue e Letterature Straniere, Scienze della Formazione Primaria, Scuola di Specializzazione insegnanti e Dottorato di Ricerca in letterature e Linguistiche moderne e comparate. Il volume *Altri Segni – Altre Voci* (Udine: Forum, 2004, con DVD) ha presentato diversi saggi, momenti creativi e percorsi d'arte sul rapporto fra linguaggi e forme espressive diversi, quali tessere multicolori di un unico mosaico, multietnico, interculturale e mutuale, che danno voce, segno e spazio a rappresentazioni creative *minoritarie*. In *Sapienze antiche all'incrocio di mondi - Anam Cara* (Udine: Forum, 2006, con DVD) e *The Goddess Awakened: Partnership Studies in Literature, Language and Education* (Udine: Forum, 2007, con DVD) sono stati raccolti i contributi internazionali di numerosi studiosi e artisti grazie alla collaborazione accademica di docenti e ricercatori dell'Università di Udine e di università e centri di ricerca internazionali, con l'obiettivo di riprendere quelle tradizioni arcaiche che adottano da sempre le modalità di una cultura di incontro, cooperazione e *partnership*, nell'intento di riscrivere la storia della specie umana nel segno di una convivenza solidale aperta e

ricca di molteplici possibilità, perché “la lingua come la saggezza ha molte dimore”⁶.

Si vedano i seguenti link di interesse:

Center for Partnership Studies:

<http://www.partnershipway.org/>

Aspetti interculturali e di partnership: multilinguismo e letterature pluricentriche

http://www.sciencesystemfvg.it/index.php?page=ricadute&id=72&open=2009#vedi_contenuto

Partnership Studies Group:

http://all.uniud.it/?page_id=195

Le Simplegadi:

<http://all.uniud.it/simplegadi>

6 Raimon Panikkar, *La dimora della saggezza* (Milano: Mondadori, 2005), 17.

JOURNEYS IN THE GODDESS COSMIC DANCE

Antonella Riem Natale, University of Udine⁷

Ancient Goddess worshippers felt and thought that the Goddess created the universe with her magic trance dance over the Waters of the Great Deep. She rhythmically moved, in circles and spirals (Her most important symbols) thus organizing the as yet unformed matter (*Mater*), shifting Her large hips and big breasts, fluctuating and vibrating her pregnant belly with unspeakable joy, letting creativity flourish through Her ever pulsating steps, She stamped Life on Her sacred altar. The sound and rhythm of Her dance is the same the foetus feels and perceives *in utero*, the deep 'cave' where everything is renewed. Since this ancestral time, Her deep heartbeat has been repeated in the hypnotic drumming of shamanic dance; Tantric tradition calls this sound of Power *Nada*, which the *yogi* can perceive when s/he "plunges deep into [herself]/himself" (Zimmer 1946: 205), into the 'heart' of things. Science too, nowadays, speaks in dance images: biologists describe our dancing cells, astronomers speak of the great pulsating dance of the universe,

⁷ In: Antonella Riem Natale, Luisa Conti Camaiora, Maria Renata Dolce ed. 2007. *The Goddess Awakened*. Partnership Studies in Literatures, Languages and Education. Udine: Forum, 15-21.

physicists see not inert matter but a dance of energy:

The exploration of the subatomic world in the twentieth century has revealed the intrinsically *dynamic* nature of matter. It has shown that the construction of atoms, the subatomic particles, are dynamic patterns which do not exist as isolated entities, but as integral parts of inseparable network of interactions. These interactions involve a ceaseless flow of energy manifesting itself as the exchange of particles; a dynamic interplay in which particles are created and destroyed without end in a continual variation of energy patterns. The particles interactions give rise to the stable structures which build up in rhythmic movements. The universe is thus engaged in endless motion and activity; in a *continual cosmic dance of energy*. (Capra, 1976: 236, emphasis added).

The rhythm described by Capra is that of the Death/Life/Regeneration of Kali's dance: as human beings we are invited to take part in this dance, to yield to the heartbeat of this continual cosmic dance of Energy.

The dance celebrates the body in motion – striding, heaving, subsiding, curving, shaking, gliding, swinging, sauntering, soaring. Thus Goddesses’ strong bodies are the first human representations of divinity, with highly stressed female features, such as huge pendulous breasts, ample life-carrying hips; heavy and light at the same time, with bird’s heads, great owlet eyes, seeing through the night mysteries, with spiral signs indicating Her universal ever-returning *e-motion*. As Riane Eisler and Alessandro Grossato aptly tell us in this second chapter of the book, and as we can see in the DVD, in the images of Bernarda Visentini’s sculptures and the iconographies selected by Grossato, from the small *Venus* “figurines” found in Prehistoric Europe⁸, to the headless or bird-headed and big-breasted females⁹, to the pre-Columbian statues discovered in Mexico and the Americas, the Goddess has been a mythic and archetypal presence, which is still secretly governing many aspects of our lives. In her first book *The Chalice and the Blade* (1987), Riane Eisler, anthropologist and scholar who escaped the holocaust, traces the cultural evolution of Western societies

8 “Venus of Willendorf”, of limestone, Austria, ca. 20,000 B.C., “Venus of Menton” of vitreous rock, France; “Venus of Lespugne”, of ivory, France, ca 15,000 B.C. For these and other images and illustrations see the DVD attached to this volume and Gimbutas 1974, 1982 1991.

9 For example: headless and bird-headed females drawn by finger in wet clay on the ceiling of the “hall of hieroglyphs”, Pech-Merle cavern (ca. 30,000 B.C.); geometric bird-headed female holding mirror, painted on pottery, Mesopotamia, 3,100 B.C.; terra cotta bird-headed priestess figure with arms raised, pre-dynastic Egypt, before 3,000 B.C.; clay bird-headed female figure holding her breasts, Cyprus, 2,500 B.C. For these and other images and illustrations see: Gimbutas 1974, 1982 and 1991.

from prehistory (Neolithic) to the present, in terms of this underlying tension between *partnership* and *dominator* cultural paradigms. The *partnership model*, synthetically symbolised by the ‘Goddess’ figure, is a way of relating to Other-s that is more equitable, more loving and caring, fulfilling and sustainable, and it is in contrast with the *dominator model*, in which rigid hierarchies, authoritarianism and violence prevail. Hopefully, working in and for *partnership* will entail a fundamental process of re-vision and re-structuring of our societies. In *Sacred Pleasure* (1996), Eisler focuses on the Goddess’ dance of joy, on the biological rewards for loving behaviours, representing a more evolved way of living on this earth: “Scientists are today finding that our bodies are equipped with the capacity to release powerful chemicals when we engage in caring and care-taking behaviours – chemicals that reward these activities by making us feel good.” (Eisler, 2000: 71). Other scholars, archaeologists, anthropologists and mythologists, in accordance with Eisler’s studies, believe that many archaeological finds in Europe and in the Mediterranean area¹⁰ show that during the Palaeolithic, Neolithic and the Bronze Ages Goddess-worshipping communities enjoyed a peaceful agrarian existence (Aries, 1992; Briffault, 1931, 1952; Capra, 1982; Graves, 1961; Mellaart 1967; Platon, 1980). The symbolisms emerging from the finds constitute a meta-language that reveals their

10 Evidence supports the fact that in the same period similar beliefs and lifestyles could be found also in Australian, Ethiopian, Egyptian, Babylonian, Mayan, Dravidian and many other ancestral societies.

essential *w-holistic* vision (some call it also “animistic”, but the word has negative connotations now), based on the belief in an immanent feminine (sometimes androgynous, often partly animal) divinity who ruled all life cycles in the wheel of Time, the Life-Death-Life circular motion (Pinkola Estés, 1992: 130-1). Thirty thousand years ago our ancestor priestesses danced *Her* dance, kept track of the lunar phases (and their menstrual periods) making tiny signs on bones, inventing the first lunar calendar as they watched the moon go through her cycles. These markings were considered “accidental” by positivist and male oriented anthropologists; however more recent analyses argue “women invented abstract notation, observational science and early mathematics” (Sjöö & Mor, 1987: 37). Connected to their observation of the cycles of nature women acquired a knowledge of the healing and nourishing properties of plants, they recognised lunar tides, the migration of animals, birds and fish, and eventually started using seeds to reproduce their food, thus introducing an early type of agriculture. Religion, science and the art of measuring Time were deeply connected with the female body’s rhythms and the biological aspects of sexuality and reproduction: they were one “body” of knowledge. Modern astronomy is now starting to decode some of the ancient signs, symbols, materials and inscriptions found on cave walls and artefacts from all over the world. Misinterpretation and “projection” of preconceived value-systems is now giving way to more serious and detailed study. For example in prehistoric Spain peoples used to paint

pebbles with “magical” signs, we know that also the Australian aboriginal peoples still use sacred marks on stones, called *tjuringas*, among these signs we find the: “M’s and E’s and crosses, dots, lines and vague schematisations in imitation of the age-old fertility symbol of the cowrie shell” (Giedion 1962: 173).

The Goddess was usually connected with these specific recurring signs, symbols and animals; for example the symbol *M* or waveline probably illustrated the generative and fecund power of water and represented *Her* function as life-bestower. She was also portrayed as the sacred bull, signifying strength, regeneration, and cyclical Time, for his/her horns, that in later “dominator” times became “devilish”, were connected to the Moon crescent. Other sacred images were: water-bird or fish, that showed the connection between earth and heaven; serpent, an ancient symbol of energy (for the Hindus it represents the feminine power of *Kundalini*); butterfly, emblem of transformation and rebirth; then: circles, discs, rings, dots, pendulous breasts, a fat generally pregnant belly, and a well marked *Yoni*, the vulva, the entrance of the womb-cave-tomb of the Great Mother. The Greek word *Delphi* is linked to “uterus”, it is through *hysteria* (the Freudian “dis-ease” of repressed and strangled bourgeois women of the early XXth century, who could not give voice to their profound inner ‘visions’) that women priestesses, Sybils, predicted the future. “Women were everywhere the original Mantics – the shamans, the prophets, the visionary poets; Mantism is the

natural art of prophesying, divining, receiving and channelling psychic-biological energy from the Moon” (Sjöö & Mor, 1987: 50). The waxing moon signifies birth and growth, the full moon illumination and light, the waning moon death and healing powers: these three cyclical phases, symbolised in all ancient traditions by Daughter (Artemis, Kore), Mother (Selene, Demetra, Pasiphae) and Crone (Hekate, the Baba Yaga), re-present the archetypal stages in our lives and the alternating flux, the *Tao* of life in the universe (Bolen 1982). Shamanism is the oldest religion in the world and goes back to these early *gylanic* roots of our human culture; according to Geoffrey Ashe: “shamanism was formerly a women’s cult, which was united when the peoples themselves were. It passed into male hands after the tribes were separated and drifted out of touch with each other” (Ashe, 1974: 140). The iconography of the Goddess miraculously blended the shamanic attributes of the flying spirit (the bird-head) and matter (the pregnant body, the dance), the divine incarnation of the spirit in the body – the joyous life on earth. It was indeed based on respect for all living creatures and on celebration of both life and death as part of the same Great Cosmic Cycle, which was voiced through “dream-body language [that] is the deepest type of thinking – it is right brain thinking activated by the left hand – and in a mode of perception that Western culture has scorned, to its own harm” (Sjöö & Mor, 1987: 11).

The Goddess culture was centred on caring for others and gathering the earth’s bounty, not on “killing” (in fact killing, war

and hunting images appear in much later times – Eisler, 1987: 13) but on nurturance, compassion and “fertility”¹¹. The attributes of creation were openly and joyously sexual: see the different so called “sacred whores” performing the rites of female Goddesses such as Inanna, Istar, Astarte, Ashtoreth, Aphrodite, Isis. These sacred women of the Goddess lived within the temple complex – the community centre, they were “virgin” (Bolen 1984), that is totally free from any male influence and dominance, they owned property, transacted business and could freely carry on their affairs.

Women’s ability to give birth – the great mystery of all, was not considered a sign of men’s “inferiority”, but a symbol for all other forms of creativity; children belonged to the Great Mother, often connected also to the Moon, and the community, and therefore there were no “illegitimate” children.

After the shift from a *partnership* to a *dominator* paradigm (Eisler, 1987), the Goddess and Her representatives were denigrated and persecuted. In spite of this, they survive in myths, stories, fairytales and folklore, they are present in archaeological finds, icons, cave graffiti, religious and poetic symbols and metaphors... in a word the Goddess still resides in what Jung defines as our *collective unconscious*, ready to answer our call, to heal and guide us toward our

11 Nancy Tanner, comparing the chimpanzees and human development asserts that the key innovation that produced the quantum leap in our human consciousness was “gathering plants (and small animals such as insects) by mothers for sharing with their offspring” (1981: 267).

truest human destination: peace, harmony, community and love. An 'archetype', according to Jung, is not only a powerful ancestral image residing in our souls, but also a long-forgotten ancient *reality*, something we experienced as humans in the past, and are still experiencing in the present, under the masks of metaphors, in the face of our true self. The Goddess is therefore not only a 'historic' fact as a religious presence in the lives of our ancestors, but also a *psychic archetype* that embodies a universal truth about our human experience on this planet Gaia. Jungian scholars Clarissa Pinkola Estés, Jean Shinoda Bolen and many others think we are all influenced by these archetypes, resonating in us with the powerful attributes and wisdom of the Goddess, surfacing any time we focus on them, imbued as they are in the Light of creation. Jean Shinoda Bolen analyses the main goddesses of the Greek Pantheon as diverse incarnations of the Great Archetypal Goddess, who still illuminate us with their effulgence, showing us our strength and freedom as *wo-men*, as human beings¹². Clarissa Pinkola Estés identifies the Goddess with the *Wild Woman*, the archetype of a wild, primordial force of extraordinary energy and power:

The Wild Woman carries the bundles for healing; [...] she carries the medicine for all things. She carries stories and dreams and words and songs and signs and symbols. She is both vehicle and destination.

She is the Life/Death/Life force, she is the incubator. She is intuition, the far-seer, she is deep listener, she is loyal heart. She encourages humans to remain multilingual; fluent in the languages of dreams, passions, and poetry. She whispers from night dreams, she leaves behind on the terrain of a woman's soul a coarse hair and muddy footprints. These fill women with longing to find her, free her, and love her. (Pinkola, Estés 1992: 12, 13, emphasis added).

Therefore, let's take our bundles for healing with all our 'true' medicines: our stories, narrations, poems, sculptures, paintings, photos, images, compositions and pieces of art that always give voice to our longing to become *whole*.

12 Bolen, Shinoda Jean (1984) sees women's personalities as related to seven goddesses; three 'Virgin' ones: Artemis (hunting and Moon), Athena (wisdom and professions, 'daughter' of the male God) and Hestia (the old wise woman, presiding over the hearth); three 'vulnerable' ones: Hera (faithful wife and mother), Demeter (harvest and nourishment), Persephone (young girl, 'daughter' of the Mother, queen of Ades); and one 'alchemic' goddess: Aphrodite (passion, creativity, fire, love and beauty).

**IN MEMORY OF
MICHAEL ANTHONY WINDEY S.J.
(1921 – 2009)
Mahasamadhi**

Di Roland Ropers

Heverlee/Belgium
Sunday, 20th September 2009



Michael Windey at the age of 85

Michael Anthony Windey was born on April 28th, 1921 in the Flemish town of Buggenhout, Belgium. The fourth of twelve children, he was an artistically and linguistically gifted child of a German mother and an English father.

At 17, he joined the **Jesuit order** where he studied philosophy and theology in Belgium and France. In Paris he studied with **Nobel-Prize-Winner Henri Bergson** whose thoughts on *Élan vital* became world-famous. In 1946, the superior of his order sent him to British-occupied India. Very shortly after his arrival, he met **Mahatma Gandhi**, with whom he found a strong emotional attachment. After only a month of studying Hindi, Michael Windey began teaching English, Latin, and Mathematics in the high school in Gunia/Bihar in September, 1946.

Roland R. Ropers, Religious - and transformative philosopher. Chairman of: The International Gandhi & Griffiths Society.
www.gandhi-griffiths-society.com

In November of 1950, Windey was ordained as a priest in the Jesuit College in Kurseong in the Himalayas. As a professor, he taught sociology for 25 years at the University of Ranchi. By the beginning of the 1950s, he had already established and led hunger and flood catastrophe aid programs with his students.

Michael Windey was 50 years old in 1971 when he came to a major turning point in his university teaching career. An enormously destructive killer typhoon left tens of thousands dead and millions in the region homeless. This was the event that triggered a unique, worldwide concept and action plan. Windey founded the "**Village Reconstruction Organization**" (VRO), an aid program to rebuild towns and villages. With countless volunteer helps from all over the world, he rebuilt hundreds of villages in less than 30 years. At the same time, he developed an extraordinary and progressive

teaching system for schools and hospitals, now used worldwide.

Windey, as an *Apostle of Gandhi*, is truly one of the great pioneers of our time. Since his arrival in India, he has been a trusted advisor for every Indian government leader and many highly influential figures across a wide spectrum of business and culture. With his Jeep, he has crisscrossed the Indian subcontinent regularly, always without a map. He has visited and revisited **thousands of villages**, and knows them and their inhabitants by name. For his enormous, but unpublicized achievements, he was awarded the *International Gandhi Peace Prize*. The Cambridge Society of International Biography honoured him as "*International Man of the Year*" in 1994.

ETERNITY IS HERE

Michael A. Windey A Dialogue with Roland R. Ropers

Kreuth/Tegernsee – September 1994

Roland R. Ropers: You are certainly one of the greatest experts of this century on India. You have travelled extensively across the country from the North to the South, from East to West, and have become so familiar and intimate with Indian culture that one can almost describe you as an Indian. You have

been able to observe the currents from the Western world over the decades, when people travelling from Europe to India moved from one ashram to the next in their search for truth. From your point of view, how would you assess this Western search in India today?

Fr. Michael A. Windey: In fact, it is not always a search. In the beginning there were many people who were not really seeking but wanted to have a try at something. Then, there were many who wanted to transmit something from the West, and others wanted to take something from India with them. The search, as you call it, is much more a personal search in India!; it cannot be understood as a search in the name of the entire Western world, of western thought and Western action. For many the main idea is that one finds something for oneself in India. I believe that we are slowly realizing that we do not take something from India for ourselves, but for the entire Western way of life. I see this today mostly in people who have been to India many times, not just once. They are people -- an example is the English Benedictine monk and sage **Bede Griffiths** (1906-1993) – who have really searched for, and discovered the universal in India. And in the end, the universal is something like a mutual search. If you look for something for yourself in India instead of searching together with other people, then you have only half a success, or a bad success.

Ropers: Many people only search for themselves then?

Windey: Yes, and they search alone. Mutual seeking is what **Bede Griffiths** did. He

always searched with others, he listened, he taught, he reflected, he spoke to groups, and he meditated. And he always gave us the impression that we were doing something in this district, so that we could understand each other and communicate something from our personal difficulties. Today, the search of people who come to India has varied forms. Some search seriously, and they stay on the spiritual plane.

Naturally, I cannot include materialistic people who only look for business and industry. For many the search has become tourism today. I hope that some of the visitors do not only go into the temples to look at the monuments, but also see people standing before GOD with only one prayer on their lips: "**Look at me as I look at you; He looks at me, I look at Him.**" At the beginning many visitors don't notice this, they only see the people walking around. But for those who visit a temple in India the most important moment is that they have seen GOD in a different way. That is the beginning -- to take this step a little further away from these buildings and paintings; a moment of standing before GOD, only a very short moment.

Ropers: Would you say that one cannot experience this anymore in the same way?

Windey: Of course one sees this in the West as well, because one has always had it. But I only hope that the people who come back from India stand still in a church for once, a pause. Then there are the people who belong to different philosophical or theological institutes, or come in small groups with a teacher in order to analyse the religion

there. Sometimes they come back with a theoretical idea but sometimes also with a personal experience. The people who really search are those who experience the ashram; who have an ashram-experience. They come and leave again but they have not yet discovered or have not yet sought for, what the whole community not only explains, but finally signifies. That's why I sometimes think that many people take something false with them, where you can find what is better in India. India has copied a great deal from the West without reflecting it. No one thinks that one should copy India. Many believe one can become a ZEN-Buddhist or a Sannyasin within the Indian cultural context. But that is surely too easy.

Ropers: What do you believe that the guru actually shows the disciple? Is he a mirror?

