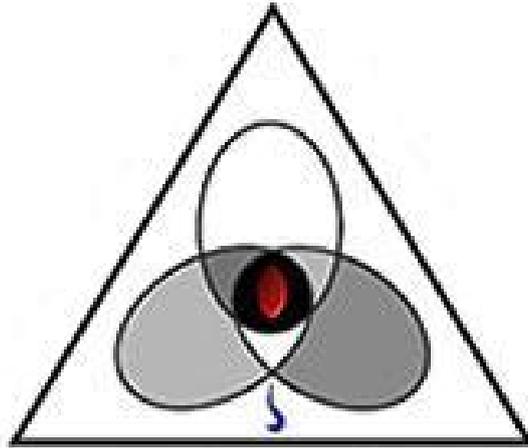


CIRPIT REVIEW

Rivista Internazionale On-line



**n. 2 - Supplemento Atti
Marzo 2011**

***n. 2 - Supplement to the Proceedings
March 2011***

***Centro Interculturale dedicato a - Intercultural Center dedicated to
Raimon Panikkar***

www.cirpit.raimonpanikkar.it

CIRPIT REVIEW PUBLICATION

Editorial Board

Editorial Staff

Alessandro Calabrese, Intercultural Page

Paolo Calabrò, Epistemological Page

Marcello Ghilardi, Aesthetics Page

Victorino Perez, Philosophical Page

Gianni Vacchelli, Literary Page

Editorial Director

Anna Maria Natalini

Intercultural Center dedicated to Raimon Panikkar

President: M. Roberta Cappellini

Vice President: Giuseppe Cognetti

www.cirpit.raimonpanikkar.it

info@cirpit.org

3 Indice/Index

4 Editoriale

5 Editorial

CONTRIBUTI POST COLLOQUIUM / CONTRIBUTIONS

6 **Rossella Bonito Oliva**
L'ALTRO IN ME,
UNA FILOSOFIA DELL'INCLUSIONE E DEL DIALOGO

11 **Wolfgang Kaltenbacher**
CHE COSA È LA FILOSOFIA INTERCULTURALE?

17 **Maria Esther Mastrogiovanni**
RIFLESSIONE

22 **L. Anthony Savari Raj**
ECOSOPHICAL JUSTICE

25 **Lucas Cerviño**
LA FRATERNIDAD EN CONFLICTO Y EL CONFLICTO FRATERO:
APORTES DESDE LA INTERCULTURALIDAD

42 **Maria Roberta Cappellini**
LA RI-SCRITTURA CONTINUA DI RAIMON PANIKKAR:
UNA BREVE RIFLESSIONE

LA PAGINA DELL'ARTE / ART PAGE

45 **Giorgio Taffon**
A NAPOLI, PER L'OMAGGIO A RAIMON PANIKKAR:
UNA TESTIMONIANZA

48 **Giuseppe Fornasarig** (presentazione di Giuseppe Cognetti)
- IL SENTIERO DELLA RICERCA
- CAMBOGIA '99
- IL MANDALA DEL CUORE
- CORANO 33/72
- PER MARTIN BUBER: IL VOLTO FEMMINILE DI DIO: LA SHEKHINAH

56 **RECENSIONI / REVIEWS**

ATTI DEL 1° COLLOQUIUM CIRPIT

L'Associazione Cirpit desidera ringraziare l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (IISF) e il Prof. Antonio Gargano, per il sostegno offerto al nostro progetto, il Dr. Marco Emanuele e le Associazioni Napolitalia e Link Campus University e i Proff. Alberto Manco e Francesco Parisi dell'Università l'Orientale per le collaborazioni, le Università di Napoli, Siena e Bergamo, il Comune di Napoli, la Commissione Nazionale Italiana per l'Unesco per i patrocinii, l'Editrice Jaca Book e il Dr. Sante Bagnoli per la collaborazione. Ed ancora la D.ssa Rammairone per il servizio traduzione e l'Agenzia Sant'Elia per il supporto tecnico. Infine tutti i relatori e gli amici che sono gentilmente intervenuti a Napoli in occasione del 1° Colloquium della nostra Associazione. Un particolare ringraziamento va agli ospiti: ai Professori Vincenzo Scotti, Massimo Cacciari e Gianni Colzani. Ed ancora al Dr. Mario Cavani della Fondazione Culturale Responsabilità Etica ed alla D.ssa Milena Carrara Pavan curatrice dell'Opera Omnia (Edizioni Jaca Book), per il bellissimo video "La mia Opera", (temi sviluppati e presentati dall'autore stesso) la cui proiezione ha suggellato il termine dei Lavori. Ed infine un ringraziamento anche ai Soci e collaboratori del Cirpit ed al pubblico presente. A tutti un grazie di cuore per aver permesso la realizzazione di questo Colloquium.