Windey: A guru is a man -- **the best that I know is Bede Griffiths** -- who simply asks questions, who does not continually suggest answers, and who always speaks out of his own experiences. I believe that the guru is a man, who, like every teacher, poses a whole host of questions and does not only answer them but makes a new question out of every question. Until one reaches the point of taking responsibility. I think, that most of those who are spiritually seeking should arrive at the discovery of the spiritual truth which has two characteristics; the universal dimension, and truth that shuts out nothing and is also capable of taking what is new with it. What I can say out of my own religious experience is that we cannot cut our life into two pieces. We must see the synthesis, we cannot leave

anything out. We must find the universality of this truth. Whether that is now Buddha, for example, or the Upanishads, something above the material or scientific, is all the same. Gandhi once said that he wanted to have a house with an open roof to the sky, and only windows and doors. And so I think that we should find this openness in India.

Ropers: It seems important to me that outstanding persons from India, too, like **Mahatma Gandhi, Ramana Maharshi, or Rama Krishna** discovered the Christian good tidings very strongly for themselves. But if you look at the Christians in the West today, they no longer represent the joyful tidings, but have sad faces. And then one asks oneself, what have they actually read and understood? This joyful aspect of the Christian tidings must be re-vitalized. It's possible that someone, coming from the West, will first find joyful people in India, even if they are poor. Perhaps he will be deeply moved by this happiness and serenity, and will then return again to his home country in order to develop himself further there. We have certainly moved so far forward today that we can say that the Christian message and Christianity are no longer the only way to GOD. We have indeed practiced for a long time, and it was a privilege of the West. Today, we have to cross the frontiers and try to strive for this unity, by cultivating respect for different cultures and traditions. Bede Griffiths always said that the religious must meet each other but should not blend with each other. I believe, this is very important because otherwise we have the problem of syncretism. But another quite essential aspect that I would like to discuss

with you again, is, where Bede Griffiths emphasizes the overcoming of the separation of man from GOD as decisive. A number of passages in the Old and New Testament repeatedly show up the separation between the sinful little and the great GOD. And Griffiths says that this our problem, because whenever we say a prayer, for example, "**a poor sinner**", the confession of sins, then from the very beginning, we bring about separation. This is why he got rid of the "**Confiteor**" in the Holy Mass; he would not permit such things any more. The second aspect is that the Kingdom of GOD is here, and not tomorrow or the day after tomorrow. We need not seek further -- in the sense that we go forward and reflect upon life after death -- but instead we must think about life before death, because we only meet GOD in the present.

Windey: If Gandhi had prayed the "**Our Father**", he would have always said something like this. "**Where you are Father, there is Heaven; not Our Father in Heaven; You are here. There is Heaven.**" This would have been a kind of expression of this nearness. When one talked about India earlier, one always thought of elephants. Today whenever one mentions India, even the most simple person says:

"**Mother Teresa**", in the same way as one would have said "**Gandhi**" thirty years ago. Quite spontaneously people have come to talk about two real people, and not the elephant.

Ropers: Are we not too fixed on tomorrow and the day after tomorrow, and

on life after death? The misunderstood model or reincarnation, of rebirth, is a huge problem which we see in the West. More and more people here are saying: "**OK, my next life will be a better one.**" Isn't that, in the end, an illusion, and also a fuga mundi, an escape from the responsibility of meeting GOD in this life?

Windey: Absolutely. I always make a great distinction between reincarnation and incarnation. Incarnation happens every day, becoming man, that is today. One cannot plan the religious life over five or ten years, that would be completely wrong. But with reincarnation one can sometimes put off responsibility for our today's right into the future, and then expect something will happen automatically afterwards. But nothing happens automatically, there is only one love relationship; I think of mother and child. Finally that is the most important thing today, that one can actually experience relationships like love between people, and that this love only reveals itself as a help, as a service in working together, as a meeting which really convinces us all that everyone has received something from someone, shared something with someone. One also needs to have this mixture practiced in the West; that is my daily experience. Much of this openness has got lost, or has not yet been fully developed.

Ropers: But I must come back to reincarnation. It's a problem that people work out intellectually for themselves, in order to flee constantly from reality. In the end, it is an idea of the next life, or also of heaven, where something better is depicted or can be found for me. Do you reflect on life after death?

Windey: I really think of only one life, and that life is eternal. My eternity has begun, I come from eternity and not from time. I have been created from eternity, I must incarnate this eternity. What I do, what I seek for, what I think, what I work at, must have a stamp that can verify something, it must not be a temporal stamp. Personally, I always think that an institute, as we usually understand the world today, is something that we place totally upon the earth. A building that we put up for 400 or 500 years, or perhaps even for 1.000 years. Then we have the idea, that we have achieved something. It's not for nothing that the gurus left for the mountains, it's not for nothing that people went away from the cities. They realized that eternity is there where universal, open nature is, and not where there is a firm point upon the earth.

Ropers: What changes after death, what alters, or does not alter? I mean after the physical death. I absolutely agree with you that life is eternal, and that not much can change. How do you see this?

Windey: I believe that we realize something like a separation at the same time that we outwardly bring upon ourselves. I am certain that we have an eternal space and a collection of material things around us at the same time. My theory of freedom is not something that has anything to do with states or political parties. My theory of freedom is a theory of releasing myself from my own compulsion, so that I can really orientate my life, and change it. GOD is already in the centre, and the actual difference which we cannot now totally experience and realize, is

the difference between our limited soul and the presence of GOD. This, I believe, is the best that we can say about death; rather like a butterfly, that comes out of the chrysalis.

Ropers: That then definitely means that we don't need to do anything else but to return every moment from our absence to the presence of GOD.

Windey: GOD is already here, he is not absent, he is present.

Ropers: We use two false concepts when we speak of life and death. We always see life as the opposite of death. Probably we ought to say that death and birth are the opposites, and life is the whole.

Windey: The word death is a negative word for me -- eternity or continuance would be better.

Ropers: And yet eternity is now?

Windey: Eternity is here. I read in an Indian temple over a throne:

"Heaven is here. And GOD is heaven."

Ropers: Are you afraid of death?

Windey: Fear is something that can only exist when one hasn't been liberated, if one sees death as a loss, like an end. I see it as a liberation, eternity, and I don't know why I should be afraid.

Ropers: You know that we have a lot of Buddhist forms of meditation in the West as well as in the East, and a whole host of Buddhist movements. Over and over again I am astonished that most of these do not

actually accept the central statement Buddha made after his great Experience, "***There is no more reincarnation for me.***" So many people are permanently occupied with these images and use the idea of reincarnation with great intensity; and in the end it has nothing to do with Buddha or with his actual teachings. I once spoke to Father Bede Griffiths about reincarnation in London, and he formulated it most precisely. He said: "***As long as man acts in this world from his body and soul -- intellectually or physically -- he remains subject to this wheel of reincarnation. But at the moment where he advances into the spiritual dimension, Pneuma, Spirit, Atma, this conception of re-birth ceases.***"

Windey: I have to admit that I do not fully understand this enlightenment of Buddha, for example. It's also not very easy for me to understand Christ's life -- what he saw on the mountain.

Two things are quite clear: on the one hand there was presence there with Christ, and on the other there was redemption. And it is difficult for me to say how one can compare the two. I think, for example, in Buddha's enlightenment, as it was later interpreted, that it was a beginning, rather like adding something to an awakening, and a striving for something that he had always felt. He had found something constant. Something like a source. And what is a source? It is something eternal, whose beginning one can see. And so for me the beginning of life is a source, and faith is also a source. This source leads to GOD, and I am the river. In this river I flow to GOD, but in every river there are

obstacles. And so it can be that the way is blocked and gets lost.

Ropers: You are a Jesuit, and the Jesuits usually have a very intellectual training. You were Professor of Sociology and Economy in Ranchi, and you have an extraordinary talent for languages. What you personify today is, I feel, the great ideal of the founder of your order, Ignatius of Loyola, who said what we are concerned with is "*contemplatio in actionibus*". I believe that this tremendous idea has got lost, even among the Jesuits, and generally among many people today. From the monastic tradition of the desert fathers we know these four steps, from the "*lectio divina*", the reading of a holy text; whether it be the Bible or the Upanishads makes no difference. The next step, "*meditatio*" is the reflection upon what I have read, and then comes the "*oratio*", the prayer, and as the last step, "*contemplatio*", where one does not reflect any more. The Greek word for "contemplatio" or contemplation, is "*theoria*" and this signifies the vision of essence, and not something like abstract knowledge. And I believe that if I translate into action that which I have essentially discerned, then I have "*contemplation in a world of action*", and move permanently in the presence of GOD, because I have seen the essence. I translate this essential experience again and again into every second, and do not then exist anymore in separation. Meditation is often falsely understood because it is not the last step of this essential experience. In my opinion, and I discussed this with Father Bede, one must make a great distinction between meditation and contemplation. And it was in September

1992 in Kreuth that he defined contemplation so clearly and beautifully:

"Contemplation is the awakening to the presence of GOD here and now. Contemplation is knowledge by love."

I think that you personify this. You move permanently in the presence of GOD, and never strive for a life after death in heaven.

Windey: What you have just said about contemplation is wonderful. And for me what St. Ignatius said is quite simple: "*Contemplation is the moment where one is*". Contemplation is when I am there wherever another goes, when I follow him, serve him, eat with him, share with him. As Gandhi said, we must experience everyone around us as a GOD who is present. When we have reached this, when we experience the whole of nature, the whole humanity, as a presence of GOD, that is contemplation. And I want to say here that the criterion of real contemplation is service. If one really helps someone -- and not only respects them or feels for them -- then contemplation has reached its full purpose. And here I believe I see the tradition you talked about as a preparation. It is certainly not an end-product, it is only steps. But the one thing that life is about is contemplation. It is the real, direct transformation of what one has experienced into a service, into a concrete activity.

Ropers: You believe in a process of creation arising from the moment.

Windey: That is what I call "*continuityship*", creation, a beginning without end, an ever new beginning. I have no

idea why people are so excited about an anniversary. Every morning, every beginning is a greater joy than an anniversary (25 or 60 years). This new beginning is important that I experience a new day as a new beginning. I experience the villages; every new village is important to me. I don't count them when people ask me how many villages I have built. And it's also important that I keep on creating new villages; this "*continuityship*", this bringing together of all that lies behind me into a new, better beginning; and this is here and now.

Ropers: You also live this, you do not think back. You only think about what has just happened today. It's like the Zen-Master saying: "*What was yesterday is uninteresting.*" The Zen-Master leads the disciple quite radically into the present. It's not his task to convert someone to Buddhism, he only wants to make his concrete experience of reality in the present possible.

Windey: Sometimes I think that spiritual reckoning stands in total opposition to faith. Reckoning belongs to my past, I leave it all in this river leading to life. Many people have built up a religion where one can weigh up or reckon with different things.

How much have I achieved? Nothing. How much can I expect? Everything. I sought for a third dimension, not only inwards but also upwards. It was after meeting Bede Griffiths that I began to seek more deeply, and was able to connect and integrate, and could search for the deep dimensions.

Ropers: What do you think about theology?

Windey: Theology is a science which is necessary for us, so that we can eliminate mistakes from our faith, so that we can really transcend this naiveté and the repetition of words, and move towards a deeper and much simpler experience. Sometimes I think about theology as I think about physics. We search for a unified formula for the diverse powers that we want to move. And yet when one has done this, one has not achieved this unity. But this is the main point of theology, to be able to unite the diverse concepts or aspects, the gospels, the reality of GOD, the essence of GOD.

Ropers: You speak a great deal about light. Earlier you told us about Mahatma Gandhi, who said, we need light, we need openness, windows and doors. And in the prologue to St. John's gospel -- for me one of the most beautiful parts of the New Testament -- we are constantly reminded that Light came into the Darkness and the Darkness did not comprehend it. And that is still our situation. Actually it means that light is there, but we haven't recognized it at all. We continue to build walls, protective barriers, intellectually and materially, and finally do not let the light in. We also do not admit the presence of GOD. And if we do not change this, and recognize the light we read about in St. John's gospel, we shall continue running about in the darkness, living in ignorance. Isn't this our enormous problem today?

Windey: Sometimes I think that theology has lost a lot of time. We spent the whole of the Middle Ages looking for witches and persecuting them, which is not the task of theology. It was a struggle. Theology should really be seeking the light in this unity. That should be our new theology, a search for the new and not a repetition of old mistakes. An open theology today can only be a theology that really looks at the whole of religious experience and acknowledges it, not only in history, but now. For example, I constantly think that we have a synthesis in the "**Our Father**", but we do not understand it completely. We request two things that many people do not have, or will not give: we request bread and forgiveness, and this says everything. We need bread to live, and we need forgiveness to live. It's so easy, but then we ask what does this bread mean to people, what is forgiveness between societies, what is life that shares our bread in the family, what does forgiveness mean in concrete terms?

Ropers: Wasn't the "**Our Father**" also one of Gandhi's favourite prayers?

Windey: Yes, but it was not his initial prayer. He always said it was his last prayer. It was a kind of synthesis-prayer.

Ropers: But he used it as a truly great prayer. Did Gandhi make such a deep impression upon you that he also became a spiritual leader for you?

Windey: **Certainly at the beginning, Mahatma Gandhi was my Indian leader, but my leader for life is Christ.** I was interested in Gandhi during the two dimensions of my stay

in India. Firstly, the direction of my faith, secondly the gift of faith, and what I should do with it, how I could improve it. And this idea that one can place faith in the service of life in a concrete way. And the second thing that we should constantly orientate ourselves towards is the idea that he gave us of truth, unity and freedom. His main concern was freedom. But Gandhi also had his imperfections. Gandhi also had his limitations, and Gandhi was also a seeker. I do not think that at the end of his life he thought that he had achieved everything. But I believe there is always -- and this is the mystery for me -- a gift for the seekers. If we seek every day, we can find everything. That is the miracle.

22nd September 2009

PER UNO STUDIO DELLA FILOSOFIA INTERCULTURALE DI RAIMON PANIKKAR

Di Alessandro Calabrese



Alessandro Calabrese

L'opera di Raimon Panikkar può essere considerata il tentativo di formulare un'ermeneutica rigorosa e consapevole dell'interculturalità. Un'ermeneutica rigorosa perché persegue l'intento epistemologico della comprensione della realtà nella pluralità delle sue dimensioni e della chiarificazione dei suoi molteplici punti di vista, senza cedere a semplificazioni riduttiviste o a narrazioni acritiche delle relazioni interculturali. Un'ermeneutica consapevole perché pone l'irriducibilità dei punti di vista sul reale come dato insuperabile, preferendo una prospettiva relazionale, nella quale il confronto conduca alla maturazione dei punti di vista stessi. La consapevolezza comprende anche il riconoscimento del limite intrinseco dell'ermeneutica rispetto alla comprensione del reale.

Alessandro Calabrese, Prof. di Filosofia e Storia. Dottorando in Scienze filosofiche presso l'Università degli Studi di Siena-Arezzo

In tal modo il lavoro di Panikkar assume il carattere dell'apertura. Non che perseguendo l'obiettivo dell'interpretazione delle relazioni interculturali secondo l'approccio teorico appena tracciato si sia condannati all'incompletezza e si viva costantemente soggetti alla minaccia della falsificazione da parte di un nuovo modello teorico più convincente. Al contrario, l'apertura è parte integrante del metodo e la costruzione di un approccio teorico procede attraverso il confronto costante fra il metodo e le provocazioni dell'oggetto di studio. Infine, il confronto con gli altri quadri teorici fornisce un tavolo di verifica, anch'esso costante.

Alla luce di quanto si è appena detto la pretesa di giungere all'esposizione sistematica di una prospettiva teorica sulla questione dell'interculturalità è infondata. È molto più plausibile, credibile e auspicabile dal punto di vista del metodo che si esponga una prospettiva teorica sull'interculturalità,

connotando proprio in senso interculturale ciò che si scrive, sia da un punto di vista contenutistico sia da un punto di vista metodologico.

In questo tipo di operazione risiede la cifra caratteristica del discorso di Panikkar sull'interculturalità. Sotto questa prospettiva è importante studiare la sua opera. Muovendo da tale peculiarità si scopre l'estremo interesse del confronto fra l'approccio teorico di Panikkar al problema e quello delle prospettive teoriche dominanti.

Mito e logos

Panikkar costruisce la sua visione della realtà intorno alla relazione non duale esistente fra le due dimensioni costitutive della natura umana. A queste due dimensioni egli dà il nome di mito e di *logos*. Esse sono principalmente due forme diverse della consapevolezza umana del reale, sebbene ugualmente costitutive e intrinsecamente correlate.

Il polo del mito è il polo della consapevolezza immediata del reale, la consapevolezza pre-razionale che deriva dall'orizzonte di senso cui si appartiene. Per cui la forma di consapevolezza mitica è immediata, esperienziale, simbolica. Il polo del *logos*, invece, esprime la consapevolezza critica, la capacità di mediazione razionale che permette all'uomo di interpretare e chiarificare la realtà, pur nella complessità delle sue dimensioni.

La dinamica della relazione fra mito e *logos* è definita da Panikkar «transmitizzazione». Con tale termine egli si riferisce all'effetto che la consapevolezza critica esercita sull'immediatezza del mito e al corrispondente necessario emergere della natura esperienziale della consapevolezza mitica, la quale permane anche come sfondo della stessa chiarificazione. La transmitizzazione descrive un continuo transito dal mito al *logos*. Essa può essere descritta come un processo che si sviluppa in due momenti: la «demitizzazione» e la «rimitizzazione».

Quando si demitizza una cosa la si razionalizza, però nel passare dal *mythos* al *logos* "qualcosa" che prima era *logos*, o che forse si trovava fuori dell'orizzonte, si converte in *mythos*. (...) C'è stato un passaggio da *mythos* a *logos* e da *logos* a *mythos*.¹

Dunque non c'è una separazione netta fra le due dimensioni; «non c'è *logos* puro come non c'è *mythos* puro». C'è, invece, una continua relazione fra loro.²

La dinamica relazionale fra demitizzazione e rimitizzazione, il continuo e vitale passaggio da mito a *logos* e da *logos* a

¹ R. PANIKKAR, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, S. Domenico di Fiesole, Edizioni Cultura della Pace, 1990, p. 59.

² Per quest'argomento e per ciò che riguarda la descrizione del passaggio da mito a *logos* e da *logos* a mito cfr. R. PANIKKAR, *Logomiti e pensiero occidentale*, in AA.VV., *Rosmini e l'Illuminismo*, Atti del XXI Corso della "Cattedra Rosmini", Stresa, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, 1987, pp. 63-79. Cfr. anche R. PANIKKAR, *Myth, Faith and Hermeneutics* (1979), trad. it., *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano, 2000, p. 55-63.

mito, pertanto, rappresenta la struttura costitutiva della consapevolezza umana del reale. La sua interpretazione è il cuore della visione filosofica di Panikkar.

L'ermeneutica diatopica

L'ermeneutica diatopica è il metodo che Panikkar formula per interpretare l'incontro fra le culture. Tale metodo emerge da una duplice istanza, una teoretica e una pratica.

L'istanza teoretica può essere espressa nel modo seguente: superare le dicotomie che il genio classificatore dell'Occidente ha imposto al pensiero.³ L'istanza pratica, invece, muove dalla consapevolezza che l'incontro fra gli uomini, come l'incontro fra le tradizioni è un'azione: come tale esso pone delle questioni pratiche.

Sia nella prima sia nella seconda istanza emerge l'intento propriamente filosofico-ermeneutico della chiarificazione. Nel caso dell'istanza teoretica la chiarificazione si rivolge al problema metafisico della comprensione dell'essere delle cose. Nel secondo caso, la chiarificazione è relativa al 'come devo agire' in un particolare contesto di interazione umana.

La visione della filosofia di Panikkar esprime una finalità ad un tempo teorica e

ideologica: essa tende a superare la «violenza» del pensiero oggettivante.⁴

La ricerca filosofica si muove entro uno spazio intraculturale, ma 'è' anche costitutivamente apertura verso la dimensione interculturale. A ciò bisogna aggiungere un altro passaggio filosofico fondamentale nel percorso di Panikkar: egli afferma che la determinatezza storico-culturale dell'uomo è costitutiva della sua stessa identità.

Le differenze umane 'sono' differenze culturali. Questo ci permette di introdurre in un discorso filosofico sulla natura dell'uomo sia la dimensione intraculturale sia quella interculturale.

«La cultura è il mito inglobante di ogni cosmovisione in un determinato spazio e tempo».⁵

A proposito della relazione intrinseca fra natura umana e cultura, la prima è il luogo dell'«invarianza» mentre la seconda è il luogo delle differenze e della «molteplicità».⁶

⁴ Per descrivere la violenza insita nella concezione occidentale della ragione e la necessità di una sua trasformazione Panikkar ha formulato l'idea di «disarmo culturale». Per una esposizione esaustiva di questo tema cfr. R. PANIKKAR, *paz y desarme cultural* (1993), trad. it., *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano, 2003 e R. PANIKKAR, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, cit., in particolare alle pp. 47-73.

⁵ R. PANIKKAR, *Religione, filosofia, cultura*, «Simplegadi. Rivista di filosofia interculturale», a. VI, 14, Treviso, 2001, p. 56.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 58. Un approfondimento importante può riguardare il recupero dell'intuizione trinitaria, quale invariante umana costitutiva della visione dell'uomo premoderna; recupero significativo nell'ottica della critica al pensiero oggettivante. Cfr. R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica*, Jaca Book, Milano, 2004, p. 17-

³ Cfr. R. PANIKKAR, *La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?* (1982), trad. it., *La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?* in S. LATOUCHE (a cura), *Il ritorno dell'etnocentrismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 169.

Inoltre, poiché sono una intrinseca all'altra, l'una non è senza l'altra né senza di essa si manifesta. Pertanto ci sono *invarianti umane*, ma non ci sono *universali culturali*. La loro relazione è trascendentale: l'invariante umana si percepisce solo in un determinato universale culturale.⁷

La differenza culturale è parte integrante di una condizione unitaria che è la natura umana. La diversità si esprime nelle declinazioni, negli universi simbolici in cui quella natura è rappresentata.

L'ermeneutica *diatopica* è il portato epistemologico della ricerca filosofica panikkariana che, superata la pretesa razionalistica di definire il fondamento dell'Essere, concepisce se stessa come ricerca di senso essenzialmente aperta.⁸ Il riconoscimento della dimensione culturale dell'identità è uno dei presupposti fondamentali della visione filosofica espressa dall'ermeneutica *diatopica*. Essa risponde all'istanza della comprensione fra orizzonti di senso radicalmente differenti, che hanno preso forma e hanno espresso la loro autocoscienza e i loro modi di intelligibilità sulla base di tradizioni completamente estranee, nel tempo come nello spazio. Per

120, testo in cui è tradotto e aggiornato il saggio degli anni Settanta, *Colligate Fragmenta: For an Integration of Reality*, in F.A.FIGO (a cura di), *From Alienation to At-Oneness*, The Villanova University Press, Villanova, 1977.

⁷ R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano, 2002, p. 13.

⁸ Cfr. R. PANIKKAR, *A Self-Critical Dialogue* in PRABHU J. (ed.), *The Intercultural Challeng of Raimon Panikkar*, Maryknoll/New York, Orbis Book, 1996, pp. 243-246.

questo motivo Panikkar le dà il nome di ermeneutica *diatopica*, perché ha il compito di superare il divario esistente fra i diversi *topoi*, «luoghi» simbolici o culturali, da cui gli orizzonti di senso hanno avuto origine. In questo tipo di ermeneutica il superamento della dicotomia fra soggetto e oggetto è posto su un piano fondamentale. Nell'ambito dell'interpretazione l'oggetto è, al pari del soggetto interpretante, capace di una propria modalità di autocoscienza e partecipa di una specifica forma di consapevolezza del reale, entrambe irriducibili a quelle dell'interprete. La considerazione tematica da cui muove l'ermeneutica *diatopica* è la necessità che io comprenda l'altro senza presumere che egli condivida i miei stessi modi di intelligibilità del reale, il mio stesso orizzonte di senso, la mia cultura: in una parola, il mio mito.⁹

Il metodo proprio di questo momento kairologico della consapevolezza umana, che si esprime attraverso l'ermeneutica, è il dialogo. Esso ha una struttura dinamica e non oggettivante, adeguata ad esprimere la relazione 'Io-Tu'. Panikkar ne descrive la natura peculiare introducendo la nozione di «dialogo dialogico». Egli lo definisce come quella forma di dialogo volta al superamento (*dià*) del proprio modello di conoscenza (*lōgos*), da parte di ciascuno degli interlocutori. Il superamento consente l'approdo a una dimensione ulteriore, cioè a quel 'luogo' non solo concettuale in cui ad incontrarsi sono le esperienze, nel quale gli interlocutori non hanno più un *logos* che

⁹ Cfr. R. PANIKKAR, *Mito, fede ed ermeneutica*, cit., p. 25.

fornisca loro un modo univoco per interpretare la realtà e gli altrui punti di vista. Essi, in certo qual modo, si spogliano del loro originario orizzonte di senso e rinunciano ai propri tradizionali strumenti concettuali, per costruire un orizzonte nuovo e più ampio e per apprendere un metodo di comprensione adeguato. Il denominatore comune che consente loro l'accesso a tale 'luogo dialogico ulteriore' è la comune appartenenza all'orizzonte ultimo della natura umana. Questo permette loro di divenire consapevoli di esser parte dello stesso orizzonte di intelligibilità.¹⁰

La filosofia interculturale

L'approccio dell'ermeneutica *diatopica* ha offerto il quadro teoretico entro cui Panikkar pone il suo discorso sull'interculturalità e gli ha permesso di descrivere l'interculturalità stessa come parte costitutiva del discorso sulla natura umana. Qui nasce l'idea di ridefinire la nozione di filosofia nella prospettiva interculturale.

Nell'elaborare la sua nozione di «filosofia interculturale»¹¹ Panikkar muove da una domanda fondamentale: «che cos'è la filosofia?». L'istanza teoretica che giustifica la sua ricerca è quella di comprendere a cosa ci si riferisce quando si usa il termine 'filosofia'

in orizzonti culturali diversi. In realtà, la stessa domanda «che cos'è la filosofia?» non può esser posta in un contesto puramente ermeneutico o metafilosofico. Essa stessa è una domanda interna alla filosofia. Pertanto, la presa di coscienza della doppia determinazione dei limiti entro cui si articola il discorso è il primo passo da compiere. Ogni risposta alla domanda «che cos'è la filosofia?» è posta all'interno di una cultura (prima determinazione) e muove da una precisa concezione della filosofia stessa (seconda determinazione).

Se la nostra idea di filosofia è figlia di una cultura, cosa intendono le altre culture con filosofia?¹²

Considerata la determinazione e la relatività imposta al discorso dall'approccio interculturale, Panikkar propone di adottare la parola 'filosofia' come simbolo di qualcosa che travalica il significato di ciò che comunemente si intende con la parola stessa. Tale simbolo può divenire a sua volta espressione della filosofia interculturale. Essa, infatti, intesa in questo modo può essere liberata dalle determinazioni culturali e disciplinari e colta su un piano epistemologico superiore. La filosofia interculturale, in altri termini, non è un'ulteriore specie di filosofia; è un genere di filosofia superiore rispetto alle specie determinate. Essa è posta in una relazione trascendentale con ciò che fin'ora è stato inteso parlando di filosofia.¹³

¹⁰ Cfr. R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità*, cit., p. 44. Cfr. R. PANIKKAR, *Mito, fede ed ermeneutica*, cit., p. 334-339.

¹¹ Cfr. R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità*, cit., pp. 23-25. Per uno studio critico sulla nozione di filosofia interculturale cfr. I. BOADA (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona, CETC, 2004.

¹² Cfr. R. PANIKKAR, *Religione, filosofia, cultura*, cit, p. 47.

¹³ *Ivi*, p. 51.

Lo strumento per risolvere il problema metodologico della ricerca di ciò che corrisponda alla nozione di filosofia nelle altre culture dev'essere ricercato, secondo Panikkar, negli «equivalenti omeomorfici».

Il principio dell'omeomorfismo consiste nella ricerca di una «correlazione fra due punti di vista di due sistemi differenti in modo che un dato aspetto in un sistema corrisponda a un aspetto in un altro sistema».¹⁴ In altre parole, partendo dal confronto fra nozioni di tradizioni diverse, si cerca di scoprire l'equivalenza del loro ruolo all'interno dei reciproci sistemi di riferimento. Panikkar propone di definire equivalenti omeomorfici quelle nozioni che in sistemi diversi svolgono funzioni equivalenti. Pertanto gli equivalenti omeomorfici non hanno lo stesso contenuto, ma sono definiti tali in virtù dell'analogia fra le funzioni cui assolvono all'interno del loro contesto.¹⁵

La ricerca degli equivalenti omeomorfici è parte della dinamica relazionale propria del dialogo. Non si tratta di un movimento interpretativo unilaterale; l'ermeneutica diatopica di Panikkar è volta alla costruzione di un discorso filosofico realmente dialogico, realizzato a partire dallo sforzo di conoscenza e dalla comprensione dei miti di provenienza di tutti i punti di vista in esso coinvolti.

¹⁴ R. PANIKKAR, *The intrareligious Dialogue* (1978), trad. it., *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi, 1989, p. 105.

¹⁵ Cfr. R. PANIKKAR, *Religione, filosofia, cultura*, cit., pp. 49-50.

La «relatività radicale»

Secondo l'approccio filosofico di Panikkar il relativismo assoluto, l'idea che non esista la verità perché è impossibile una sua definizione univoca, il relativismo epistemologico astratto dalla contestualizzazione della verità è «una mera contraddizione». Contro una simile visione egli sostiene l'idea filosofica della «relatività radicale di tutto ciò che è». Tale idea consiste nel riconoscimento della relazionalità che lega ogni asserzione con i vari contesti in cui essa assume significato.¹⁶

Nella visione filosofica di Panikkar la relatività radicale di tutto ciò che è, della realtà nella sua totalità, è il presupposto ontologico dello studio della natura umana, del suo essere, della coscienza che l'uomo ha del suo stesso essere e della relazione fra l'essere dell'uomo e l'essere del mondo.¹⁷

La nostra mente opera delle distinzioni per cui siamo in grado di considerare separatamente ciascuna delle parti fondamentali del reale. Questo ci permette di essere coscienti della complessità del reale medesimo e dei suoi molteplici gradi. Tuttavia, la distinzione fra le parti è mentale,

¹⁶ Cfr. R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità*, cit., p. 58.

¹⁷ Cfr. R. PANIKKAR, *El silencio de Dios. Un mensaje del Buddha al mundo actual* (1970), trad. it., *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*, Roma, Borla, 1992, p. 232-248. Una nuova edizione italiana dello stesso testo è stata pubblicata nel 2006: R. PANIKKAR, *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, Milano, Mondadori. Per lo stesso argomento cfr. anche R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica*, cit., p. 93-95; R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Assisi, Cittadella, 1989, p. 24.

non si dà nella realtà.¹⁸ Panikkar sostiene che l'unica via d'uscita dalla dialettica fra la distinzione operata dalla mente e l'integrazione sperimentata nel vissuto sia la scoperta della costitutiva relazionalità delle parti entro l'unità fondamentale della realtà, pertanto la scelta di una via non dualista.

La natura umana prende forma entro una dinamica relazionale costitutiva dell'intera realtà. Solo in tal modo si può presupporre una natura umana comune a tutti gli uomini, vale a dire non definendola in chiave sostanziale, bensì cogliendola nella dinamica relazionale che la costituisce.¹⁹

Panikkar propone il suo approccio nei termini di una definizione contemporanea della tradizionale tensione fra 'l'uno e i molti'. La proposta formulata da Panikkar è di superare la dicotomia fra la tensione verso l'unità e l'esperienza della molteplicità mediante l'adozione di un «orizzonte aperto». In questo si esprime il suo non dualismo.²⁰

La prospettiva dell'orizzonte aperto preserva la validità della tendenza verso l'unità e dell'aspirazione verso una forma universale di intelligibilità del reale. Essa, tuttavia, non limita quest'aspirazione identificandola con una prospettiva unica.

Nel pensiero di Panikkar il superamento della ragione oggettivante

coincide con il riconoscimento della centralità della categoria di relazione.²¹

Per una «filosofia imparativa»

L'ermeneutica diatopica di Panikkar non è solo uno strumento interpretativo delle manifestazioni esteriori delle culture. Essa incarna un interesse sia metafisico che gnoseologico.²² Il problema cui essa cerca di trovare una soluzione è quello di chiarificare come dal *topos* di una cultura sia possibile capire le idee prodotte da un'altra. Tale problema non ha una valenza semplicemente descrittiva. Infatti, il modo in cui una cultura concepisce una nozione ci dice, in fondo, sia 'che cos'è' il contenuto di quella nozione sia 'chi è' la cultura che la definisce in quel modo. Operando in questi termini, il confronto fra le culture abbraccia anche l'approfondimento e la conoscenza della loro identità. L'identità, a sua volta, non emerge esclusivamente dall'interpretazione del valore che una cultura attribuisce a una particolare nozione, essa deriva anche dal confronto con altre culture relativamente alla stessa nozione.²³

Per tutte queste ragioni, nessuna domanda è neutra. Il portato culturale che caratterizza l'identità di chi pone la domanda condiziona sia la risposta che egli otterrà sia la domanda stessa. L'orizzonte culturale di partenza determina il contesto, le aspettative e le istanze in riferimento alle quali la

¹⁸ Cfr. R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica*, cit., p. 111.

¹⁹ R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità*, cit., p. 59.

²⁰ Cfr. R. PANIKKAR *La realtà cosmoteandrica*, cit., pp. 24-32.

²¹ Ivi, p. 92.

²² R. PANIKKAR, *La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?*, cit., p. 170.

²³ Cfr. R. PANIKKAR, *Religione, filosofia, cultura*, cit., p. 71.

domanda è formulata e la risposta è ricercata.²⁴

Anche in questo caso il problema delle diverse interpretazioni della realtà derivanti da orizzonti di senso diversi dimostra la sua relazione intrinseca con il problema fondamentale della conoscenza della struttura ultima del reale. In definitiva, siamo di fronte al problema della verità. I modi in cui si descrive e si interpreta la realtà sono intrinsecamente correlati alla stessa conoscenza della struttura profonda del reale. La gnoseologia è intrinsecamente in relazione con la metafisica. «In ogni affermazione di verità vi è una pretesa legittima e intrinseca di verità».²⁵

L'istanza di conoscenza della vera natura delle cose, della struttura ultima della realtà è intrinseca al modo in cui la realtà si descrive. La domanda sull'essenza della realtà non è estranea all'orizzonte culturale a partire dal quale noi le forniamo una risposta. «Il problema è che noi abbiamo tendenza a identificare i limiti della nostra visione con l'orizzonte umano stesso».²⁶ Il movimento da compiere, invece, è il contrario: muovere dalla consapevolezza della nostra visione e allargare l'orizzonte su cui la sua consapevolezza si estende attraverso la relazione con le altre visioni e con le loro forme di conoscenza.

In ciò consiste l'approccio che Panikkar ha definito dell'«orizzonte aperto». Inoltre, egli definisce «filosofia imparativa» quella filosofia che prende forma muovendo da tale orizzonte. Essa, acquisisce l'orizzonte aperto come sua prospettiva, pertanto rimane metodologicamente «pronta ad apprendere (*imparare*) dagli altri».²⁷ Nel momento in cui tentiamo di comprendere una questione in senso transculturale non ci poniamo solo il problema della sua interpretazione alla luce delle culture che la contemplano. Ad essere posto in causa è anche il suo contenuto.²⁸

Compito dell'ermeneutica *diatopica* non è soltanto quello di imparare ad osservare lo 'stesso' problema da punti di vista diversi. Il suo compito è reso ancora più complesso almeno da due circostanze. In primo luogo, essa deve indagare la sostanza dei problemi a partire dall'estensione del loro significato in una prospettiva interculturale. In secondo luogo, deve comprendere come le questioni possano essere percepite all'interno di un orizzonte di senso 'altro' rispetto a quello di partenza. Nello sforzo di offrire una risposta adeguata alle istanze espresse da tali circostanze, emerge l'importanza del supporto metodologico della «filosofia imparativa» e dell'approccio dell'«orizzonte aperto».

²⁴ R. PANIKKAR, *La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?*, cit., p. 171.

²⁵ Ivi, 180.

²⁶ *Ibidem*

²⁷ R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità*, cit., p. 62.

²⁸ R. PANIKKAR, *La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?*, cit., p. 180.

“LA COSA IN SÉ NON ESISTE”. CRITICA DI RAIMON PANIKKAR A DUE CONCETTI FILOSOFICI APPLICATI ALLA SCIENZA MODERNA



Paolo Calabrò

Di Paolo Calabrò

Introduzione

A dispetto della sua grande notorietà (basti pensare che Pasolini ne parlava già nel 1961 come del “famoso” Panikkar)¹, la letteratura secondaria sul pensiero di Raimon Panikkar è incredibilmente scarsa, e quasi interamente rivolta ai temi maggiormente “di moda”: il dialogo tra le religioni e le culture, la pace, la cristologia².

Questo articolo è un estratto del libro (in corso di pubblicazione) che ho scritto con un duplice intento: da una lato evidenziare l’aporeticità di certi concetti filosofici di cui la scienza moderna – in particolare la meccanica quantistica – si serve quotidianamente (come quello di “cosa in sé” e di “oggettività”, di cui

mi occuperò in particolare qui); dall’altro mostrare l’esistenza della possibilità di superare tali aporie tramite la metafisica cosmoteandrica di Panikkar (la cui conoscenza è qui presupposta). Questione, ritengo, a sua volta doppiamente importante: perché in primo luogo credo che la filosofia della scienza occupi un posto di primo piano nel pensiero di Panikkar (il quale tuttavia ne ha scritto saltuariamente e frammentariamente³; tanto meno, come dicevo, sembra essersene occupata la letteratura secondaria) e vada quindi messa in evidenza; in secondo luogo, la

La cosa in sé non esiste.

R. PANIKKAR

La cosa in sé è un’assurdità.

E. MACH*

Paolo Calabrò,

<http://paolocalabro.blogspot.com>

* La meccanica nel suo sviluppo storico-critico, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 471.

1 P. P. Pasolini, L’odore dell’India, Guanda, Parma 20058, pp. 87-88.

2 Fanno eccezione gli ottimi testi di introduzione alla filosofia di Panikkar di A. Rossi, Pluralismo e armonia, l’Altrapagina, Città di Castello (PG) e di S. Calza, La contemplazione. Via privilegiata al dialogo cristiano-induista, San Paolo, Milano 2001.

3 Pur essendosi occupato di “fare scienza” per parecchi anni (com’egli stesso racconta nella conferenza “Ambiguità della scienza”), Panikkar ha dedicato alla scienza moderna – oltre alla citata conferenza e agli interventi più o meno ampi disseminati in quasi tutti i suoi libri – solo i testi Pensare la scienza, l’Altrapagina, Città di Castello (PG) 2004 (che tra l’altro è un testo a più voci) e La porta stretta della conoscenza, RCS, Milano 2005.

mutua fecondazione (per usare un termine caro a Panikkar) tra la scienza e la filosofia non può che portare buoni frutti ad entrambe, in direzione di una conoscenza sempre più integrata e armoniosa⁴.

Critica della “cosa in sé”

La visione del mondo attualmente più diffusa è quella di un insieme di oggetti, ciascuno dei quali è una “cosa in sé”, legato a tutto il resto degli esseri in maniera accidentale. Per Panikkar questa posizione, che egli definisce “criptokantismo”, è sbagliata⁵. Non esiste nessuna “cosa in sé”. Anzi, nessuna cosa esiste “in sé”⁶. Il padre è padre perché c’è un figlio, ed è tale nella sua relazione con il figlio; se dalla relazione il figlio viene reciso, il padre cessa di essere tale⁷. Che

4 Ai fini di una maggiore chiarezza all’interno del singolo contesto, ho utilizzato talvolta il termine “scienza”, talvolta il termine “fisica”. Sperando di essere riuscito ad evitare ogni confusione, sottolineo che le conclusioni possono essere applicate (salvo ove diversamente specificato) sia all’una sia all’altra.

5 R. Panikkar, “Politica e interculturalità”, pp. 3-30, in R. Panikkar ed al., Reinventare la politica, l’Altrapagina, Città di Castello (PG) 1995, p. 21.

6 Id., La realtà cosmoteandrica, Jaca Book, Milano 2004, p. 159. Cfr. anche Tra Dio e il cosmo. Dialogo con Gwendoline Jarczyk, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 31: «non esiste nessuna cosa in sé».