Editoriale

Questo supplemento, a corredare gli Atti della Rivista n. 2, Marzo 2011, raccoglie alcuni contributi postumi relativi alle riflessioni scaturite spontaneamente dai Lavori insieme ad alcune recensioni.

Ci auguriamo che le riflessioni e le tematiche proposte in questi Atti possano continuare ad essere dibattute sul **Forum** delle nostre pagine web, che fa seguito al Colloquium, invitando gli studiosi, i lettori e gli amici ad entrare in un "dialogo dialogale" in merito al dibattito avviato a Napoli.

Anna M. Natalini

M. Roberta Cappellini

Proceedings of the 1st Cirpit Colloquium

Cirpit Association wishes to thank the Italian Institute for Philosophical Studies (IISF) and Prof. Antonio Gargano, for the support given to our project, Dr. Marco Emanuele of Napolitalia Association and Link Campus University, Prof. Alberto Manco and Francesco Parisi of L'Orientale for their contributions, the Universities of Naples, Siena and Bergamo, the City of Naples, the Italian National Commission for UNESCO for their moral patronage. Furthermore Jaca Book Editors and Dr. Sante Bagnoli for their cooperation, Dr. Rammairone for the translation service and St. Elias Service for the technical support. Finally, all the speakers and friends who have kindly intervened in Naples on the occasion of the 1st Colloquium of our Association. Special thanks to the guests: Professors Vincenzo Scotti, Massimo Cacciari and Gianni Colzani. And still to Dr. Mario Cavani of Fondazione Culturale Responsabilità Etica and to Dr. Milena Carrara Pavan curator of the Opera Omnia (Jaca Book Editions) for the projection of her beautiful video "La mia opera" (with themes presented and developed by the author himself). And final thanks go to Cirpit staff and Members and to the public. Thanks to everybody for having allowed the realization of this Colloquium.

Editorial

This Supplement which accompanies the Proceedings of Cirpit Review n. 2 March 2011, contains some contributions following up the Conference, together with some book reviews. The questions addressed to the speakers by the public and friends have been added, together with the speeches and reflections spontaneously arisen during the debate.

We also hope the discussions and topics raised by these papers will continue to be debated on our Forum web pages, following the Colloquium, inviting scholars, readers and friends to join in a "dialogic dialogue" and in the debate started in Naples.

Anna M. Natalini

M. Roberta Cappellini

L'ALTRO IN ME, UNA FILOSOFIA DELL'INCLUSIONE E DEL DIALOGO

Rossella Bonito Oliva

L'uomo non è solo, non è un'isola e nemmeno un continente. Abbiamo bisogno del cielo. L'uomo è un mesokosmos, il punto in cui convergono tutte le sfere della realtà.

Panikkar

Tutta la vicenda personale di Raimon Panikkar è testimonianza, esempio di una feconda combinazione tra culture, religioni, costumi. L'interculturalità non è perciò nel suo caso, se non indirettamente, oggetto di una teoria, ma condizione esistenziale di un intellettuale occidentale che riflette sulle proprie radici. Da questo intreccio Panikkar fa germogliare il problema e la condizione per un pensiero che si alimenta di analogie, che si esercita sui richiami per rintracciare, in un nuovo umanesimo e in una politica di pace, la possibilità di una metafisica nè dogmatica, nè dottrina, piuttosto terapia per una riconciliazione tra uomo, Dio e mondo.

Da un lato l'assunzione radicale del bisogno di connessioni più che di separazioni,

Rossella Bonito Oliva,
Univ. degli Studi di Napoli "L'Orientale"

dall'altro la profonda e raffinata conoscenza di culture tra loro fortemente distanti e geograficamente lontane dà consistenza e vivacità al discorso di Panikkar che nei suoi testi e nei suoi discorsi usa esempi e citazioni attingendo liberamente dalla cultura cristiana e da quella induista focalizzandone le affinità. Questo stile di discorso lascia emergere il ripetersi in scenari diversi di un uguale bisogno metafisico che si sprigiona dall'umano senso di fragilità. Una condizione esistenziale che è alla base di un sentimento religioso, ma anche capace di generare falsi idoli e irrigidimenti, come si è dato spesso nella nostra tradizione preoccupata solo della vittoria sull'originaria insicurezza e finitudine.