7 Id., Trinità ed esperienza religiosa dell’uomo, Cittadella, Assisi (PG) 1989, pp. 78 ss. Suggestiva l’eco di questo pensiero in un romanzo del filosofo Maurice Bellet: «il grosso marito di Martine è morto: troppo vino rosso, troppi aperitivi, troppe sigarette e poltroneria. Il cuore. Presto fatto: in tre giorni, sparito. Jean Périer va al funerale. Abbraccia Martine, tutta in nero e in lacrime: è pur sempre la sua vita di moglie che se ne va con quell’uomo»: I viali del Lussemburgo, servitium, Sotto il Monte (BG) 1997, p. 93. P. Knitter osserva d’altro canto che in psicologia l’affermazione “noi siamo le nostre relazioni” è divenuta quasi una frase stereotipa; egli sottolinea tuttavia che «è difficile prendere alla lettera un’affermazione del genere, perché vediamo ancora le cose come sostanze più che come eventi, ci riteniamo primariamente individui più che partner»: Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali, Queriniana, Brescia 1991, p. 26.

la mente abbia bisogno di questa astrazione (la “cosa in sé”) per poter pensare e calcolare è fuori discussione, ma che il risultato del pensiero razionale rifletta fedelmente l’essere è non solo dubbio, ma anche contrario all’osservazione: infatti, quelle che osserviamo non sono cose in sé, separate da tutto il resto, oggetti che esistono nel vuoto in piena autosussistenza⁸. Osserviamo invece che esistono uccelli e mari; il che non vuol dire che non potrebbero esistere gli uni senza gli altri, ma solo che – di fatto – non esistono. L’astrazione, cioè la separazione delle cose, è dunque quantomeno arbitraria. Ma il problema non è solo questo: se, infatti, a partire da quanto osserviamo nella nostra esperienza, ci rendiamo conto che nella realtà tutto è connesso a tutto, ovvero che l’essere è caratterizzato da una radicale relatività (o radicale relazionalità)⁹, e che non esiste niente di assolutamente trascendente,

8 «Il pensare razionale e ancor più il calcolo (anche razionale) possono operare solamente mediante l’astrazione. E l’astrazione è proprio questo: astrazione, separazione di quella parte della realtà che non si sottopone all’analisi o al calcolo. Ciò che non è razionale o ciò che non è calcolabile viene automaticamente eliminato dall’ambito di queste due operazioni. Ma queste parti della realtà non sono come le “quantités négligeables” del calcolo infinitesimale. Non possiamo più capire ciò che non è intero». R. Panikkar, L’esperienza filosofica dell’India, Cittadella, Assisi (PG) 2000, p. 94.

9 A. Rossi, Pluralismo e armonia, cit., pp. 28-29, il quale ritiene che il termine “relatività” vada evitato per il suo implicito richiamo ad un relativismo agnostico e scettico, dal quale Panikkar – che non perde occasione per criticarlo – è assolutamente alieno. Cfr. ad esempio R. Panikkar, La torre di Babele. Pace e pluralismo, Cultura della pace, San Domenico di Fiesole (FI) 1990, p. 134: «non sto proponendo un atteggiamento scettico o agnostico, che si contraddice nel momento stesso in cui viene formulato: se non possiamo essere sicuri di niente, allora non si può essere nemmeno sicuri della nostra incertezza!». Panikkar, che ha sempre mantenuto in italiano l’utilizzo dell’espressione “relatività radicale”, propone “relatività” e “relazionalità” come sinonimi in Id., Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica, Jaca Book, Milano 2002, p. 58.

comprendiamo abbastanza presto che non è possibile recidere i legami che una cosa ha con il resto della realtà senza alterare sia la realtà sia la cosa stessa. Infatti, i legami che relazionano ciascuna cosa ad ogni altra costituiscono anche le cose stesse¹⁰.

È opportuno un ulteriore chiarimento, data la centralità dell'argomento in questione e dato che il pensiero moderno, basato sull'identità parmenidea tra pensare ed essere, ha una tradizione più che bimillenaria: nel caso, ad esempio, del dialogo tra le religioni, entrambe le parti reclamano l'accesso ad una certa percezione della realtà. Ciò non implica che ci sia una misteriosa "cosa in se stessa", ma nemmeno che una semplice opinione soggettiva sia tutto ciò che c'è. Implica invece che la mia concezione di una "cosa" appartiene alla realtà e persino alla "cosa" stessa¹¹. Ma perché lo stesso sia vero per l'altro è necessario che né la mia visione né l'altra sia la realtà totale¹².

Dunque, la verità non si dà al termine di un'indagine oggettiva delle cose, ma nella relazione che si instaura fra due poli, ciascuno dei quali, "in sé" non è niente¹³.

10 R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica*, cit., p. 106.

11 Così Panikkar rilegge il principio di Heisenberg: «l'osservatore modifica l'osservazione. Ma io vado molto più in là: il pensatore modifica il pensato. Questo sarebbe il mio principio». Id., "Verità-Errore-Bugia-Esperienza psicoanalitica", pp. 14-34, in R. Panikkar ed al., *Quaderni di psicoterapia infantile*, n° 13, Borla, Roma, p. 26.

12 Id., *La nuova innocenza*, vol. 3, CENS, Milano 1996, pp. 232-233.

13 Id., *La torre di Babele*, cit., p. 59. Cfr. Id., *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*, Borla, Roma 1992, pp. 234-235: «la relazione non è "qualcosa" che mette in relazione "altre" cose precedentemente date o esistenti, ma è la costituzione stessa delle cose in quanto tali. [...] Non ci sono cioè sostanze che entrano poi in relazione le une con le altre, ma quelle che noi chiamiamo "cose" non sono se non semplici relazioni».

L'idea della cosa in sé è un retaggio della meccanica newtoniana e della filosofia kantiana che non ha alcun riscontro nell'esperienza. Ciò, come mostrerò più avanti, non va a discapito dell'oggettività né della validità della teoria fisica (a favore della quale, a non voler essere del tutto in malafede, sono più gli innegabili risultati pratici a parlare che le varie posizioni apologetiche di questo o quel fisico). D'altro canto, è indiscutibile che la fisica non possa studiare tutta la realtà presa in blocco, e che debba necessariamente isolare alcuni "oggetti" per poterli studiare in laboratorio. Questo però non implica che la realtà sia fatta di parti giustapposte: al contrario, la realtà è una e indivisa (ciò che il fenomeno fisico dell'*entanglement* quantistico sembra mostrare al di là di ogni ragionevole dubbio).

Che la cosa in sé non esista, non è una questione di prospettiva filosofica o ermeneutica, ma un dato di fatto attestato dalla scienza. La cosa in sé non è mai stata individuata né sperimentata da nessuno. Per la sua stessa definizione (la cosa in sé è qualcosa che si dà senza che ci sia nessuno a cogliere questo darsi, una contraddizione in termini), non potrà mai essere sperimentabile: nell'attimo in cui tale cosa in sé toccasse un qualunque strumento di misura, in quello stesso attimo cesserebbe di essere "in-sé" per diventare "con-lui"¹⁴.

Il fatto è che nulla è per-sé, tutto è-con, co-è. Nulla nasce che non venga per ciò stesso ed invariabilmente al mondo. Qual è la

14 Ovviamente è impossibile in linea di principio dimostrare che la cosa in sé "non esiste". Come è del resto impossibile affermare che non esiste la chimera. Il problema tuttavia non è dimostrarne l'inesistenza, bensì al contrario, da parte di chi la afferma, l'esistenza.

temperatura di una quantità di liquido immersa in una vasca? Dipenderà dalla temperatura iniziale del termometro (ma, ancora prima, dalla possibilità dell'esistenza di un termometro). Non c'è modo di accedere alla realtà senza perturbarla: questa conclusione è ben precedente alla meccanica quantistica. (Qui il linguaggio tende le sue trappole ad oltranza: non è che ci sia una realtà a priori che viene perturbata a posteriori: in verità, ogni misura è una co-misura, un rispettivo adeguarsi del misurante e del misurato).

È difficile liberarsi dell'idea che la verità sia una e una sola, afferrabile dalla mente ed esprimibile in un linguaggio. Parmenide ci ha scavato troppo dentro perché possiamo, senza provare una spiacevole sensazione di disagio, affermare un pluralismo di diritto oltre che di fatto, che sia qualcosa di più di un limite provvisorio della conoscenza. Rinunciare al dogma della "cosa in sé" è forse la prova più difficile che Panikkar chiede al pensiero occidentale. Infatti, non è sufficiente affermare la pluralità di religioni e di filosofie per essere pluralisti: il pluralismo nasce solamente quando si rinuncia alla convinzione che "la stessa cosa" possa essere pensata in più di una maniera, e si sostiene risolutamente che la realtà è simbolica e relazionale. Insomma, non è sufficiente tollerare posizioni differenti in materia di credo religioso: un pluralismo che sia più della semplice accettazione di un pensiero diverso dal proprio (purché non lo metta in discussione) può basarsi solo su una metafisica che rinuncia all'oggettività, mostrandone tutta la parzialità e l'infondatezza. Verso un dialogo che non sia "tra sordi", e che non riduca le reciproche posizioni ad un piatto e misero "stiamo

dicendo la stessa cosa in termini diversi", che alla fin fine non rende giustizia a nessuna di esse. Nella convinzione che la realtà sia più di quanto possiamo effettivamente pensare.

Critica dell'oggettività

Per Panikkar, le cose attestano la loro oggettività nella misura in cui si mostrano irriducibili al pensiero. In questo senso, la loro oggettività è relazionale:

l'oggettività è tale per una soggettività. L'oggettività ha un senso perché c'è la soggettività che la scopre come oggettività e come irriducibile alla soggettività. [...] Qualcosa è oggettivo (faccio qui pura fenomenologia) quando si presenta, a parecchi soggetti, indipendentemente dalle differenze e dalle discrepanze tra i differenti soggetti. [...] Nell'ambito di una certa cultura l'oggettività può apparire come tale quando la soggettività si è mascherata e ciò accade soltanto quando non esiste problema, quando siamo nello stesso mito. [...] Il mio sforzo di relativizzare l'oggettività non è per distruggerla ma per dirigere la nostra attenzione al polo di soggettività che la costituisce¹⁵.

La filosofia della scienza parte dalla distinzione tra oggettività (nel senso di indipendenza dalla mente) ed intersoggettività (nel senso di interpretazione

15 R. Panikkar, "Deità e riflessione filosofica", pp. 28-100, in R. Panikkar ed al., Quaderni di psicoterapia infantile, n° 21, Borla, Roma, pp. 61-62. Panikkar si richiama all'ermeneutica per affermare che «l'informazione oggettiva non esiste, così come i fatti puri non esistono. Ogni fatto è già un'interpretazione e quindi ogni informazione è già orientata in una determinata direzione, in un senso o in un altro»: Id., "L'arte dell'impossibile", pp. 127-147, in R. Panikkar ed al., Reinventare la politica, cit., pp. 128-129.

soggettiva ma condivisibile da più soggetti). Ora: esiste veramente una siffatta forma di oggettività, intesa come indipendenza da qualunque mente osservatrice? Panikkar non pensa certo che, quando chiudo gli occhi, la montagna che ho davanti sparisca. Tuttavia egli è chiaro al riguardo: è il soggetto che definisce i criteri dell'oggettività, comunque lo si voglia intendere¹⁶. Per Panikkar la montagna è un tale "spettacolo" sempre per uno "spettatore". Allo sparire dell'ultimo spettatore, anche la montagna sparirebbe (in quanto montagna). E questo non perché l'intelletto umano crei gli oggetti, come avviene in un certo idealismo filosofico a cui Panikkar è del tutto estraneo, ma perché la montagna non esiste "in sé", in quanto montagna, bensì solo in quanto possibilità di rapportarsi ad una coscienza per la quale essa è montagna. Le cose sono quel che sono nell'epifania dell'essere reale, e non in un metafisico iperuranio delle cose "potenziali" e oggettive. Queste sono astrazioni dell'intelletto. Le cose sono reali perché *appaiono* reali¹⁷.

Questo valga come spiegazione anche nei confronti di quella filosofia della scienza la quale ritiene che, nonostante sia impossibile per l'uomo conoscere la cosa in sé, tale cosa deve pur essere in un certo "modo" prima di rapportarsi all'uomo (altrimenti, essa asserisce, una cosa che non è in nessun modo, semplicemente non è). E quel modo è il modo oggettivo – ancorché inaccessibile all'uomo – delle cose. Ma il punto è che, ormai dovrebbe essere chiaro, ogni cosa è *nella* relazione, che la costituisce. Ogni cosa, "prima" di entrare in

relazione (ma, ancora una volta, si tratta di un "prima" teorico, astratto, inesistente nella realtà: la quale ultima è fatta sempre già di cose in relazione tra di loro, e non è possibile dare controesempi), non è altro che "possibilità" di entrare in relazione. Se una cosa viene spogliata di tutte le sue relazioni, non ne resta più niente (se non la possibilità di entrare in relazione; anche questo, giova ripeterlo, è un esempio esclusivamente teorico). Ogni cosa è nelle sue relazioni. Al di fuori di ogni relazione, essa *non* è. Essere è un verbo, non un sostantivo. Essere vuol dire "essere-con", non "sussistere". Ogni cosa è nell'epifania di tutti gli esseri. Non esistono figli "potenziali" in attesa di entrare in relazione con i propri genitori: chiunque venga al mondo è sempre già figlio di una madre; la quale, un attimo prima di partorire, non lo è ancora. L'essere reale è fatto di cose e di relazioni: ciò che è impossibile è separare le une dalle altre. In questa pretesa impossibile risiede, secondo Panikkar, il peccato originale dell'ontologia scientifica.

Al che una certa filosofia della scienza di stampo analitico, realista, con l'intento di stabilire solide oggettive basi per la ricerca scientifica (intento lodevole, purché non se ne abusi e purché il prezzo da pagare non risulti, infine, eccessivo), torna alla carica con la domanda: ma allora, un elettrone isolato in un angolo remoto dell'universo, per il solo fatto di non essere in relazione con nient'altro, cessa di possedere le sue proprietà intrinseche¹⁸? O addirittura, per ciò stesso, cessa di essere?

16 Id., La porta stretta della conoscenza, cit., p. 12.

17 Id., Mito, fede ed ermeneutica, Jaca Book, Milano 2000, p. 22.

18 Per la fisica l'elettrone possiede tre proprietà intrinseche, indipendenti da ogni interazione: la massa, la carica e lo spin.

La domanda è interessante e ingenua allo stesso tempo. Da un lato si tratta della solita astrazione mentale: vale per essa quanto detto a proposito della differenza tra pensabilità e realtà (il fatto che una cosa sia pensabile non implica che sia reale: il fatto che un albero sia pensabile indipendentemente dalle radici su cui poggia, non implica che l'albero *sia* senza radici: l'ontologia non tollera simili astrazioni dell'intelletto). Inoltre, l'esempio è inimmaginabile: non esiste una particella priva del suo campo, e non esiste alcun angolo dell'universo abbastanza remoto al quale detto campo non si estenda. Le influenze possono essere magari trascurabili (ed il fenomeno dell'*entanglement* quantistico dovrebbe mettere in guardia da approssimazioni semplicistiche al riguardo) relativamente a certe misurazioni (cioè sul piano epistemologico), ma mai realmente nulle (sul piano ontologico). Immaginare una tale situazione è dunque già una astrazione (per non dire negazione) dalla realtà. Ma c'è dell'altro. Massa, carica, spin, sono tutti nomi dati a proprietà della materia rilevate nell'ambito di esperimenti: di tanti e tali esperimenti diversi, che si è ritenuto ragionevole trasferirle dal piano epistemologico (sul quel erano state osservate) a quello ontologico, denominandole "proprietà intrinseche". Bene. Purché non ci si dimentichi di questa origine: ogni cosa a cui si dà un determinato nome è il modo in cui la mente umana esprime il frutto del suo rapporto con la cosa. Cos'è *veramente* quell'oggetto? Una particella? Un'onda? Una stringa? La mente è l'ultimo giudice, soggettivamente, intersoggettivamente ed oggettivamente (nel senso discusso prima). *Non c'è quindi dubbio che ci sia una realtà*

irriducibile alla mente, ma al contempo non c'è dubbio che ogni e qualsivoglia "come" di tale realtà sia inscindibile dalla mente. La stessa verità non è altro che «quella qualità o proprietà della realtà che permette alle cose di entrare in un rapporto *sui generis* con la mente umana»¹⁹.

Qualche altra parola spesa sulle cosiddette "proprietà intrinseche" delle particelle potrà dare meglio la misura della distanza tra la metafisica della cosa in sé e quella relazionale di Panikkar. Consideriamo nuovamente le proprietà intrinseche dell'elettrone: massa, carica e spin. Proprietà intrinseca vuol dire: invariante rispetto ad ogni misurazione; cioè, ogni volta che ci si prova, si ottengono gli stessi risultati. Queste proprietà, che sul piano epistemologico sono invarianti (rispetto ad ogni tipo di misurazione, di strumento utilizzato, di luogo geografico, di sperimentatore), diventano sul piano ontologico "intrinseche". Perché? ci si potrebbe chiedere. È veramente necessario postulare queste entità a priori? Secondo una certa scienza, anzi, secondo la visione oggi dominante in ambito scientifico, sì. Ciò perché il non farlo metterebbe in dubbio l'esistenza di una realtà esterna, oggettiva, sussistente indipendentemente da chi la osserva, ciò che la renderebbe una mera "corrente di pensiero"²⁰. Il punto è proprio questo. Sembra, in tale prospettiva, impossibile prescindere (più o meno malvolentieri) dalla presunzione dell'esistenza di una cosa in sé, pena il crollo del mondo oggettivo su cui è basato l'intero edificio della scienza moderna.

19 R. Panikkar, *La torre di Babele*, cit., p. 121.

20 Cfr. ad esempio F. De Martini, "Il mondo oggettivo della meccanica quantistica e le leggende dell'ermeneutica", pp. 151-162, in «Micromega», 2, Roma 2007, p. 152.

Ma le cose non stanno necessariamente in questi termini, ed è proprio Panikkar a mostrare una via per uscire dall'impasse della cosa in sé "per amore o per forza". Le cose non le creo io. Esse tuttavia non sono né prima di me né senza di me. Ma esse sono. Con me. Non c'è nulla che sia al di fuori di ogni relazione. Ogni cosa che *é*, è sempre all'interno di una (o più) relazioni. Nulla è in sé, in attesa – come congelato – di relazionarsi a qualcosa d'altro. Ciò non ne mina l'oggettività. *Le cose* sono all'interno delle relazioni. Che nulla si dia se non all'interno di qualche relazione (spesso con la mente umana) è un fatto indiscutibile. All'interno di tali relazioni le cose mantengono la loro oggettività (attestata dalla loro irriducibilità a creazioni della mente). Ma astrarre tale oggettività elevandola a separazione (o anche solo a separabilità), o addirittura ad indipendenza da ogni relazione (in particolare a quella con la mente), è un'operazione che contraddice ogni più elementare evidenza, e va pertanto limitata all'ambito del pensiero, non certo a quello ontologico. Una cosa che *è*, è sempre – piaccia o meno – una cosa che *co-è*; ogni cosa è sempre già in una relazione (si potrebbe invitare una certa scienza o una certa filosofia a formulare anche un solo controesempio). Non si danno in realtà enti sussistenti, indipendenti da ogni altra cosa; il classico esempio della particella isolata in un angolo remoto dell'universo è un esempio classico di astrazione operata della mente: ogni fisico sa che esistono relazioni trascurabili ai fini sperimentali (piano epistemologico), ma mai assenza completa di relazioni (piano ontologico). Ecco perché una metafisica basata sulla cosa in sé (che può sembrare indispensabile nell'ottica denunciata prima) risulta, a una seconda

occhiata, controintuitiva e artificiosa. Ed anche superflua.

Di fatto, una cosa svincolata da ogni relazione, *non è*. Alla domanda che ci si può porre invece *di diritto*, cioè se il postulato di una cosa in sé non sia necessario a preservare l'oggettività della scienza moderna, credo di aver appena risposto.