Non si tratta di procedere per opposizioni o rovesciamenti, perseguendo lo stile del conflitto più che quello della comprensione e dell'interpretazione, Panikkar propone invece un'ermeneutica del 'dialogo dialogale' in cui la resistenza delle differenze culturali e di quelle linguistiche si fa energia creativa di alternative possibili contro l'omologazione e la subordinazione. Il punto di contatto perciò non può essere trovato nelle espressioni, ma nelle motivazioni che muovono la relazione dell'uomo verso il mondo e verso Dio in direzione di una

risposta. Sarebbe forse più giusto affermare che la continuità si rende per Panikkar visibile nei punti di incertezza, nei balbettii, nei momenti di crisi e nei pensatori di rottura, là dove la sicurezza cede alla più originaria fragilità umana.

Si tratta per Panikkar come già per Kant, che si muoveva ancora all'interno del progetto di secolarizzazione del Moderno, di far emergere l'ineludibilità del bisogno più profondo e più lacerante della ragione di oltrepassare la frammentarietà per tracciare un orizzonte unitario nel cammino infinito dell'esperienza umana nella triangolazione tra me, mondo, Dio¹. In questa prospettiva è necessario recuperare questa profondità dell'esperienza smarrita nella immanentizzazione 'a-religiosa'², che lascia un'irrequietezza interiore nel singolo. Tra il potere della scienza e l'inquietudine individuale solo una nuova religiosità senza assolutismi può creare un ponte. Non è perciò questione di tolleranza o di conciliazione tra religioni diverse, quanto di una spinta profonda, ma non singolare, potente, ma non assolutizzante, cui la religiosità risponde con accenti diversi.

L'insistenza stessa sulla religiosità piuttosto che sulla religione permette a Panikkar, perciò, di uscir fuori del dilemma relativo alla dimensione privata o pubblica della fede sollevata dalla modernità e portata avanti nel dibattito della postmodernità. La questione religiosa è la questione stessa dell'uomo.

La metafisica occidentale diventa violenza nella misura in cui tende ad assolutizzare l'essere, trascurando la complessa articolazione della connessione tra uomo, mondo e Dio, radicata nel bisogno, nella dipendenza, nella paura³. Non è possibile eludere, nemmeno attraverso le certezze della scienza, una qualche risposta all'interrogativo religioso, al bisogno di un orizzonte unitario sia pure fuori di ogni assicurazione sistematica. "L'uomo è un essere religioso perché scopre in se stesso una consapevolezza che lo apre al mistero, che poi scopre immanente in tutte le cose"⁴. Si tratta di riportare alla luce il respiro e l'eco della trascendenza smarrita nel sogno della modernità assumendo il mistero e l'ineffabile come linfa delle relazioni umane. "In altre parole l'uomo moderno vuole, vorrebbe avere fede"⁵, ma finisce per cedere alle assicurazioni della scienza e al potere della cultura egemone. Da questo punto di vista la riscoperta della religiosità allarga le coordinate della vita umana a quanto rimane mistero, in fieri, in trasformazione, fuori del potere degli individui, minando alla base la sterile auto-referenzialità a favore della capacità di istituire relazioni.

Distinguendo tra fede e credenza come tra religione e religiosità Panikkar insiste sul fattore emotivo più che sulle asserzioni della ragione, sul lato soggettivo piuttosto che su quello oggettivo cercando nelle pieghe del

¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. G. Colli, Adelphi Milano 1995.

² R. Panikkar, *Forme e crisi della spiritualità contemporanea*, in "Studi cattolici", VI, 33, Roma 1962, pp. 5-19 ora in Id. *Concordia e armonia*, Mondadori Milano 2010, p. 11.

³ E. Levinas sottolinea l'istanza omologatrice e astrante della metafisica occidentale come una vera violenza, cfr. Id, *Totalità e infinito*, tr. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book Milano 1983.

⁴ R. Panikkar, *Un punto di incontro tra le prospettive religiose. Non è giustizia rispondere con il male al male* in *Humanitas*, 2, 2004, pp. 343-352, ora in Id. *Concordia e armonia*. Cit. qui p. 99.

⁵ R. Panikkar; *Forme e crisi*. cit. p. 20.

cuore il fondo più originario di artifici nei quali l'uomo stesso è rimasto intrappolato. Perciò Panikkar ritrova nella religiosità, quel sentimento, comune a più religioni che le connette dall'interno nel riferimento comune all'ineffabile in cui si raccolgono sentimenti, bisogni, aspirazioni nella tensione al legame. Solo su questa via si può rintracciare la possibilità di una felice coincidenza tra esperienza personale e itinerario filosofico, al cui interno la fede (cristiana, induista, buddista) riportando l'occhio umano al mondo accende il rapporto con l'altro. Panikkar ricorda, infatti, il significato più antico di re-ligio, ciò che unisce, anche se solo lo spostamento sulla trascendenza disattiva qualsiasi assolutismo autoreferenziale. L'interesse e la familiarità con una vasta e variegata cultura induce Panikkar a rintracciare nella varietà i punti di contatto e nelle tradizioni la spinta alla libertà che anima ogni fede come specifico dell'uomo. Nell'allargamento della prospettiva che caratterizza e insieme circoscrive ogni conoscenza emergono le affinità smarrite nelle successive guerre di credenze, di religioni e di civiltà dissolvendo nell'incontro tra differenze il destino stesso di ogni individualità. Né un misticismo amorfo, ma nemmeno una pedante ricerca di differenziazione producono l'arricchimento continuo della condizione umana.

Come nella rappresentazione di Magritte de "la condizione umana" l'individuo, secondo Panikkar, guarda il mondo come attraverso una finestra: i margini delimitano e quindi necessariamente riducono e deformano la realtà, anche se la trasparenza del vetro produce l'illusione di una visione diretta. Ognuno è una finestra sul mondo dice Panikkar in un'intervista, quel mondo che si allarga nel confronto tra la vista prodotta nelle diverse

finestre. L'altro perciò si fa avanti nel sentimento della dipendenza, più avanti diviene braccio fondamentale della mia relazione al mondo. Ogni cosa è oltre ciò che io vedo, oltre la singola cornice, lì dove le finestre si mettono in comunicazione reciproca. In questo rinvio continuo che si avvale del "dialogo dialogante"⁶, di un sentire transindividuale eppure sfaccettato in cornici necessariamente distinte, ma non tragicamente diverse, si attiva la plurisonanza del mondo negli uomini.

Il sentimento della trascendenza allora sottolinea il limite e nel limite indica la via verso l'Altro, il divino, e l'altro uomo come apertura. Panikkar è ben consapevole del fatto che l'essere in cammino non assicura sulla meta e sulla sua raggiungibilità. Si tratta di disporsi alla ricerca, di aprirsi appunto al mistero nella convinzione che solo questa può essere la via di un arricchimento progressivo dell'individuo. In un'intervista Panikkar, infatti, sottolinea come la stessa identità sia un falso concetto, dal momento che può corrispondere al massimo al significato che assume nel documento di cui ognuno dispone nella vita civile. Il documento, però, è ciò che ci identifica per un altro, per un controllo impersonale, in qualche modo dall'esterno e attraverso codici più che in quanto persona. E' uno strumento legale, che niente dice della persona come entità dinamica e aperta che forse solo la morte può fermare.

Il pericolo si cela nell'assunzione di questi atteggiamenti burocratici nello stesso rapporto con noi stessi, nella misura in cui cediamo alla tentazione di certezze a buon mercato, di una spettacolarizzazione dei nostri

⁶ Dall'ultima videointervista di Panikkar Studio Oikos di Marco Manzoni

corpi e delle nostre anime. Non un peccato, ma uno scacco, secondo Panikkar per il quale la pienezza per l'uomo è nell'apertura, nell'esperienza piena della relazione con l'altro da sé che sia mondo, che sia Dio o l'altro uomo. In questo orizzonte ogni chiusura come ogni irrigidimento si traduce in uno scacco per la conoscenza e per la libertà, anche all'interno delle teorie filosofiche.

In questa apertura circolare e in-finita rispetto a ogni singolo dall'io al mondo e dal mondo all'altro è nascosta la risorsa per un rinnovamento della vicenda umana, che eviti ogni gerarchia, ordine, livellamento per ritrovare il divino in ogni cosa, rendendo ogni cosa sacra e necessaria: la natura, l'altro uomo, il vicino come lo straniero. In questo senso non si è mai soli nella propria ricerca, condividendo un destino di fragilità che spinge al confronto, all'esperienza della libertà da ogni vincolo attivato in quel sentimento ineffabile del legame con il mondo, con l'altro⁷. L'altro, perciò, è implicato nel mio stesso limite, è presente in me, e ogni autoreferenzialità è solo un'artificiosa idealizzazione che induce l'illusione di sollevare i piedi da terra, da tutto quanto ci ingombra e ci impaccia. Aprirsi all'altro significa per Panikkar disporsi a quanto mi accomuna all'altro nella fragilità, nel limite, nella impossibilità della trasparenza e della coerenza, piuttosto che nell'identità in cui si cela solo una sorta di volontà di potenza.