Per tutto quanto detto, ciò che la fisica restituisce non è "la descrizione" della realtà. In primo luogo perché non è possibile dare una descrizione oggettiva di nulla, che non sia allo stesso tempo consentita e limitata dal linguaggio utilizzato (nel caso della fisica, dalla matematica). In secondo luogo la fisica non può aspirare all'onniscoprensività (basti pensare all'impossibilità di accogliere nei modelli i fenomeni unici, oltre alle limitazioni evidenziate dalla teoria del caos, su cui non è qui possibile dilungarsi): motivo per cui il suo modello non può neanche essere considerato "la migliore approssimazione" della realtà. In terzo luogo, esistono in fisica non solo descrizioni diverse per la stessa categoria di fenomeni, ma anche descrizioni tra loro incompatibili – ancorché valide nel rispettivo ambito di applicabilità – per categorie di fenomeni diverse; le quali ovviamente fanno riferimento ad ontologie differenti e rinviano quindi all'esistenza di enti differenti. Ciò che la fisica restituisce, dunque, è una serie di modelli dotati di un alto grado di misurabilità e di intersoggettività. È chiaro che tale intersoggettività basata essenzialmente sulla misurabilità rende la fisica diversa ad esempio dalla religione (alla cui esperienza, non di meno, non manca un certo grado di intersoggettività). Ma la sua immagine del mondo non può aspirare ad essere "la" visione del mondo. *La fisica è "una" visione*

del mondo. Parafrasando Troeltsch, con tutto il rispetto per il bisogno di oggettività, la fisica non può pretendere di possederne più di quanta ne sia presente di fatto. Ovvero: c'è qualcosa, oggettivamente, ed è ciò che si indaga nell'ambito degli esperimenti (la realtà che del resto incontriamo quotidianamente). Ma di essa non possiamo dire niente oggettivamente: ogni cosa che ne diciamo ricade al di qua del linguaggio e delle forme di pensiero che utilizziamo per descriverla (e così farcene un'idea). Queste considerazioni non rendono la verità della fisica meno pregnante (infatti gli esperimenti sono certo ripetibili e i risultati verificabili) né rende la realtà meno oggettiva. Ma, per sintetizzare con l'espressione di A. Korzybski, "la mappa non è il territorio". La realtà non coincide con la nostra descrizione di essa. Ciò vale tanto per la metafisica quanto per la fisica, ed è il motivo per cui Heisenberg chiamava "pitture verbali" le affermazioni formulate matematicamente dalla fisica, «con le quali cerchiamo di rendere comprensibili a noi e agli altri le nostre esperienze sulla natura»²¹. Distinzione che si trova chiarissima nella bella espressione che Einstein usa in una lettera a Schrödinger del 1935: «la vera difficoltà sta nel fatto che la fisica è un tipo di metafisica; la fisica descrive "la realtà". Ma noi non sappiamo cosa sia "la realtà", se non attraverso la descrizione fisica che ne diamo»²².

Conclusioni

Per Panikkar non vi è conoscenza se non del tutto; conoscere la parte in quanto parte del tutto – e non come qualcosa di autosussistente – è vera conoscenza. Per questo egli non rifiuta la scienza (in quanto conoscenza "parziale"), ma la integra in un pensiero in grado di accogliere tutto ciò che pur reale, in quanto appartenente all'esperienza degli uomini e delle culture, non può – per le esigenze di rigore del metodo – trovar posto nell'alveo della scienza. La filosofia di Panikkar non ha punti di incompatibilità con la scienza moderna, ma al contrario ha molti punti di consonanza: è dunque ben fondato il suo tentativo di ritrovare l'armonia tra le due, che permetta loro di funzionare come due occhi, senza che entrambe vedano la stessa cosa, ma in modo da restituire un'immagine il più possibile chiara e completa. Senza competizione, e senza che il vantaggio dell'una debba comportare di necessità il regresso dell'altra.

La visione di Panikkar non è né a-scientifica né anti-scientifica. Essa è radicata in un confronto serrato con la scienza moderna sul terreno comune della conoscenza della realtà, in un atteggiamento di apertura, di stima, di fiducia. "Il progresso della conoscenza avviene spesso nei punti di intersezione di discipline differenti" scriveva Heisenberg nel suo *Physics and Philosophy* del 1958. Nella misura in cui la filosofia e la scienza si alimentano reciprocamente, il pensiero di Panikkar può essere fonte di uno scambio fecondo.

21 Mutamenti nelle basi della scienza, Bollati Boringhieri, Torino 1978, p. 65.

22 Citato in V. Allori, M. Dorato, F. Laudisa, N. Zanghì, *La natura delle cose. Introduzione ai fondamenti e alla filosofia della fisica*, Carocci, Roma 2006, p. 13.

Introduzione a VIE PER UN'ESTETICA INTERCULTURALE*

Marcello Ghilardi



Marcello Ghilardi

*Pensa. Legati al tuo pensiero come a una donna
della quale tu sia follemente innamorato.
Non esiste pensiero senza desiderio.*

EDMOND JABÈS

Duecento anni prima di noi e delle nostra domande e controversie, nel Tibet del XVIII secolo, sotto il quinto Dalai Lama, avvenne un fatto degno di nota. Un giorno Sua Santità vide, da una finestra di Potala, il suo palazzo-tempio-monastero, qualcosa di straordinario: colei che secondo il rito buddhista era la dea Tara girava intorno al muro di cinta dell'edificio. Il giorno dopo, alla stessa ora, il fenomeno si ripeté e così tutti i giorni. Dopo una settimana di vedetta, il Dalai Lama e i suoi monaci scoprirono che, ogni giorno, proprio nell'ora in cui appariva la dea, anche un povero vecchio girava intorno al muro recitando le sue preghiere. Interrogarono l'anziano: la preghiera che recitava era un poema-orazione a Tara che, a sua volta, era una traduzione da un testo sanscrito in onore di Prajna-paramita. Queste due parole significano Perfetta Sapienza, espressione che designa la Vacuità. È un concetto che il buddhismo Mahayana ha personificato in una divinità femminile di indicibile bellezza. I teologi fecero recitare il testo al vecchio. Immediatamente scoprirono che il pover'uomo ripeteva una traduzione difettosa e lo obbligarono a imparare la traduzione corretta. Da quel giorno, Tara non apparve più¹.

La storia narrata da Octavio Paz tocca diversi aspetti importanti, per l'ordine dei

Marcello Ghilardi, Assegnista di Ricerca,
Dipartimento di Filosofia, Univ. di Padova

discorsi che vengono svolti in questo volume. Tra i molti cui si potrebbe accennare, vale la pena di sottolinearne almeno due, decisivi: il ruolo onto- e morfo-genetico della poesia e il tema della traduzione, come strumento propriamente *rivelativo* di ciò che possiamo chiamare, in senso lato, verità. La poesia, dunque, si offre come condizione di possibilità per una visione, per un contatto con la realtà, per un incontro. Si tratta di *poesia* nel suo significato etimologico, *poiesis*: "produzione" di immagini, emozioni, idee, illusioni, sensi molteplici, esperienze. Poesia come forma di esperienza estetica, che ingloba e supera la stessa idea di Arte, qualora questa venga intesa solo come capacità tecnica, articolazione di figure in base a canoni e modelli legati di volta in volta a una particolare disciplina. In questo senso, la Poesia non si trova soltanto nella parola, ma sempre prima di essa o al di là di essa. Si manifesta come il luogo di un eventuale scambio, di un confronto, di un incontro con un altrove o una alterità che al tempo stesso sempre sfugge e si dilegua. Seguendo Paul Celan, è la traccia di un possibile "meridiano"

¹ O. Paz, *Passione e lettura*, tr. it., Garzanti, Milano 1990, pp. 69-70.

che orienti nel mondo, una linea immaginaria di un percorso, limite e passaggio insieme.

E la Poesia intrattiene da sempre un rapporto con la *traduzione*. È essa stessa già traduzione: di sensazioni in immagini, di emozioni in figure e parole; di un indicibile in linguaggio, in un dicibile che non fissa ma rimanda nuovamente all'ineffabile, rimettendo in circolo l'emozione e l'energia che ne nasce. È traduzione ogni volta difettosa, insatura, imprecisa, come difettosa e imprecisa è la traduzione del poema-preghiera recitato dal vecchio devoto. Eppure la rivelazione si dà attraverso quella traduzione, pur inesatta dal punto di vista filologico, e scompare quando la lettera ha ricevuto il suo onore. Non perché l'attenzione al linguaggio e ai significati che veicola sia di scarsa importanza, ma perché l'eccesso di scrupolo può distogliere dall'essenziale. Può trasformare la *parola parlante*, la parola viva, in semplice *parola parlata* (Merleau-Ponty). La parola parlante del vecchio, pur se inesatta, scorretta, forse sgangherata, produce l'effetto di chiamare Tara alla presenza; la parola parlata dei monaci scrupolosi, che mondano le espressioni del vecchio dalle imperfezioni, la cela allo sguardo, fa sì che il senso di quel dire si ritragga.

Il racconto mostra dell'altro. Allude all'impulso stesso del poetico, forse anche a uno dei possibili sensi dell'estetico: il principio analogico, inteso come «motore – non il fondamento ontologico, ma la forma del movimento»² del mondo e del modo umano di rapportarsi ad esso. *Analogia* come rapporto di rapporti, consonanza di relazioni, che «procede per inclusione e non per

esclusione: non questo o quello, ma questo e quello»³; attraverso la via analogica si impara a reggere lo sguardo su ciò che altrimenti passa senza lasciare segno apparente, su ciò che talvolta disturba o incrina le certezze. Per via analogica si dà luogo all'esperienza dell'estraneità e dell'alterità, che è «percezione simultanea del fatto che noi siamo altri senza smettere di essere ciò che siamo e che, senza smettere di stare dove stiamo, il nostro vero essere è altrove»⁴. Ma quale altrove? Non è nessun luogo definito, nessun luogo fisico né psichico, ma un altrove che esiste come "oltre" indicibile e insondabile, punto di fuga di pensieri, linguaggi, azioni. Esso non si riduce a nessun gesto o lingua definiti, ma ne è la traccia segreta, il fondo da cui ogni gesto, ogni lingua scaturiscono. Eppure questo altrove è sempre inattuabile, come inattuabile è l'origine. E il discorso che pure vi tende al tempo stesso lo cela; parlandone si tenta di circoscriverlo e insieme, inevitabilmente, ce ne si discosta. *Trans-duzione*, spostamento, deriva, deroga, slittamento senza fine dell'intenzione che muove verso l'assoluta trasparenza, verso la comunicazione tra distinti, e che sempre si ritrova di fronte al problema dell'incontro, del riconoscimento; incontro, riconoscimento e dialogo – impossibili e necessari – che non si svolgono soltanto tra identico e diverso, tra mio e tuo, ma anche tra soggetto e oggetto, tra poesia e natura, tra creazione artistica e mondo. «Principio ermeneutico e principio estetico si sovrappongono perché il movimento del testo poetico è parallelo a quello del cosmo»⁵, pur non esistendo la possibilità di

³ *Ibidem*.

⁴ O. Paz, *L'arco e la lira*, tr. it., Il Melangolo, Genova 1991, p. 285.

⁵ E. Franco, *op. cit.*, p. xiv.

² E. Franco, «Prefazione», in O. Paz, *Il fuoco di ogni giorno*, tr. it., Garzanti, Milano 1992, p. xiii.

definire un *primum analogatum* da cui giudicare la liceità di ogni analogia. Ma a maggior ragione l'analogia mostra così il suo potere euristico, in grado di integrare – senza volerlo negare od occultare – il principio dicotomico secondo cui non ci può essere incontro o scambio tra “io” e “tu”, tra “identico” e “diverso”. L'analogia non intende violare il principio di non contraddizione, né produrre conciliazioni o forme di *Aufhebung*. Essa trasforma gli opposti in elementi che appartengono a un campo di forze, a una struttura polare e complementare⁶.

Le «vie» a cui allude il titolo di questa raccolta si offrono dunque come percorsi nell'estetica e dell'estetica, volti a formare campi di tensioni polari, forme di confronto e intreccio. Si tratta di *alcune* vie, tra le numerosissime possibili, per tentare di aprire nuovi passaggi, nuovi ponti, per trasformare i confini/barriere in confini/soglie. Sono percorsi che considerano, scrutano, elaborano la disciplina dell'estetica a partire da modalità, intenzioni, forme espressive, significati differenti, provando a sfruttarne il campo secondo le diverse potenzialità che offre, come luogo di tensioni dinamiche in cui la connessione, l'unità dei distinti potrà essere sempre scissa dalla consapevolezza di una loro differenza, e altresì la loro distanza non sarà mai insuperabile, talmente ampia da non poter essere ricompresa in unità, in una profonda *sympatheia*.

Si cercano quindi di dischiudere vari percorsi per costituire un luogo del pensiero, quello di un'estetica interculturale, che sia di

incontro, traduzione, di opposizione anche; ma i percorsi del pensiero si configurano anche come percorsi del (dal) desiderio, che anima il pensiero come sua intima necessità. Si tratta di un desiderio che non acceca il rigore del concetto, ma di cui il concetto stesso non può non tenere conto, pena il ridursi a vuoto involucro che non conosce il nucleo che lo agita e lo muove. È un desiderio che si sforza di non essere il mero risultato di una mancanza, ma la maturazione di una pienezza intravista che si insegue, per la quale si lavora e ci si impegna. Desiderio come relazione: concatenazione di elementi che fanno emergere senz'altro una *crisi*, la presenza di un discrimine che struttura il brogliaccio di una *problematizzazione* da elaborare sempre più e sempre meglio. Desiderio in quanto *pathos*, affetto-passione che dà forma e colore al *logos*, linguaggio-ragione che si dà come strumento di analisi e di incontro; e in quanto traccia che persiste nelle possibilità di metamorfosi dell'*ethos*, inteso sia come “comportamento” che si adotta nei confronti dell'altro, sia come “luogo” – mai asettico o neutro – in cui avviene tale incontro.

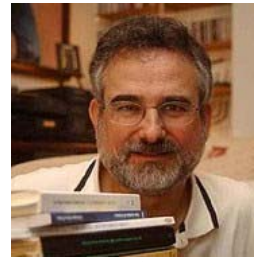
I testi che seguono si confrontano dunque, secondo trame e movimenti peculiari a ciascun autore, con la questione del rapporto tra forma estetica, produzione poetica e alterità. Forme di “equipaggiamento” parziali e temporanee, ma originali e meditate, per provare a pensare in modo serio attraverso l'arte e l'estetica i temi del dialogo culturale, troppo spesso intessuto di fraintendimenti e superficiali distonie.

⁶ Cfr. su questo tema E. Melandri, *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata 2006; e G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 21-22.

Marcello Ghilardi, (a cura di),
***VIE PER UN'ESTETICA INTERCULTURALE**
 Editore: Mimesis, Milano 2008

* MÁS ALLÁ DE LA FRAGMENTACIÓN DE LA TEOLOGÍA, EL SABER Y LA VIDA: RAIMON PANIKKAR

Victorino Pérez Prieto



Victorino Pérez Prieto

Prólogo de Raimon Panikkar
Extracto de unas páginas del libro
Recensión de Javier Melloni

PRÓLOGO de Raimon Panikkar

Querido y admirado Victorino:

Me has pedido lo imposible, por no decir contradictorio. ¿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 (Io. XV, 15; 18, etc.). Así pues, resuelvo el dilema con un compromiso: a los amigos se les puede escribir –y, en este caso, para felicitarte efusivamente por tu libro, que ha refrescado mi memoria y del que he aprendido mucho. Nadie es juez de sí mismo. Gracias.

En segundo lugar añadiría sólo un par de

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

anotaciones como comentario a tu magnífico texto.

Aunque la costumbre ha venido traduciendo *advaita* por “no-dualidad”, debido al pensar dialéctico que predominaba cuando la cultura europea “descubrió” la India, yo lo traduzco ahora por *a-dualidad* - como tú haces ya en tu texto-, que es igualmente castellano y me parece más fiel a lo que el *advaita* es (*a-dvaita*), y que de ninguna manera viola el principio de contradicción, como sería la negación de la dualidad. En todo caso, el *advaita* no contradice el tal axioma, aunque tampoco lo erige en el principio supremo del pensar: lo supera. Y ello es más importante de lo que puede parecer a primera vista. La llamada Trinidad, por ejemplo, no tiene que ver con el número tres. El principio de no-contradicción no se niega, sino que se supera. Nuestra razón no es el criterio último de la realidad, sin por

otra parte tener que caer en el irracionalismo – como he intentado aclarar en otros lugares.

Esto implica, entre otras cosas, que la Trinidad no es *triteísmo*, porque lo que llamamos “Dios” no es una *Substancia*. Dios es un símbolo, pero no he encontrado otra palabra que la substituya, aunque deba reconocer que ello ha dado lugar a muchas confusiones por la costumbre inveterada del temor de romper con el monoteísmo. Dios es *relación*, y en esta relación nos encontramos nosotros y también el mundo –que es lo que he llamado el *principio cosmoteándrico*, como muy bien explicitas. No niego la relación *histórica* entre el judaísmo y el cristianismo, pero la historia no es toda la realidad.

Tal como insisto en la última edición italiana de *El Cristo desconocido del hinduismo*, Cristo no es un nombre específicamente cristiano, y aunque los cristianos lo han intentado monopolizar, corresponde a nuestro milenio cultivar un *ecumenismo ecuménico* que, sin sincretismos de ninguna clase descubra la armonía (no la unidad) entre las religiones sin hacerles perder su especificidad. La cultura occidental nos ha identificado de tal manera con nuestra *individualidad* (y no con nuestra *personalidad*) que resulta poco menos que extraño afirmar que Cristo tampoco es un individuo, sin entrar ahora en mayores detalles sobre la cuestión. Como he dicho repetidamente, la *identidad* de Cristo no es su *identificación*. Y así, Cristo no es un monopolio de los cristianos; aunque estos tienen derecho a llamarse *cristianos* no tienen la exclusividad de Cristo. No caigamos en el prejuicio occidental de catalogarlo todo.

Cristo es el símbolo humano del hombre plenamente realizado, diría el hinduismo; o plenamente divinizado, añadirían otras religiones, entre las cuales el cristianismo. La religión que llamamos cristiana cree que Jesús es el Cristo, pero otros pueden reconocer este Símbolo en otros seres humanos. Esto no quita tampoco la unicidad de Cristo; pero la carta a un amigo no es el lugar adecuado para mis *theologumena*.

Hablas también de la “revelación bíblica”, que a lo máximo se reduciría a *inspiración*, y que tampoco es monopolio sólo de la Biblia.

No tengo mucho más que añadir. Como ves, sólo he intercalado unas pocas apostillas a tu excelente trabajo.

Para seguir el estilo epistolar, me tocaría ahora despedirme de ti. Fiel a mi “deformación” filológica, no puedo olvidar el *expetere* original que contiene una petición – no sólo en este caso de licencia para terminar la carta, sino para formular una petición. Y ésta es tu colaboración a la liberación de la teología de las estrecheces *microdóxicas* a las que demasiado a menudo se la ha querido reducir. Y no sólo a la teología, sino a la religión en general, que se ha equiparado a una institución y, demasiado a menudo, a una secta. Ésta es una labor que nos incumbe a todos, y estoy contento de servirte como trampolín para saltar más alto.

Un fraternal abrazo, **Raimon Panikkar**
Tavertet, 18 de Octubre de 2007

[Extracto de unas páginas del libro:

161-163, 167-169]

II PARTE. UNA NUEVA MANERA DE HACER TEOLOGÍA

Capítulo 2. La teología de Raimon Panikkar

1. Espiritualidad, intelectualidad, interculturalidad y diálogo intra-religioso.

Articulación entre lo simbólico y lo racional.

Raimon Panikkar desconcierta, descoloca y, con todo, es un hombre que seduce, aún cuando no se esté totalmente de acuerdo con lo que dice. Seduce por su verbo creativo y su escritura brillante, pero sobre todo por su agudo y rico pensamiento que *abre a concepciones habitualmente diferentes de lo común*. Raul Fornet-Betancourt expresaba esto con unas sabias palabras:

“Raimon Panikkar no filosofa *para tener razón ni para que se le dé la razón*, sino más bien *para ofrecer posibles caminos*, para *abrir accesos a los problemas* que nos atormentan hoy y *proponer alternativas de conversión y salvación*. No filosofa *para imponer saber* sino *para proponer una actitud sabia (...)*” (“Ciencia, tecnología y política en la filosofía de Raimón Panikkar”).

La riqueza del pensamiento de Panikkar nace no sólo de su capacidad intelectual y espiritual, sino también de la *interculturalidad* y el mundo *inter-religioso* en el que se ha movido toda su vida (...). En particular, para Panikkar, la clave de por qué el lenguaje

religioso está en un callejón sin salida en el mundo secular -porque las interpretaciones literales son increíbles y las metafóricas perturban la fe sencilla del creyente- es por haber perdido el *enfoque simbólico* (“la sensibilidad ante la fuerza del símbolo”). Paul Ricoeur también ha insistido en la necesidad de recuperar el valor del símbolo y del mito, el *pensamiento simbólico* y el *pensamiento mítico*: “El símbolo da que pensar”, escribe en su obra más conocida (*Finitude et culpabilité* II). Para Ricoeur, el valor del mito está en ser “una forma de *revelación*” irreductible a toda traducción a un lenguaje claro, racional (...).