La sottolineatura dell'intra preferita all'inter e al multi consente a Panikkar di lavorare su un terreno di confine tra universale e particolare, razionale e emotivo, trascendente e immanente rinunciando ad un tempo ad o-

gni assunzione di certezze a favore dell'attenzione a tutto quanto è sempre in fieri per l'uomo in cammino nella ricerca, nell'accettazione coraggiosa dell'impossibilità di poter raggiungere una qualsiasi meta in forma definitiva.

Non è certo la volontà che può condurre su questa strada conciliatrice, dal momento che per Panikkar non si tratta di imparare o di divenire secondo la visione superegoica e contorta dell'Occidente morale, quanto di procedere verso la purificazione e l'ascolto del semplice che parla attraverso il cuore. Il divino come trascendente in tal modo si manifesta in quanto rimarrebbe intangibile per l'uomo chiuso nella sua difensiva autoreferenzialità. Solo il divino apre l'umano all'amore, al perdono conferendo un'ampiezza di respiro alla quale l'uomo spesso rinuncia in nome di una sterile vittoria.

Rintracciare l'altro non richiede uno spingersi all'esterno, un'operazione artificiosa, ma più semplicemente significa mettersi all'ascolto, rintracciare l'altro dentro di me, dove è stato occultato. Ne sentiamo il richiamo se solo abbandoniamo le tracce del narcisismo occidentale. La cosmoteandria di Panikkar sottolinea, infatti, l'implicanza tra legame con il mondo e legame con l'altro: rompere questa circolarità tra uomo e mondo produce illusorie certezze e false risposte, conflitti e lacerazioni. Solo nell'assunzione della pluralità dei punti di vista, attraverso i quali e non, nonostante i quali, si attinge il senso più profondo della vita come della morte che intreccia ogni cosa. In questa prospettiva non è possibile riprodurre polarizzazioni facendo inclinare questa volta il positivo sull'Oriente a sfavore dell'Occidente. La polarizzazione stessa è una patologia della modernità, così come la loca-

⁷ R.Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella editrice, Assisi 1993.

lizzazione geografica del bene o del male assoluto che occulta quella fluidità che è dello spirituale⁸.

In questo senso Panikkar preferisce la metafora al ragionamento, al rigore logico. La metafora conserva in sé l'ineffabile, assume l'impossibilità della trasparenza, lavora sugli intrecci piuttosto che sulle evidenze: dichiara da subito la sua contiguità con l'universo emotivo, con la dipendenza dal mondo, mostrando in controluce il bisogno metafisico che anima la visione cosmoteandrica. La modalità della riflessione giocata su aforismi e metafore mette alla prova per l'autore questa energia dell'"intra" che egli ha sperimentato nella sua formazione dalla teologia cattolica alla cultura indiana ereditata dal padre e ricercata nei suoi viaggi in età matura. Questo carico esistenziale permette a Panikkar di giungere a quello che non è un artificioso sincretismo proprio perché si gioca nel richiamo delle affinità, che si liberano là dove si restituisce alla teoria l'inflessione interrogativa con cui si sprigiona dall'uomo. Non si dà una traducibilità del mito che come spiega il termine antico *mythos* ha al suo interno il silenzio e la testimonianza, ciò che è più proprio, ma che deve essere necessariamente condiviso⁹. In quanto in ciò che non si può dire si cela quanto, sia pur contraddittorio, rimane vero.

Una sorta di rimozione destinata a ripetersi nel tempo e nello spazio proprio per la

sua debolezza, impotente dinanzi a ciò che trascende la capacità d'azione dell'uomo. A quella che è una volontà di potenza e una radicalizzazione delle differenze, Panikkar sostituisce l'assunzione delle contraddizioni come parte integrante della realtà, in quanto elemento di una verità non selettiva. La contraddizione e quindi le distinzioni sono il sale stesso della vita che si sviluppa dal confronto, dal dialogo tra prospettive diverse piuttosto che sul monolitismo voluto dall'Occidente. Ogni discorso perciò è dialogo, confronto di "miti", là dove il mito per Panikkar è l'intero dell'uomo, senza la pretesa di essere ogni cosa. Il mito trattiene in sé l'ineffabile, la condivisione emotiva, qualcosa di magico in cui è racchiusa la possibilità stessa di un cammino. In questo orizzonte il mito resta inattaccabile, nella misura in cui non pretende e non rappresenta se non l'umano nella sua relazione con il mondo, con l'altro. I miti non possono essere propagandati, né pubblicizzati perché richiedono una convinzione interiore senza la quale diventano folclore superficiale.

E' in questa prospettiva che si impone l'originalità e la fecondità di un pensiero quale quello di Panikkar che non intende segnare fini o punti di arrivo, ma solo liberare l'energia che si sprigiona in tutte le relazioni se solo si impara a lasciar essere l'umano dell'uomo che non conosce confini, territori o localizzazioni, ma solo l'essere in cammino come apertura.

⁸ La posizione di Panikkar anticipa le posizioni che a livello politico sono assunte da A.Sen che sottolinea la cecità dell'Occidente verso gli elevati valori presenti anche nella storia della cultura orientale, cfr. Id. La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente, tr. It Mondadori Milano 2004.

⁹ R. Panikkar, Mito, simbolo, culto, in *Opera Omnia*, vol. IX, tomo I, Jaca Book Milano 2008.

CHE COSA È LA FILOSOFIA INTERCULTURALE?

Wolfgang Kaltenbacher

Il ventesimo secolo ha visto la fine degli imperi coloniali insieme all'ascesa di una variegata critica delle ideologie coloniali. Il classico colonialismo è (quasi) scomparso, ma al suo posto troviamo oggi forme più sofisticate di dominio. La critica della visione eurocentrica del mondo è sorta non soltanto nelle ex colonie, ma anche nei paesi occidentali, in forma di un'autocritica del pensiero europeo. La crisi della coscienza europea rivela contemporaneamente le sue debolezze e i suoi punti di forza. A quest'ultimi appartiene la capacità di mettere se stessi in discussione. Questo vale, s'intende, solo per le tradizioni più nobili del pensiero europeo.

Con la critica dell'eurocentrismo ha inizio tra l'altro una riflessione più sistematica sul contesto culturale della filosofia di cui si occupa la filosofia interculturale. Benché la filosofia si sia sempre occupata implicitamente di problemi interculturali, la filosofia interculturale come tentativo esplicito di affrontare i problemi dell'interculturalità è nata solo qualche decennio fa. L'interculturalità è comparsa come oggetto di studio in varie altre discipline, molto tempo prima che i filosofi avvertissero il bisogno di riflettere sistematicamente sui problemi interculturali

(Hinnenkamp 1994, Monceri 2000 e 2006, Kaltenbacher 2004).

Gran parte dei testi sulla filosofia interculturale sono stati scritti e pubblicati dagli studiosi e dalle istituzioni intorno alla rivista *polylog – Forum for Intercultural Philosophy*. Benché i singoli autori di questo gruppo abbiano definito la filosofia interculturale in modo diverso (Wimmer 2004: 50), c'è ovviamente un consenso di base sui requisiti minimi della filosofia interculturale:

Noi intendiamo la filosofia interculturale come l'impegno di dare espressione alle tante voci della filosofia, ciascuna nel suo contesto culturale, e di creare in questo modo una discussione fruttuosa e condivisa in cui tutti abbiano eguali diritti. Nella filosofia interculturale vediamo soprattutto un nuovo *orientamento* e una nuova *pratica* della filosofia: una filosofia che richiede un atteggiamento di rispetto reciproco, di ascolto e di disponibilità di apprendere.

È richiesto un nuovo orientamento, perché – riconoscendo la situazionalità culturale della filosofia – le posizioni filosofiche devono affermarsi sul livello interculturale, e la cultura e le culture devono essere mantenute consapevolmente presenti come contesto del filosofare. Una nuova pratica è necessaria perché la nuova consapevolezza richiede l'abbandono di

Wolfgang Kaltenbacher,
Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

una produzione individuale e monoculturale della filosofia, e si cerca invece una *polifonia* dialogica, dinamica e fondamentalmente aperta delle culture e delle discipline (<http://prof.polylog.org/obj-en.htm> [29 agosto 2010]).

All'interno di questo quadro generale troviamo approcci diversi alla filosofia interculturale che in parte possono essere considerati complementari. La filosofia interculturale parte dalla consapevolezza del contesto culturale della filosofia e della rilevanza di questo contesto per lo sviluppo delle teorie filosofiche. Da qui risulta il compito di riflettere sistematicamente sulla relazione tra la produzione filosofica e il suo contesto culturale, di sviluppare nuovi strumenti e metodi per essere in grado di comprendere culturalità ed interculturalità in filosofia. La consapevolezza del ruolo del contesto culturale cambia la nostra sensibilità e il nostro atteggiamento nei confronti di altri contesti culturali e ci invita a riflettere metodicamente sui problemi culturali ed interculturali. La filosofia allarga, tra altro, la sua competenza ad una filosofia dell'interculturalità (Cesana 2007: 55).

La culturalità di ogni tradizione filosofica non implica, però, un determinismo e relativismo culturale. Nonostante il condizionamento culturale della produzione filosofica è possibile mantenere la convinzione di una "verità" universale, benché non possiamo più pretendere di avere un accesso privilegiato o esclusivo a questa "verità". Essa rimane un'idea regolativa.