Para nuestro autor, el creyente y el teólogo deberían tener la sensibilidad del artista, más que la frialdad de un técnico. Sin olvidar que un teólogo debe ser también un hombre espiritual, un místico: “La idea de Dios de muchos teólogos católicos no me satisface. Con *logos* solamente no se puede vivir; sólo con *experiencia mística* se puede vivir a Dios” (“Occidente debe replantearse el cristianismo”). (...). Aunque no le gusta la expresión, nos parece que Panikkar apunta a un *cambio de paradigma*.

(...)

4. Una teología sapiencial. Armonización del logos y el pneuma.

Lo que pretende elaborar el proyecto teológico de R. P. es fundamentalmente un pensamiento de carácter sapiencial y pneumatológico, haciendo, al mismo tiempo una teología con rigor sistemático; un pensamiento elaborado desde la experiencia personal, el conocimiento científico y la

reflexión intelectual, superando la escisión y aún contraposición entre filosofía y teología, como veremos en el apartado siguiente. El pensamiento de nuestro autor quiere armonizar el *logos* y el *pneuma*, lo racional y lo simbólico, teología, filosofía, ciencia y mística. Para él, la teología occidental habitualmente ha “antepuesto el *logos* al *pneuma*”, cuando “al lado del *logos*, e inseparablemente unido a él, está el amor, la conciencia pura”; esto es lo que permite pensar en libertad, y “libertad es confianza total, optimismo cósmico” (“Occidente debe replantearse el cristianismo”, cf.). En... uno de sus primeros escritos (“Mi testamento”, *Cometas*)... manifestaba Panikkar el deseo de que su teología fuera la expresión de “lo que vieron las almas conscientes del misterio en la sinfonía del universo, en el caminar del Reino de Dios hacia su plenitud”; una “visión mística” a modo de “anillo invisible” que deberán reforzar y corregir los que vengan detrás; una teología que debe ser siempre *peregrinante*, en camino. Acaso sea este el intento de la mayor parte de los teólogos; pero el resultado particular de la reflexión de nuestro autor ha sido simplemente el suyo.

De todo lo que hemos dicho, nos parece importante destacar el deseo manifestado por Panikkar desde el principio de su andadura teológica de *desclericalizar la teología*, pues esta “no es un asunto de *confesión* o de *escuela*, sino de *fe*”. Por eso, dice que es necesario vencer el respeto hacia los teólogos como “portadores oficiales de la doctrina”; y de ahí su oposición al “clan académico” que forman los teólogos... Panikkar llega a hablar de la “*circuncisión de la mente*” necesaria

para entender la teología actual, cuando debería ser “*inteligencia práctica* de la fe”. Posiblemente sea impreciso en este ataque, pero, no le falta razón cuando dice que: “si Dios requiere un *lenguaje nuevo*, nosotros no lo hemos aprendido aún”... Panikkar... dice que la teología debe “morir para resucitar”: *morir* a su pretensión de dominio sobre las ciencias y la sociedad y *resucitar* desde la *unión libre con la filosofía*. Cuando afirma esto, parece que no dice nada que no haya hecho la teología desde los primeros tiempos; pero cuando expresa que esta *filosofía* debe ser sobre todo, “*sabiduría del amor*”, más que el tradicional concepto de “amor a la sabiduría”, apunta algo no tan habitual en la teología: “Con *logos* solamente no se puede vivir...” (...).

Del mismo modo, cuando Panikkar insiste en que la teología, además de su capacidad intelectual y espiritual, debe tener en cuenta la *inter[intra]-culturalidad* y la *inter[intra]-religiosidad*, así como el *enfoque simbólico*, llamando al teólogo a tener la sensibilidad del artista, más que la frialdad del técnico, creemos que está diciendo algo muy importante. Aún hay más elementos de su teología que trataremos a continuación, destacando particularmente su deseo de *síntesis armónica* de toda la realidad.

Victorino Pérez Prieto

***MÁS ALLÁ DE LA FRAGMENTACIÓN DE LA
TEOLOGÍA, EL SABER Y LA VIDA:
RAIMON PANIKKAR**

Tirant Lo Blanch, Col. Diáspora, Valencia 2008

RECENSIÓN de Javier Melloni

Iglesia viva nº 235, Valencia (España) (2008),

Este libro aparece en un momento muy oportuno: en el noventa aniversario de este pensador polifacético de calado místico y de identidades plurales como es Raimon Panikkar. La bibliografía que existe en castellano sobre él es todavía escasa. Por ello, esta excelente presentación está llamada a convertirse en un punto de referencia para introducirse en el complejo pensamiento panikkariano. Que todavía se haya escrito poco sobre él en castellano se explica porque el pluralismo cultural y espiritual ha sido ajeno hasta hace poco en nuestro país. El cambio acelerado de estos últimos diez años ha hecho que un público creciente se interese por los escritos de este autor polimorfo. El presente estudio es resultado de varios años de trabajo de Victorino Pérez, teólogo gallego, el cual se ha entregado a la lectura de gran parte de su obra. Además, el autor ha tenido ocasión de conversar sucesivamente con el propio Panikkar. Todo ello está vertido en el libro y por ello contiene información de gran valor.

El libro está estructurado en dos partes, pero se puede decir que contiene cuatro: un itinerario existencial e intelectual de Panikkar; la exposición de su pensamiento teológico y filosófico; una especie de diccionario donde se recogen los conceptos y neologismos acuñados por el pensador; y la bibliografía completa de su obra y sobre su obra.

1. *Itinerario existencial e intelectual.*

Esta primera parte es imprescindible para situar el recorrido de nuestro autor durante sus noventa años de existencia, haciendo caer en la cuenta de que hay un hilo conductor en

su vida, pero también una progresiva apertura hacia un pensamiento y una visión cada vez más universales. Ello está expresado en lo que se podría llamar la cuádruple identidad de Panikkar. Es conocida su frase: “Salí cristiano, me he descubierto hindú y regreso budista, sin dejar por ello de ser lo primero”. A ello hay que añadir la incorporación de la mentalidad secular. Se ha llegado a hablar de que con él se iniciaba una nueva línea kármica (p.35). Además de esto, su pensamiento está cruzado por la fecundación de tres áreas: la científica, la filosófica y la teológica, todo ello con un *pathos* indudablemente místico y holístico. La interrelación de estos tres ámbitos y el hecho de constituirse en barquero entre Oriente y Occidente hacen de él un pensador complejo que pone en cuestión las perspectivas provincianas o reduccionistas en la que solemos movernos la mayoría de los mortales.

2. *Una nueva manera de hacer teología.*

Así titula Victorino Pérez esta segunda parte donde expone el pensamiento no sólo teológico sino también filosófico del autor. Aquí es donde tomamos conciencia del gran calado intelectual de su aportación, que no separa los diversos ámbitos de la realidad sino que trata de pensarlos a la vez. Ello supone un nuevo modo de hacer teología, una teología sapiencial, profética y utópica, donde se armoniza tanto el *logos* como el *pneuma*, pero un *logos* que no es sólo el occidental sino también el oriental. Esta teología sapiencial y esta filosofía, no concebida como un “amor a la sabiduría” sino como una “sabiduría del amor”, va más allá de la creencia pequeña (“*microdoxia*”) del cristianismo para participar de la gran reflexión religiosa de la humanidad. Panikkar

ha llegado a decir que “mi gran aspiración era y es abarcar, o más bien poder llegar a ser, la realidad en toda su plenitud” (p.182).

3. *Un diccionario panikkariano*. Victorino Pérez ha tenido el acierto de concentrar en un capítulo los términos claves y los neologismos acuñados a lo largo de más de cincuenta años de reflexión. Cada uno de ellos es explicado en el contexto de su obra. Los términos que recoge son: teofísica; filosofía dialógica o imperativa; ecosofía; tecnocronía; microdoxia; katacronismo; equivalentes homeomórficos; ontonomía; diferencia simbólica; pisteuma; hermenéutica diatópica; tempieternidad; mito de la historia; intuición cosmoteándrica; trinidad radical; no-dualismo (*advaita*); cristofanía; cristianía; ecumenismo-ecuménico; diálogo dialogal y diálogo intrarreligioso. Todos estos términos muestran que estamos ante un pensamiento complejo que necesita acuñar nuevas palabras para pensar de un modo nuevo o cosas nuevas. Ello no responde a ninguna arbitrariedad o esnobismo, sino a la naturaleza misma de los temas sobre los que reflexiona. De aquí la atinada cita de Heidegger: “Las violencias del lenguaje no son en este campo una arbitrariedad, sino una necesidad fundamentada en la cosa misma” (p.145). Victorino Pérez sintetiza perfectamente lo que significan y lo que aportan en el campo de la teología y de la filosofía.

4. *Bibliografía completa de y sobre Panikkar*. Otro de los valores de este libro es la clasificación de la obra completa de Panikkar hasta el año 2006, donde se recogen las 57 obras publicadas hasta el momento, con sus respectivas traducciones, además de

más de millar y medio de artículos, bastantes de los cuales han pasado a formar capítulos de sus libros. Sólo por esta labor de precisión y recopilación de una bibliografía hasta ahora incompleta ya vale la pena el trabajo que ha realizado Victorino Pérez. Este anexo bibliográfico está encabezado por una bella y muy significativa cita del propio Panikkar: “Cada párrafo que escribo, cada frase, debería reflejar, en la medida de lo posible, toda mi vida y ser la expresión de mi ser. Se debería reconocer mi vida entera en una sola frase” (p.263).

En su trabajo, Victorino Pérez también se ha valido de las reflexiones que otros teólogos han hecho sobre Panikkar. Quizás las siguientes palabras del norteamericano Ewert H. Cousins sean las más significativas: “Panikkar es multidimensional porque es un científico natural y un maestro espiritual, un filósofo y un hombre de oración, un fenomenólogo de la religión y un teólogo, sensible a la intuición mística y diestro en la especulación racional (...). Nunca en la historia del cristianismo se dio un desafío de tal relieve” (p.148).

Además de esta excelente introducción al pensamiento de Raimon Panikkar, cabe decir que Victorino Pérez está a punto de publicar un estudio más específico sobre su teología (Ed. Herder), del cual este libro es su prolegómeno. Ojalá que estas dos publicaciones animen a numerosos lectores a adentrarse en la frondosidad de un pensamiento que hoy necesitamos, como humanos y como creyentes, para responder a los grandes retos de nuestra época.

PER UN'ALLEANZA DELLE RELIGIONI La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*

Gianni Vacchelli

Prefazione

Prologo

Prefazione

di Achille Rossi

I grandi maestri sono preziosi non solo per quello che insegnano, ma anche per quello che ispirano. La loro lezione, insomma, è più ampia dei loro scritti. E compito dei discepoli autentici non è ripeterla, ma prolungarla. In questo libro Gianni Vacchelli, filologo e biblista, si appoggia sulle intuizioni di Panikkar per farle fermentare in un terreno nel quale il teologo indù-cristiano non si è mai avventurato: l'interpretazione del Gran Libro. Non che Panikkar ignori la Bibbia, ma la sua attenzione si è concentrata sui libri vedici, per permettere all'uomo contemporaneo di riprendere un'esperienza che altrimenti sarebbe rimasta sigillata dentro un linguaggio segnato dal tempo e da una cultura particolare. Oltre ai Veda, il grande studioso si è cimentato in una ricomprensione della figura del Cristo che ne evidenzia soprattutto il versante mistico, ma non ha intrapreso una lettura della Bibbia nell'orizzonte di un

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

dialogo tra le religioni, che pure auspica e promuove.

È invece su questo terreno che si inoltra arditamente Vacchelli, per tentare una rilettura "intera" dell'Antico Testamento, aperta cioè al contributo di altre religioni e visioni del mondo. La fa armato delle competenze storiche e linguistiche adeguate, ma soprattutto utilizzando l'intuizione più cara a Panikkar, quella del cosmoteandrisimo, ossia della costitutiva interrelazione fra le dimensioni del divino, dell'umano e del cosmico. L'autore ha buon gioco nel mostrare che le tre polarità del reale entrano in circolo in ogni pagina del Gran Libro. Ce ne offre un saggio nell'esercizio di lettura del libro di Giona, dove il protagonista, chiamato dal Divino, fugge e precipita negli abissi del mare e viene inghiottito dal grande pesce. Divino, umano e cosmico non potrebbero essere evocati con maggiore potenza espressiva. La danza delle tre dimensioni è continua in questo straordinario romanzo di soli quattro capitoli, che ci dipinge, in seconda battuta, un Giona indispettito con yhwh che rimugina il

suo malumore all'ombra del ricino, perché non sa accettare che gli abitanti di Ninive si convertano. Dio che invita e chiama ha un posto centrale nel racconto, insieme al protagonista Giona, figura dell'uomo inceppato che fatica ad accogliere l'invito del Dio-seme che lo sollecita dall'interno ad andare verso di lui. Anche gli elementi cosmici hanno un assoluto rilievo, particolarmente l'oceano e il pesce, simbolo della drammatica discesa di Giona negli abissi del proprio inconscio.

L'evocazione della tripolarità del reale induce Vacchelli a scoprire che anche la lettura "intera" del Gran Libro deve essere fatta a tre livelli distinti ma interconnessi: quello letterale, quello simbolico-interiore e quello mistico. Non c'è interpretazione senza rimando alla lettera del testo, analizzata anche nella sua dimensione estetica e stilistica, senza richiamo alla forza del simbolo che agisce sia in noi che nella parola biblica, senza l'evocazione di una dimensione invisibile eppure presente. Così, per ritornare all'esempio di Giona, il protagonista non è solo l'ebreo che per non andare a Ninive s'imbarca in direzione di Tarsis, ma l'uomo che rifiuta il viaggio interiore e pone ostacoli alla sua divinizzazione. Giona il recalcitrante, simbolo del cammino di ogni persona che deve attraversare tempeste e disillusioni per compiersi nel mistero di Dio.

Nel suo tentativo di rilettura biblica Vacchelli s'imbatte in altre triadi che lo assicurano nella bontà della sua intuizione. L'antropologia biblica è triadica e interpreta l'uomo come corpo, anima, spirito; i medioevali distinguevano la coscienza

intellettuale, sensoriale e mistica, parlando di *oculus carnis*, *oculus rationis*, *oculus fidei*. Ancora una volta è la conferma che il reale ha più dimensioni e che non se ne può eliminare nessuna se non vogliamo «perdere il miracolo della vita» e snaturare «il Gran Libro». Insomma, per Vacchelli, leggere il testo, leggere se stessi, leggere il cosmo, leggere qualcosa del mistero di Dio fa parte dello stesso movimento, in un andirivieni continuo, aperto e mai finito.

L'intento dell'autore non è solo quello di produrre una lettura "intera" del testo biblico. È ancora più ambizioso. Punta a promuovere, come suggerisce il titolo, un'alleanza delle religioni. Qui però occorre una precisazione, per non incorrere nell'equivoco di pensare a un accordo fra le varie confessioni religiose con l'intenzione di contrastare l'ateismo o il laicismo contemporanei. Non c'è nessun obiettivo apologetico o politico in questo lavoro di Vacchelli, ma semplicemente il desiderio che ogni tradizione religiosa spezzi la propria identità esclusiva e si apra all'azione dello Spirito. Questo permetterebbe a ciascuna, pur rimanendo se stessa, di relativizzare i propri percorsi e di essere aperta a possibili integrazioni con le altre. È proprio l'auspicio di Panikkar quando afferma che «l'altro fa parte di noi» ed è indispensabile per la nostra identità, perché rappresenta quella parte di noi che non abbiamo ancora sviluppato. Il teologo ispano-indiano ha elaborato diversi modelli per sottolineare la relazione di complementarità fra le diverse tradizioni religiose, il più suggestivo è quello dell'arcobaleno: ogni religione rappresenta un colore e ha tutto ciò

che le serve per essere completa – totum in parte avrebbero detto i medioevali –, ma non deve coltivare la presunzione di pensarsi come la totalità dell'arcobaleno, altrimenti scambierebbe la parte per il tutto – pars pro toto per continuare con la citazione. L'arcobaleno, con la sua luce bianca, è frutto dell'integrazione dei diversi colori.

Probabilmente le religioni hanno bisogno di questa umiltà per sottrarsi alle derive identitarie che ne corrodono l'anima e per prendere coscienza che la condizione umana contemporanea è così complessa che nessuna di esse ce la fa da sola a fronteggiarla. Il pericolo nucleare, il flagello della fame, le minacce dei cambiamenti climatici, la deriva culturale nichilista richiedono che le religioni cessino di vivere in maniera autocentrata e si mettano al servizio della vita dell'uomo contemporaneo. Questo moto centrifugo potrebbe liberarle delle sclerosi che la pesantezza umana ha accumulato nel corso dei secoli e spingerle a una vera conversione. Ci piace ricordare che Panikkar sta dedicando le ultime energie della sua vita a promuovere un dialogo spirituale e intellettuale fra esponenti di religioni diverse in vista di "una conversione delle religioni".

Quello che appare sorprendente in questo piccolo testo di Vacchelli è l'equilibrio che l'autore sa mantenere tra due esigenze legittime: da una parte la necessità di ritornare alla radice ebraica per comprendere davvero il testo biblico, dall'altra l'urgenza di desemitizzarlo perché possa parlare nel dialogo fra le religioni che appare come il kairós del nostro tempo. Vacchelli ritiene che le due polarità debbano essere mantenute e

che la ricerca spirituale ebraica, antica e moderna, non debba essere svuotata in nome di una teologia del compimento che la ridurrebbe a un fossile. Vecchio e Nuovo Testamento devono rimanere in un dialogo aperto e costante, evitando ogni forma di colonialismo da parte cristiana, nella consapevolezza che il Cristo trascende la comprensione che ne hanno i cristiani. Al tempo stesso, però, il Gran Libro ha bisogno di entrare in risonanza con altre visioni del mondo, particolarmente con quelle dell'Oriente, per dare origine a nuovi sviluppi e nuove crescite. In fin dei conti l'esperienza biblica è pur sempre esperienza umana, che può diventare fonte e sorgente di altre esperienze.

Vacchelli va perciò a ricercare nella Bibbia alcuni punti d'appoggio che favoriscano questo movimento creativo e li individua nelle nozioni di Testamento Cosmico e di Alleanza Cristica. «Non si dà forse» si chiede l'autore «un Testamento, un'Alleanza Originaria, cui possono appartenere, per così dire, le varie esperienze religiose, senza che nessuna perda il proprio specifico, senza sincretismi facili, ma anche senza separazioni e divisioni nocive?» La risposta naturalmente è positiva e la figura che incarna questo Testamento Primitivo è Melchisedec, l'emblematico re di Salem, il quale offre pane e vino e benedice Abramo. Il simbolo è eloquente: il padre del popolo eletto ha bisogno della benedizione del rappresentante della prima alleanza per essere congiunto a tutta l'umanità. «È come se "il padre dei credenti" – qui soprattutto padre dell'esperienza biblica – venisse confermato nella sua grandezza irriducibile e

nella sua relatività, di fronte al Testamento Cosmico». È all'opera in Melchisedec un mistero divino dinanzi al quale Abramo s'inchina.

Secondo la rilettura del Nuovo Testamento Melchisedec è figura del Cristo. E qui Vacchelli, sulla scia di Panikkar, sostiene che il Cristo, al quale i cristiani accedono in e per mezzo di Gesù, non s'identifica con Gesù di Nazareth, ma è un mistero che opera in ogni religione ed è continuamente in espansione e in crescita.

Un Cristo che non possa essere presente nell'induismo – scrive Panikkar – o un Cristo che non abbia il suo tabernacolo nel sole (Salmo 18, 6), un Cristo che non rappresenti la realtà cosmoteandrica con uno Spirito che vede e ricrea tutti i cuori e rinnova la faccia della terra (Salmo 103, 30) non potrebbe essere il mio Cristo, né penso potrebbe essere il vero Cristo dei cristiani.

Ecco una professione di fede che Vacchelli sottoscriverebbe e che mostra il passaggio dal Testamento Cosmico all'Alleanza Cristica, che fuoriesce ormai dall'ambito biblico e cerca l'armonia e la mutua fecondazione tra le differenti espressioni dell'umano.