La filosofia interculturale può cambiare la percezione della propria tradizione filosofica. In particolare la filosofia occidentale è stata criticata per la sua autopercezione ed è stata invitata ad aprirsi ad altre tradizioni. È vero che molti autori occidentali sono convinti

che la filosofia sia una conquista esclusivamente europea, e questo è sicuramente sbagliato. Dall'altro lato non va dimenticata la curiosità che gli europei hanno sempre avuto nei confronti delle altre culture e che questo interesse non era sempre motivato da una brama imperialista. La critica dell'eurocentrismo ha occupato molto spazio nelle prime pubblicazioni della filosofia interculturale. Contemporaneamente sono stati respinti tutti gli altri centrismi come il sinocentrismo oppure l'afrocentrismo (Wimmer 2004: 53-62; Nederveen Pieterse 2009: 70). Sembra essere cosa ovvia che si debba andare oltre la propria tradizione, e la filosofia interculturale pretende di dare un contributo per raggiungere questo obiettivo, individuando le differenze culturali e le somiglianze transculturali (Cesana 2007: 53), un'impresa che presuppone competenze particolari.

La filosofia interculturale va distinta dalla filosofia comparata. Su questa distinzione hanno insistito soprattutto gli autori della filosofia interculturale. La filosofia comparata, nella sua forma storica, non ha come particolare obiettivo la riflessione sul contesto culturale della produzione filosofica e i filosofi di questo campo in realtà non si sono preoccupati più di tanto dei presupposti culturali del proprio pensiero. Dall'altro lato la filosofia interculturale dipende dalla comparazione di diverse tradizioni filosofiche, e quindi deve affrontare anche tutte le difficoltà della filosofia comparata. Occorrono studi molto approfonditi prima di poter fare qualsiasi comparazione. Sono proprio gli studiosi più specializzati ad avere delle riserve nei confronti della filosofia comparata. Si pensi solo agli studi sulle varie tradizioni filosofiche del subcontinente indiano. Gli indologi hanno buone ragioni ad essere

scettici sulle comparazioni fatte da filosofi che non hanno mai studiato i testi nella lingua originale ma solo in qualche traduzione inglese.

Essendo incompleta o incerta la nostra conoscenza di altre tradizioni, la filosofia interculturale può comunque cominciare con la riflessione sul contesto culturale della propria tradizione, vagliandola in base alle sollecitazioni e agli spunti provenienti da altri ambiti culturali. Dal confronto possono sorgere domande che mettono in nuova luce la propria tradizione senza tuttavia esigere una conoscenza perfetta delle altre tradizioni. L'incontro con la cultura giapponese, ad esempio, ha fatto emergere il profondo carattere europeo del concetto di "cultura" (Ôhashi 1984; Monceri 2000). Il termine *colere*, il coltivare della natura, originamente limitato all'ambito dell'agricoltura, fu gradualmente esteso a tutti i campi della vita umana. La trasformazione della natura, la creazione di una "seconda natura" è in questo l'aspetto rilevante. Nella moderna lingua giapponese fu coniato un nuovo termine (*bunka*) per esprimere il concetto europeo di "cultura". Quanto fosse diversa la concezione della relazione tra l'uomo e la natura nel Giappone tradizionale si evince dalla famiglia di parole che serviva per caratterizzare i vari aspetti della cultura prima dell'introduzione del termine *bunka*. L'ideogramma *fû*, il vento, in combinazione con le varie espressioni specificanti, forniva gli elementi linguistici per descrivere tutta la sfera della cultura. Il fatto che *fû*, un elemento naturale, indicasse l'ambito della cultura, dimostra per Ôhashi che il rapporto tra l'uomo e la natura era concepito in Giappone in modo completamente diverso. Il compito della cultura non è stato la trasformazione della natura, bensì l'autoassimilazione, scrive Monceri. Questo

non dev'essere frainteso. La cultura non è stata il diventare uno con la natura. "Cultura" è stata la ricerca del posto dell'uomo tra cielo e terra, illustrata nella parabola della ruota idraulica che non dev'essere messa né troppo profondamente nell'acqua, né fuori l'acqua. La parabola viene attribuita al filosofo giapponese Ninomiya Sontoku. In un periodo in cui si annunciavano grandi cambiamenti, a cavallo tra il Settecento e l'Ottocento, egli difendeva l'ideale confuciano dell'uomo di cultura, il quale – munito di un libro e di un attrezzo agricolo – cercava di mantenere l'equilibrio culturale. Con questa parabola prendeva le distanze sia dal buddhismo, paragonandolo alla ruota abbassata troppo profondamente nell'acqua, sia dallo sviluppo dell'industrializzazione che già si poteva intravedere e che avrebbe portato all'abbandono dell'agricoltura ed all'alienazione dalla natura, simboleggiati dalla ruota idraulica fuori l'acqua (Ishiguro 1955).