Ci piace rimarcare un'altra sottolineatura nel testo di Gianni Vacchelli: la necessità di «decolonizzare il Gran Libro da letture troppo allineate con un sistema economico ingiusto e imperiale». Purtroppo stiamo assistendo all'interno dell'universo cattolico a un ripiegamento sullo spiritualismo che assomiglia tanto a una fuga mundi, come

se si volesse costruire un mondo parallelo dove non arrivano le contraddizioni e i problemi della realtà. La Bibbia è un libro concreto e carnale, che non autorizza simili evasioni e leggerla con gli occhi degli ultimi produce esiti diversi da quelli rassicuranti a cui siamo abituati alle nostre latitudini. Ne sanno qualcosa coloro che hanno scelto di condividere la condizione dei poveri. In un mondo come il nostro, in cui quattro miliardi di persone vivono con meno di due dollari al giorno, non si può leggere il Gran Libro e non udire il grido dei dannati della terra. Per chi accetta lucidamente di vedere la realtà, la parola biblica è uno stimolo essenziale per imbarcarsi nell'avventura di una grande trasformazione di sé e del mondo.

Il testo di Vacchelli vuole spingere il lettore proprio in questa direzione. E lo fa con una passione che traspare anche dietro l'apparato di cultura di cui il libro si riveste. L'autore, innamorato della Bibbia, cerca di aprire nuovi orizzonti di lettura e di contagiare il lettore con quell'entusiasmo coinvolgente che mette in opera quando conversa con il pubblico.

Prologo

Di Gianni Vacchelli

Il presente saggio si muove, con audacia innocente, verso nuovi orizzonti di lettura della *Bibbia*, pur radicati nella tradizione (ebraica, cristiana, ma non solo). Nessuna retorica della novità a tutti i costi, sia chiaro: spesso tale "etichetta" è già invecchiata prima di giungere a destinazione. Queste pagine

piuttosto vorrebbero essere «neo-antiche», secondo l'affascinante espressione ossimorica dello Zohar¹.

La ricerca proposta ha il *páthos* delle esperienze vissute, anche se l'abito è specialistico. Al centro, per altro, non l'erudizione (pur rispettabile), ma questioni decisive per il nostro tempo, quali la pace, il dialogo, l'interpretazione (di un testo sacro, ma anche della realtà stessa). Le riforme non bastano più, occorre una radicale trasformazione: senza uno sguardo in profondità nella propria tradizione e senza apertura reale ad altri universi culturali e spirituali, si rischia il collasso. La pace non è un'utopia, ma il "mito" (inteso come racconto sacro) che può unire tradizioni religiose e secolari del nostro tempo, popoli e persone, macrocosmi e microcosmi. Persino: i viventi tutti.

L'approccio non è solo teorico: il libro presuppone una prassi e ad essa invita. Lo si potrebbe dire appartenente alla categoria delle cosiddette teologie della liberazione, anche se in senso più ampio: vuole condurre a processi liberatori, nell'ambito umano, interiore, religioso. Gli orizzonti vanno allargati, approfonditi, più che mai oggi. Anche se la Bibbia è letta e commentata da oltre due millenni, la sua «interpretazione è infinita» (G. Scoto Eriugena) e, in parte, ancora inedita: infatti «da un solo versetto sorgono significati molteplici»². La teologia

della liberazione deve andare di pari passo con la liberazione della teologia, della filosofia, della *Bibbia* stessa³, se intese in senso monolitico e monoculturale. La torre di Babele non basta ed è pericolosa⁴. La *Bibbia* del resto, nell'essenza, è libro di libertà, di liberazione⁵. E di pace, compimento. La prospettiva scelta qui non può che essere dialogale, universale, meglio: pluri-versale (e quindi anche interiore, simbolica).

In questa direzione i contributi dell'ermeneutica di Raimon Panikkar sono imprescindibili: si pensi, ad esempio, alla necessità del dialogo intrareligioso, alla mutua fecondazione delle varie culture (dell'Asia e non solo), all'intuizione cosmoteandrica, al superamento del «mito della storia»,

Ognuno è chiamato ad interpretare, a farsi lui stesso *Sefer Torah*, fino a trasmettere il significato che lui solo, forse, poteva leggersi, senza mai per altro trascurare la tradizione dei saggi del passato (cf. C. Chaliel, *Le matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, La Giuntina, Firenze 2002, pp. 19-20). «La Torah ha settanta volti» (Be-midbar Rabbah 13, 5). A noi di cercarli, con attenzione anche al «settantunesimo» (De Benedetti), il nostro, quello che misteriosamente ci attende. Cf anche Banon, *La lettura infinita*, pp. 31-32; 71-75.

³ Panikkar, *Il silenzio del Buddha*, p. 7; cf. anche L. Askénazi, *La Parole et l'Écrit*, I, Albin Michel, Paris 1995, pp. 253; 254.

⁴ *Genesi* 11, 1-9. Sulla Torre di Babele, come archetipo negativo del sogno (o incubo?) monoculturale, cf. R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, Ed. Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole 1990 (ora parzialmente riedito in *Pluralismo e interculturalità*, pp. 17-50; 93-109); YHWH , per altro, disperse i sogni monistici dei costruttori (*Genesi* 11, 8-9).

⁵ Del resto, «il desiderio di liberazione è l'impulso umano fondamentale», che parli nella storia sacra vedica di Śuna|śepa, nella Bibbia, in altri testi sacri, nell'intimo di ogni uomo, nel cuore stesso della realtà (cf. Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica*, pp. 184-185; cf. anche le bellissime pagine sulla religione come libertà, *ivi*, pp. 408-444).

¹ D. Matt, *L'essenza della Cabala*, Newton & Compton, Roma 1999, p. 8.

² Sanhedrin 34a. Significati molteplici legati a questa meravigliosa contrazione dell'Infinito in una *Torah* che, secondo il Talmud, parla il linguaggio degli uomini.

all'attenzione per la dimensione mistica, alla cristofania etc. Anche il misterioso e incircoscritto Melchisedec (Genesi 14, 18-20), che benedice Avram (Abramo), ci apre a nuovi orizzonti: egli, secondo Panikkar, potrebbe anche rappresentare le religioni non-abramiche "nel cuore" del Gran Libro. In lui riluce poi il mistero del Cristo, certo pienamente incarnato in Gesù, ma da sempre operante anche in altre vie, con altri nomi, e in espansione. Nessuno ha il monopolio sul Cristo, neppure i cristiani. «Cristo appartiene solamente a suo Padre»⁶.

Generalmente le intuizioni panikkariane non sono state ancora applicate in modo approfondito alla Bibbia (e nemmeno Panikkar ha scritto, almeno in modo sistematico, sul tema, dedicandosi più ai Veda, al canone buddhista che al Gran Libro⁷). Un solo esempio: la relazione Dio-Uomo-Mondo, triadica e trinitaria, è continuamente cantata nella Bibbia: eppure, per lo più, non la vediamo. Il Gran Libro ci chiama al risveglio, anche in questo senso.

La lettura della Bibbia qui proposta è una lettura "intera", olistica, che prende sul serio il colligite fragmenta («raccolgete i frammenti») evangelico (Giovanni 6, 12). Nulla va tralasciato di quanto ci precede, se

⁶ Panikkar, *Il Cristo sconosciuto*, p. 92.

⁷ Naturalmente tutta la cristofania panikkariana rappresenta anche una geniale rilettura del NT. Ma non si danno interventi sistematici, specie per l'AT; una rara incursione nell'ermeneutica (e nell'esegesi) biblica si ha in Panikkar, «Vangelo e pluralità culturale», contenuto in *Pluralismo e interculturalità*, pp. 111-117 (rielaborazione del «Prologo» a L. Mazzocchi-J. Forzani, *Il Vangelo secondo Giovanni: meditazioni sull'esistere*, EDB, Bologna 2001, vol. II, pp. 5-14).

valido: tutto integrato (almeno nelle intenzioni); e costitutiva deve essere l'apertura ad altre cosmovisioni scritte ed orali. In questo senso la Bibbia va "desemittizzata" e interpretata con lenti non solo abramiche (senza mai rinnegare nulla dell'alveo storico-culturale che l'ha generata, ma senza neppure cedere ad alcuna inerzia interpretativa). L'esperienza biblica è esperienza umana, dell'uomo: a disposizione di tutti. E del resto, come scrive pregnante Panikkar: «Non vogliamo più essere solamente figli di Eva, di Manu, di Israele o di Ismaele: vogliamo essere figli dell'Uomo»⁸. Ancora la tensione pluri-versale.

Eppure l'inesauribile patrimonio della "radice ebraica" è essenziale⁹: «Se ti vanti, ricordati che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te»^{*10} ci ricorda

⁸ Panikkar, *Trinità*, p. 19.

⁹ Sulla rimozione "colpevole" del «riferimento ebraico», prendendo come esempio macroscopico Heidegger, cf. Banon, *La lettura infinita*, pp. 23ss. (dove si cita Ricoeur in proposito; cf. anche Banon, *Entrelacs*, p. 12: «Et il y a de la pensée en dehors de la philosophie grecque»). Importante anche l'opera di H. Meschonnic, che porta avanti una critica appassionata, radicale (e forse radicalista) delle traduzioni tutte della Bibbia, dai LXX a Chouraqui, accusate per un verso o per l'altro di ellenizzare, cristianizzare e francesizzare [lingua natale di M.] il testo biblico, disperdendone, in un modo o nell'altro, la specificità ritmica dell'ebraico. In entrambi i casi, per altro (anche se le posizioni di Banon e Meschonnic hanno sfumature e peculiarità irriducibili) la prospettiva resta fundamentalmente monoculturale.

¹⁰ Romani 11, 18. Cf. anche «l'ecumenismo delle radici» di B. Hussar, *Quando la nube si alzava. La pace è possibile*, Marietti, Genova 1996, pp. 64-74; 132-133 (*Ecclesia ex circumcissione et ex gentibus*). Nel saggio le citazioni bibliche accompagnate da un asterisco (*) vengono dalla Bibbia CEI 2008; diversamente si indica l'autore della traduzione (senza indicazione la traduzione è da intendersi nostra o di

l'apostolo. Così l'ottica d'integrazione qui perseguita tiene insieme la de-semitizzazione panikkariana con la pure necessaria ri-semitizzazione dell'ermeneutica biblica (cf. ad esempio, Bruno Hussar, Giovanni Vannucci, Paolo De Benedetti, Annick de Souzenelle, ecc., da parte cristiana). L'apporto della mistica ebraica¹¹ – qui per lo più in interazione con la mistica cristiana¹² – è indispensabile per una lettura non riduzionistica del Gran Libro¹³: si pensi solo alla simbologia delle lettere ebraiche e dei personaggi biblici, alla danza dei nomi divini (a cominciare da Elohim e YHWH), alle dimensioni sottili, archetipiche, sefirotiche che intridono il Gran Libro. Anche la qabalah ci inizia ad una lettura simbolica, interiore e trasformante del testo biblico: l'ebreo, l'egiziano, il cananeo non sono solo fuori, ma anche dentro di noi. E così è del divino.

nostra scelta). Nei brani citati da altri autori si è mantenuta la traduzione biblica da loro proposta e/o adottata.

¹¹ Senza mai trascurare l'esegesi del giudaismo rabbinico, in specie la «lettura-ricerca» del midraš (Avril-Lenhardt), e in genere tutta la grandiosa tradizione interpretativa antica e moderna, fino ad arrivare a Benamozegh, Buber, Rosenzweig, Neher, Lévinas, Askénazy, Ouaknin, Banon, Pinhas, ecc. Sulla ri-semitizzazione propugnata dal sopra citato Meschonnic, v. *infra*, pp. 59, n. 187; 61 e n. 192.

¹² Non solo: spesso nel nostro saggio le intuizioni della mistica ebraica sono ermeneuticamente mediate da un linguaggio cristiano, meglio cristico. Ma non esclusivamente, data l'apertura costitutiva del paradigma adottato.

¹³ Così, per altro, lo stesso Panikkar: «Ogni religione viva ha un nucleo mistico che permette la sua comprensione in profondità senza intaccare la sua concretezza. Senza la Cabbalà, per esempio, si ha una lettura riduzionistica della Bibbia» (R. Panikkar, «Prefazione» a Vacchelli, *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione*, p. xi).

La figura di Melchisedec, «re di Salem», di pace e di compimento¹⁴, filo rosso del nostro “viaggio” ermeneutico, conduce anche ad un'altra intuizione fondante del saggio: quella del Testamento Cosmico, Cristico, dell'Alleanza mistica delle religioni¹⁵. La Bibbia sarebbe un “capitolo”, un colore di questo “arcobaleno cosmico”. E così ogni religione, scritta o orale, con i suoi testi sacri, vergati o conservati nel cuore dei suoi devoti; senza mai dimenticare la tradizione secolare. Per inciso: il titolo scelto – Per un'alleanza delle religioni – va inteso lato sensu e non rende del tutto giustizia alla nostra prospettiva: Per un'alleanza delle tradizioni è un'alternativa che abbiamo preso seriamente in conto, anche se poi l'ambiguità della parola “tradizione” (interpretabile in senso troppo “tradizionale”) ci ha distolti. In qualunque caso anche il “secolo” è un linguaggio ineludibile oggi: l'alleanza non può riguardare solo le religioni¹⁶. Del resto, ogni via (anche non religiosa *stricto sensu*) che miri a condurre l'uomo verso il fine della sua

¹⁴ Zohar (87a-b). Dalla radice šlm: šalom “pace”; šalem “intero, compiuto, perfetto, pacifico”. In ebraico del resto šalom è “pace” come “pienezza, felicità completa” (e non il vago opposto della guerra). Anche la triplice benedizione di Melchisedec (Genesi 14, 19-20) è simbolo di compimento.

¹⁵ Per la scelta linguistica e anche ortografica di Testamento Cosmico, Cristico o di Alleanza Cosmica e Cristica, v. *infra*, p. ??, n. 47.

¹⁶ Con profetica audacia Panikkar intende anche il «linguaggio secolare» come un linguaggio mistico (accanto a quello cristiano, buddista, hindū, ecc.): cf. Panikkar, *L'esperienza della vita*, pp. 203-208. Del resto religione è, etimologicamente, ciò che “rilega”, tiene insieme. Le divisioni che disarticolano l'armonia della realtà sono “diabolizzanti”, non “religiose”. Il che non toglie che l'atto del distinguere, del separare sia profondamente necessario (cf. Genesi 1, 4), ma questo è un altro discorso.

vita (comunque venga concepito questo fine), può essere considerata religione¹⁷.

Non si tratta di mettere tutto sullo stesso livello: alcune tinte rifulgono, altre forse sono meno intense. Così è per le tradizioni e le religioni. Eppure l'arazzo ha bisogno anche dei fili più nascosti per mostrare tutto lo splendore dei suoi disegni. Come l'iridescente tunica di Giuseppe – il figlio di Giacobbe –, *polymita tunica*, *circumdata varietate*, simbolo, per le tradizioni d'occidente, dei molti colori e della diversità all'interno di un'armonia superiore, non manipolabile, misteriosa e "poetica"¹⁸. E della poesia, che, se autentica, è parola e azione generata dal silenzio, non possiamo fare a meno.

Arcobaleno, in ebraico *qešet*, è anche *ot-habberit*, «segno dell'alleanza» (Genesi 9, 12.17)¹⁹. E nel nostro studio proprio a questa immagine universale, policroma, così fisica, fenomenica e insieme profondamente simbolica, la parola "alleanza" vuole rimandare. Vale la pena di sottolinearlo, perché il termine è segnato anche da significati giuridici, politici, persino bellici, cui, incosciamente o per abitudine, in modo forse troppo corrivo, lo associamo²⁰.

¹⁷ Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica*, pp. 421-422.

¹⁸ La misteriosa *ketonet passim* (Genesi 37, 3) che Israele regala al figlio amatissimo è talvolta (fin dai LXX) tradotta come «tunica multicolore»; v. *infra*, p. 87 e n. 256.

¹⁹ In Genesi 9, 13 è *ot berit*, «segno di alleanza» (senza l'articolo ha).

²⁰ Nel mondo biblico *berit* è di più (senza escludere alcune sfumature, specie giuridiche, sopraccennate, particolarmente visibili nella traduzioni latina *testamentum* e greca *diathēke*): atto di pacificazione,

L'Alleanza Cristica è una realtà archetipica, simbolica, mistica: ben più di un patto (senza misconoscere le vie della diplomazia) e neppure solo un'aspirazione o un'utopia. Essa non è completa, neppure in cielo, se noi non diamo il nostro contributo in terra. Il suono delle sue "sfere" è la pace, l'armonia, che non toglie le differenze, che non fa cadere nell'indistinto, ma che pure fa danzare insieme gli uomini (di ogni razza, credo ed età), il cosmo e il mistero divino.

GIANNI VACCHELLI

* **PER UN'ALLEANZA DELLE RELIGIONI**

La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica

In prossima uscita per Servitium Editore

di riconciliazione, comunione "fraterna" tra Dio e l'Uomo. Ma "alleanza" è, ripetiamo, anche (e soprattutto) *ot-habberit*, arcobaleno: simbolo, archetipo e realtà fisica che tutti possono vedere e vivere. Per una breve ed efficace descrizione del tema dell'alleanza nella Bibbia, cf. la v. «Alleanza», in P. Rossano-G. Ravasi-A. Ghirlanda (edd.), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo MI 1988, pp. 21-35. Per il modello dell'arcobaleno, come immagine del rapporto tra le religioni e le tradizioni, v. *infra*, p. 108.

“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.

Le domande inviate verranno selezionate dalla redazione; in questo primo numero ne proponiamo due che abbiamo ricevuto direttamente sul nostro sito, alle quali risponde Paolo Calabrò.

Domanda inviata da Giuseppe B.

Sono uno studente di architettura e dopo la lettura “Il compito della filosofia nel pensiero di Raimon Panikkar” di Paolo Calabrò mi sono chiesto: esistono forse templi della filosofia, spazi “sacri” incentrati su di essa, magari con una liturgia ben definita e strutturata? Ovvero, se non è così: c’è un motivo specifico per ciò?

Risposta

La filosofia nasce in Grecia 2.500 anni fa dall’esigenza di andare oltre le spiegazioni mitiche tradizionali intorno alla natura delle cose, e raggiungere – tramite il dialogo e la speculazione personale – un sapere critico, oggettivo e universale: la verità.

D’un colpo, l’autorità e la tradizione diventano secondarie, mentre primario diventa l’esercizio autonomo della ragione da parte del soggetto. La filosofia si connota quindi da subito come un’attività in buona parte solitaria, come richiesto dall’esercizio del pensiero (anche se non esclusivamente solitaria: non solo infatti non mancano nella storia esempi di scuole, accademie e gruppi filosofici, ma una componente eminente del lavoro della filosofia è il dialogo con l’altro e il confronto con la realtà).

Da subito dunque la filosofia greca prende le distanze dalla religione in quanto portatrice di un sapere non abbastanza critico; caratterizzandosi come un’attività razionale, purificata da ogni emotività, e come un’opera la cui verità aspira all’universalità, e

va pertanto purificata da ogni soggettività. La filosofia rifugge quindi da – e anzi contesta, spesso aspramente – ogni forma culturale, emotiva, simbolica. Anche per questo, la filosofia non si nutre di azioni cadenzate e programmate, svolte in luoghi precisi e attrezzati all’uopo: essa predilige, per così dire, la casualità dell’agorà o del banchetto.

È pur vero che la pratica filosofica non è sempre e solo stata meramente speculativa: illuminanti in proposito gli scritti di Pierre Hadot, soprattutto *Che cos’è la filosofia antica*, *Esercizi spirituali e filosofia antica* e *La filosofia come modo di vivere*, tutti pubblicati da Einaudi. Anche Panikkar ha dedicato al tema della filosofia come stile di vita diversi scritti, soprattutto l’irrinunciabile *Saggezza stile di vita* (ed. Cultura della Pace, poi ristampato con qualche modifica da A. Mondadori con il titolo *La dimora della saggezza*). E anche dove la filosofia non ha conosciuto l’originario divorzio con la religione (come ad esempio nell’oriente indiano: Panikkar dedica alla cultura filosofica dell’India il libro *L’esperienza filosofica dell’India*, ed. Cittadella), dove cioè filosofia e religione sono sì distinte, ma non separate, la fondamentale prerogativa razionale della filosofia l’ha sempre resa aliena dalla costruzione di spazi rituali dedicati (templi).

Va ricordato infine che la filosofia non nasce solo dalla spinta a liberarsi dal pregiudizio mitico, ma anche dalla tensione alla critica radicale che sa farsi autocritica nell’individuare i limiti propri del suo

strumento principe: la ragione. Quella occidentale è una filosofia cosciente dei limiti propri dell'uomo, la quale – anche quando ambisce a vedere le cose in maniera chiara e distinta – non per questo nega che esistano delle cose visibili in maniera non chiara né distinta, eppur reali. Su questo punto essenziale la filosofia converge con la religione piuttosto che divergerne: così come la religione ci ricorda che polvere siamo e polvere ritorneremo, la filosofia ci libera dalle nostre infantili smanie di grandezza e di onnipotenza, ricordandoci quali sono i nostri limiti (e allo stesso tempo gioiando della potenza di cui godiamo all'interno di essi). Sul terreno della conoscenza come *paideia* filosofia e religione possono oggi dialogare fruttuosamente, nello stesso tempo: quello dell'uomo (1Cz 6,19).

Domanda inviata da Francesco B.

...C'è un termine, attribuito al prof. Panikkar, che mi disturba: la parola "giustizia". Raimon Panikkar non considera affatto il principio di giustizia, tanto meno quello occidentale; è al massimo una sorta di interpretazione collaterale di qualche scuola del karma. Non sta all'uomo giudicare e/o amministrare alcun tipo di giustizia (teologica, filosofica ecc.).

Risposta

Panikkar non ha dedicato alla giustizia scritti specifici (interessante al riguardo è un suo scritto del 1973, poco noto, sul tema "Filosofia e rivoluzione", visibile in internet all'indirizzo

<http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=97>). Ha tuttavia dedicato un articolo all'ingiustizia: "L'ingiustizia nel mondo", contenuto nel libro *La nuova innocenza* (ed. CENS, 1993, vol. 1, pp. 157-167), al quale La rimando senza meno; qui mi propongo solo di riassumerne il contenuto nella maniera più breve.

Panikkar inizia osservando che c'è al mondo una stragrande maggioranza di persone che vivono in condizioni di povertà, disagio o emarginazione, cui non rimane nessuna speranza; la restante minoranza (1 miliardo su 6), quella privilegiata, che non muore di fame e può sperare, è quella cui apparteniamo noi.

A questa gigantesca ingiustizia noi - come uomini, in generale e come cristiani, in particolare - non siamo affatto insensibili. È invece qualcosa che ci riguarda da vicino e in maniera irrinunciabile ed essenziale: tanto che per il pensatore catalano il "fatto religioso" stesso coincide con l'intraprendere il cammino verso il superamento dell'ingiustizia.

Di fronte alla più grande ingiustizia che la storia abbia conosciuto (cioè quella del nostro tempo: non c'è mai stata tanta gente che muore di fame, proprio oggi che c'è abbastanza cibo per tutti), il filosofo spiega che abbiamo bisogno di due "conversioni": lo smantellamento dell'ordine tecnico-economico imperante - sul piano politico - e il superamento del monismo e del dualismo - sul piano filosofico.

Tutt'altro che una questione secondaria: *"la sfida di oggi non è una sfida parziale (che si riferisce a una cosa o ad un'altra) che consenta di sistemare le cose mediante riforme parziali. È una sfida molto più radicale che mette in gioco il senso della vita umana sulla terra"*. Nulla di meno. Sfida per la quale Panikkar culmina con l'invito a *"consacrare le nostre vite all'affermazione della giustizia"*.

La sensibilità di Panikkar è dunque ben lontana sia da una rassegnazione fatalistica sia da un qualsiasi rinvio della questione all'aldilà (comunque lo si voglia intendere). Il fatto dell'ingiustizia è sotto i nostri occhi. In un senso o nell'altro, siamo chiamati a parteciparvi.

In this page we welcome reviews about texts on Interculture.

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

Recensioni di Marcello Ghilardi

R. Panikkar, Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica

(Herder, Barcelona 2006; tr. it. Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica, Jaca Book, Milano 2002)

In questo testo, che si presenta come uno sviluppo ulteriore del suo lungo cammino di riflessione, Panikkar parte dalla constatazione che il dialogo, pur essendo in linea teorica una sorta di relazione impossibile, è un dato di fatto e una necessità esistenziale. Se la traduzione perfetta – da una lingua a un'altra, da una mentalità a un'altra, da un pensiero a un altro – sempre una contraddizione in termini, il carattere relazionale della persona, per sua stessa vocazione aperta all'altro (che ne costituisce sempre l'altera pars) fa sì che essa non possa non intrattenere forme di scambio, di permeabilità, di intreccio con le altre persone, forme di vita, eventi che incontra. La relazione e la pluralità non sono meri accidenti, ma sono elementi costitutivi della dimensione umana: ogni cultura, infatti, si definisce proprio in rapporto alle altre, distinguendosi da esse e, al tempo stesso, modellandosi in base ad esse, per prestiti o per differenziazioni specifiche.

Ogni cultura rappresenta il mito che avvolge la comunità che la abita e se ne fa

portatrice. Ne determina l'orizzonte di comprensione e le forme di contatto e di incontro col mondo; informa gli stili concettuali, l'importanza data a certi problemi piuttosto che ad altri. Ogni cultura è in questo senso incommensurabile, non può essere misurata con un metro oggettivo, sovraculturale, con un logos che, contrapponendosi appunto al mythos, ne decida la correttezza. Ma ciò non significa arrendersi di fronte a un banale relativismo culturale: è proprio il dialogo lo strumento che permette di rispettare il carattere pluralista della verità – a cui si tende secondo modalità differenti e irriducibili, pur mantenendo l'esigenza di una verità – una nella molteplicità attraverso la quale si offre e al contempo si rivela.

L'attenzione e la cura rivolta alla dimensione simbolica dell'uomo è la forma decisiva per mantenere il rispetto della differenza, rispetto necessario per ogni dialogo autentico, non fittizio. La cura dell'altro non può che essere simbolica, poiché il simbolo unisce i distinti e insieme li mantiene differenti. L'invocazione di una ragione unica e universale, per contro, appiattirebbe ogni alterità sulle forme dell'identità, distruggendo anche ogni possibilità di autoriconoscimento per la stessa identità. Ecco perché anche l'idea di una scienza come logos comune viene criticata,

svelando l'implicita violenza presente nel concetto che si vuole onnipervasivo e onnidescrittivo, ma che resta di fatto inadeguato a restituire la multiforme complessità del mondo in cui viviamo. Una scienza posta come base per una ragione universale sfocia nel totalitarismo della ragione stessa, che pretende di respingere ogni altra forma di visione del mondo considerandola inutile e superflua nella costruzione della varietà del mondo. Le culture "altre" non sono mero folklore, ma "cosmovisioni" chiamate a comporsi in modo armonico tra loro.

Se la volontà di comprendere a tutti i costi l'altro, sulla base di un concetto che se ne possa appropriare, è in se stessa violenta, bisognerà operare in modo diverso, tramite una condivisione ad opera del simbolo e del mythos: ogni linguaggio, naturale o formale, costruisce mythoi, ed ha bisogno di altri linguaggi per riconoscere proprio a quali mythoi dà luogo. Per questo il dialogo interculturale è fondamentale, perché impedisce ai miti di diventare assoluti, di ritenersi esclusivi e univocamente veri; impedisce, dunque, l'idea che la verità sia un oggetto che si possa possedere. È soltanto in questo modo che si può in-tendere (e ad-tendere) una pace dettata dalla trasformazione dell'essere umano, coinvolto in un dialogo come apertura all'altro, e non come mera com-posizione di parti e di poteri; una pace non scaturita da punizioni e contenimenti bellici, ma dalla capacità di assumere anche le contraddizioni che la ragione (ogni ragione) reca in sé. La ricerca filosofica si salda così, per Panikkar, in un percorso esistenziale e in una prassi, che

svelano il carattere intimamente religioso di questo movimento, al di là di ogni logica retributiva: «Per perdonare occorre una forza al di là della legge meccanica di azione e reazione. L'atto di perdonare non è il risultato di un sillogismo razionale; per perdonare realmente occorre la forza dello Spirito» (tr. it., p. 138).

R. Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*

*(Bilbao 2001; tr. it. parziale, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Dehoniana-Pardes, Bologna 2006)*

L'attualità che ci si presenta richiede, secondo l'autore, capacità di far fronte ad essa che fino ad ora non erano avvertite, o erano ritenute non necessarie. Se la filosofia deve oggi trasformarsi secondo una modalità interculturale è perché non può più evitare di pensare il contesto di ogni singola cultura, situata nel tempo e nello spazio, e considerare ciascuna cultura come situata all'interno di un orizzonte più vasto, che al contempo la include e la informa, mettendola in stretto contatto con tutte le altre. La filosofia interculturale si rivela quindi un modo di fare filosofia che prende coscienza della situazionalità del pensiero, della vita e delle loro condizioni, per provare a costruire forme di incontro e di scambio a partire da tali condizioni. La ricerca dell'universalità, per la filosofia, non può mai prescindere dalla consapevolezza della necessità delle differenze culturali – che proprio la filosofia è chiamata a riconoscere e a incrociare, perché

si possano riconoscere ciascuna grazie alle altre. Ogni concettualizzazione astratta rischia invece di diventare l'indebita assolutizzazione di un pensiero che, credendo di ambire all'universale, diventa in realtà monologico; la vera universalità implica invece la pluralità, e si costituisce attraverso processi di interrelazione. «Per la filosofia interculturale non esiste, di conseguenza, opposizione tra contestualità e universalità. La strada verso l'universale passa attraverso ciò che è contestuale perché, per essere universali, bisogna "camminare" in compagnia dei contesti del mondo» (tr. it., p. 35). L'esercizio della filosofia, intesa in questo senso, si configura allora come «un esercizio di rilettura e di ricomposizione del nostro tempo a partire dalle – e insieme alle – memorie delle diversità culturali dell'umanità» (tr. it., p. 37).

Il processo messo in atto da questa "trasformazione" della filosofia può avvenire soltanto attraverso la revoca di ogni assolutismo del pensiero. Si tratta di ridefinire continuamente la propria identità, esponendola all'alterità che sempre la circonda, la innerva, la informa. D'altra parte, rivendicare l'importanza delle differenze culturali non significa costruire una nuova forma di assolutizzazione, «né pretende di difendere le stesse [culture] come mondi isolati ed autosufficienti»; l'intento è piuttosto partire da una tale consapevolezza per «elaborare alternative vie di umanizzazione universalizzabili davanti alla sfida della globalizzazione neoliberale, che riduce la realtà del mondo a quanto programmato nelle sue politiche e consolida con ciò i meccanismi dell'esclusione

massiccia» (tr. it., p. 96). L'esercizio dell'incontro e dell'attraversamento delle differenze non è inteso unicamente come esercizio di rispetto per l'altro e comprensione della necessaria presenza dell'alterità: «questa critica interculturale delle culture favorisce e radicalizza il compito intraculturale di discernimento che ogni cultura può e deve realizzare all'interno dei propri processi costitutivi» (tr. it., p. 43). Il dialogo intraculturale rappresenta l'articolazione complementare di ogni filosofia interculturale, che implica infatti una riflessione, un'analisi della propria identità, oltre che un continuo tentativo di liberazione da tendenze deformanti (come l'etnocentrismo, il tradizionalismo o il folclorismo) o processi alienanti (come il modernismo, il mercantilismo, l'armamentismo).

È decisivo, per questo rinnovamento dei modi di operare e di interrogarsi della filosofia, un suo intreccio e un suo confronto con i temi dell'antropologia, grazie a cui diventa possibile riaprire nuove domande e produrre nuove forme di autoriflessione sull'essere umano e sulla realtà che lo circonda e lo abita. L'interculturalità deve, in ultima istanza, corrispondere a una nuova forma di umanizzazione, ovvero a una crescita in umanità: «Le culture, dunque, non sono la soluzione, ma la via per raggiungere soluzioni realizzabili ed universalizzabili. Per questo propongo il ricorso alla diversità culturale come proposta per rispondere alla sfida planetaria della "Barbarie" nella nostra "Civiltà"». (tr. it., p. 90).

We invite students and scholars to send us their thesis about Interculture, to be announced on this page, informing that every year Cirpit will promote a scholarship fund.

Dedichiamo lo spazio di questa pagina alle più recenti e significative tesi su Raimon Panikkar e sulla tematica del l'intercultura.

Auspichiamo giungano sempre più numerose alla nostra redazione, corredate di presentazioni ed abstracts, poiché rappresentano la vitalità e la possibilità di diffusione e prosiegua di tale pensiero. Ringraziamo i docenti che hanno voluto segnalarci i nominativi dei tesisti, con i quali ci complimentiamo ricordando loro che il CIRPIT ogni anno si renderà promotore di una borsa di studio a loro favore.

Università degli Studi di Padova
Facoltà di Lettere e Filosofia

Master in Studi Interculturali
Anno accademico 2008-2009

Tesi di approfondimento di:

Mauro Prando, *Fondamento trinitario e dialogo interculturale nel pensiero di Raimon Panikkar*

Docente moderatore:
Prof. Giangiorgio Pasqualotto

Abstract:

La presente tesi parte da una esigenza di ricerca del fondamento dell'atteggiamento interculturale, sempre più urgente nel nostro tempo. Le domande di fondo, in questo senso, sono poste dalla filosofia interculturale che si chiede come debba essere ripensata la filosofia quando entra in contatto diretto, tramite un movimento continuo di persone, con culture altre da sé. Fra gli intellettuali mondiali che hanno dato contributi particolarmente significativi in questo senso troviamo certamente *Raimon Panikkar*, filosofo con formazione anche scientifica, teologo e sacerdote cattolico con conoscenza diretta del mondo induista e buddhista. Questa ricchezza di culture e religioni gli è stata facilitata dalla sua biografia che lo vede figlio di una madre catalana e di un padre indiano.

Seguendo il pensiero di Panikkar abbiamo messo a fuoco, nel primo capitolo, come la filosofia occidentale abbia conosciuto gravi riduzioni dell'Essere al solo orizzonte del pensiero razionale, in particolare con la dogmatizzazione del principio di Parmenide e in seguito del pensiero cartesiano e scientifico. Proprio questo pensiero razionale e logico è messo in crisi dalla necessità del dialogo con chi proviene da culture molto diverse e fa riferimento a vie spirituali che non hanno radici nel nostro occidente. Per Panikkar la *filosofia interculturale* deve essere in grado di superare il pensiero analitico con un pensiero olistico.

Il capitolo centrale porta la riflessione sulla Trinità che può essere intuita e pensata come *pura relazionalità* al punto da diventare radice dell'intera Realtà caratterizzata da una *relatività radicale* che interessa ogni dimensione della vita. Una chiave ermeneutica usata nella riflessione è quella dell'*advaita*, o a-dualità, che non riduce la realtà né a unità né a dualità. La realtà è fatta di polarità che necessitano di stare insieme, pur essendo distinguibili con il pensiero e la parola, ma che non possono esistere in modo indipendente. La Trinità è la chiave interpretativa dell'intera realtà che è divina, umana e materiale in un dinamismo di inter-dipendenza che Panikkar chiama *visione cosmoteandrica*.

La riflessione prosegue mettendo a fuoco come il rapporto io-tu colto nella Trinità

illumini ogni relazione umana. L'altro termina di restare estraneo solo quando diventa il *tu* di un *io*, in uno spazio dove c'è necessariamente anche un *egli-ella-esso*. Questo dinamismo trinitario non è solo una riflessione astratta, ma può essere sperimentato nel *dialogo dialogale* che solo può diventare vero spazio dell'interculturalità. È nello spazio del dialogo che facciamo esperienza della nostra contingenza e scopriamo il radicale *pluralismo* della realtà e della verità (da non confondersi con pluralità o pluriformità) che possono essere colti sempre e solo dentro una relazione che riconosce dignità e necessità alle diversità del reale.

Per Panikkar il dialogo si presenta come l'atto religioso per eccellenza, il ponte che fa diventare tu colui che mi può apparire altro e che scopro come parte di me. È in questa relazione, che ci costituisce uomini in questo mondo, che possiamo scoprire il divino come relazionalità radicale. Questo livello di conoscenza della realtà non può essere raggiunto solo con i sensi e con la ragione, ma necessita di quello che è chiamato il terzo occhio, lo sguardo della fede. Questa è per Panikkar la vera conversione, la grande *metanoia* che l'umanità è chiamata a compiere: non solo cambiare mentalità, ma superare il mentale.

Università degli Studi di Siena-Arezzo
Scuola di Dottorato in Scienze del testo.

Sezione di Scienze filosofiche
Anno accademico 2008-2009

Tesi di approfondimento di:
Alessandro Calabrese, Le premesse della filosofia interculturale di Raimon Panikkar

Docente:
Prof. Giuseppe Cognetti

Abstract:

L'elaborazione di un metodo filosofico interculturale per interpretare l'incontro fra le tradizioni culturali e religiose è il contenuto che definisce l'interesse dell'opera di Raimon Panikkar nel panorama filosofico contemporaneo. La tesi intende descrivere i passi che hanno condotto l'autore a tale elaborazione. Dopo una premessa in cui si indicano i temi e i modi attraverso cui Panikkar si inserisce nel dibattito filosofico contemporaneo, si procede all'analisi di alcune questioni caratteristiche della sua visione filosofica, con particolare riferimento alla duplice matrice della sua ispirazione teorica: la tradizione indica dell'*Advaita Vedanta* e l'ermeneutica filosofica. In seguito l'attenzione si concentra sulla descrizione complessiva dell'approccio interculturale della filosofia di Panikkar.

Università degli studi di Bergamo
Facoltà di Scienze della Formazione

Corso di laurea in Scienze dell'Educazione
Indirizzo: Educazione interculturale
Anno accademico 2008/2009

Tesi di:
Fabrizio Longhi, Rinascere dall'altro. Il dialogo intrareligioso secondo Raimon Panikkar

Relatore: Prof. Fulvio C. Manara

Abstract:

Analisi dell'originale esperienza multireligiosa di R. Panikkar e del suo complesso contributo alla ricerca di una feconda articolazione del rapporto di relatività radicale e interpenetrazione reciproca delle religioni nell'orizzonte del pluralismo.

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

- ✓ 13 Maggio 2010, **PRESENTAZIONE CIRPIT**, presso il dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi di Siena, Via Roma n.47. (Prof. Giuseppe Cagnetti)
- ✓ 20-22 Maggio 2010, PRESENTAZIONE CIRPIT a Catanzaro in occasione dell'apertura del **Progetto Gutenberg** (Prof. Armando Vitale).
- ✓ 20-24 Giugno 2010, ACU School of Theology – Australian Catholic University, Banyo-Brisbane **INDIGENOUS THEOLOGY SYMPOSIUM - DREAMING A NEW EARTH**
INDIGENOUS SPIRITUALITIES AND THE VISION OF RAIMON PANIKKAR (Prof. Gerard Hall)
(Per Informazioni, Call for Abstracts ed Iscrizioni, consultare la locandina sulla nostra pagina web degli Eventi)
- ✓ 11 - 12 Settembre 2010, L'ALTRAPAGINA - XXIV CONVEGNO NAZIONALE DI STUDI
IL GRIDO DELLA TERRA E LA LEZIONE DELLA CRISI
Teatro degli Illuminati - Città di Castello (PG) (Dr. Achille Rossi)
- ✓ 26-27 Novembre 2010, I° COLLOQUIUM INTERNAZIONALE CIRPIT
"MISTICA COSMOTENDRICA ED ECOLOGIA. PER UN INCONTRO TRA FILOSOFIA INTERCULTURALE E PENSIERO DELLA COMPLESSITÀ".
Presso IISF- Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.

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

News

We inform our readers about CIRPIT next events.

- ✓ May 13th, 2010, CIRPIT presentation at Philosophical Department Siena University, Via Roma, 47. (Prof. Giuseppe Cagnetti)
- ✓ May 20th -22th, 2010 in Catanzaro, CIRPIT presentation in occasion of the Gutenberg Project opening. (Prof. Armando Vitale)

- ✓ June 20th-24th 2010, ACU School of Theology – Australian Catholic University, Banyo-Brisbane, QLD
INDIGENOUS THEOLOGY SYMPOSIUM- DREAMING A NEW EARTH
INDIGENOUS SPIRITUALITIES AND THE VISION OF RAIMON PANIKKAR (Prof.Gerard Hall).
(For Information, Call for Abstracts and Registrations, see Cirpit web page of Events)

- ✓ September 11th-12th 2010, L'ALTRAPAGINA - XXIV CONVEGNO NAZIONALE DI STUDI
IL GRIDO DELLA TERRA E LA LEZIONE DELLA CRISI
Teatro degli Illuminati - Città di Castello (PG) (Dr. Achille Rossi)

- ✓ November 26th - 27th 2010, **CIRPIT I° International Colloquium** about “**Cosmotheandric Mystics and Ecology, between Interculture and Complexity**” at IISF, Italian Institute for Philosophical Studies, Naples.

For programs and details see our web page of events.