Il concetto occidentale di "cultura" ha iniziato a sgretolarsi durante il ventesimo secolo, secolo che ha visto una vertiginosa accelerazione della mondializzazione. In tutte le discipline che si occupano di fenomeni culturali il concetto statico di cultura viene sostituito da un concetto dinamico. Le culture non sono immutabili, non sono entità fisse. Ogni cultura è il risultato di un complesso processo storico con innumerevoli contatti e scambi con le altre culture. Nessuna cultura esiste in modo isolato e i confini delle culture non si lasciano definire con precisione. La definizione di cultura dipende dai criteri che si applicano, dalla *Kultur* alle culture locali, a unità ancora più piccole. Alla fine ogni individuo ha la sua "cultura".

Indipendentemente dalla definizione di "cultura" è certo che non possiamo mai

lasciare il circolo culturale al quale apparteniamo, ma il circolo può cambiare e noi con esso. Possiamo allargare o cambiare il nostro orizzonte. Con ogni passo che facciamo si sposta, in effetti, il nostro orizzonte. Era sbagliato, quindi, considerare l'orizzonte una cosa statica. Gadamer non lo ha mai fatto. La sua metafora della "fusione degli orizzonti" meritava una valutazione più attenta. Negli studi interculturali questa metafora gadameriana è stata interpretata come un sintomo di una cultura dell'usurpazione e quindi respinta categoricamente. L'espressione tedesca *Horizontverschmelzung* è ambigua, come ha ricordato Philippe Eberhard (2004). Essa contiene contemporaneamente uno e molti orizzonti. Si parte da molti orizzonti e si inizia ad entrare in un comune contesto di comunicazione, si condivide in parte un orizzonte. Ogni metafora ha i suoi limiti e deve essere interpretata, così anche la metafora della "fusione degli orizzonti" che alla fine non è tanto lontana da quella delle sovrapposizioni (*Überlappungen*), usata dalla filosofia interculturale. È noto che il tardo Gadamer si è interessato del dialogo interculturale. Ram Adhar Mall, però, si lamenta che Gadamer non abbia praticato questo dialogo e che sia sempre rimasto legato a un concetto eurocentrico della filosofia. Non è un segreto che la filosofia di Gadamer è stata legata fin dall'inizio al pensiero greco. Dall'altro lato non possono essere più ignorati i tentativi di Gadamer di aprire il proprio pensiero ad altre tradizioni (Grondin 2007). La cosiddetta "ermeneutica analogica" o "ermeneutica interculturale" non ha mostrato, comunque, quel passo rivoluzionario oltre l'ermeneutica classica, almeno per quanto riguarda il suo aspetto epistemologico. Ci sono vari problemi irrisolti nella filosofia di Gadamer, ma non si può negare

che il suo pensiero offra elementi fondamentali per la filosofia interculturale. La massima, che la *prima filosofia* di un autore classico debba essere distinta dal suo atteggiamento culturale, vale in particolare per Hegel il quale è stato criticato fortemente dalla filosofia interculturale, ma spesso in modo molto superficiale. È ovvio che alcuni elementi della filosofia di Hegel sono inaccettabili. Non possiamo seguire Hegel nella sua metafisica della storia delle religioni, per menzionare solo un aspetto, ma il quadro concettuale che offre è molto utile per lo sviluppo di una teoria pluralistica (Nagl-Docekal/Kaltenbacher/Nagl 2008: 27). Nell'incontro delle culture possiamo evidenziare il contesto comune di comunicazione oppure esaltare le differenze. In ogni caso Hegel ci offre un ampio spettro di strumenti concettuali sofisticati per l'analisi dei processi interculturali, e in questo Hegel rappresenta solo il culmine di una ricca tradizione del pensiero dialettico che prima di tutto indica la natura dialettica di ogni concetto. Ciò che ci divide da altre tradizioni ci unisce a loro. Conoscere il confine significa essere già al di là di esso. Il processo della comprensione interculturale è graduale. Non esiste un'assoluta incomprendibilità, ma è altrettanto vero che rimarranno sempre differenze culturali. Rimarrà, quindi, il compito della traduzione interculturale.

Un'epistemologia della filosofia interculturale dovrebbe partire dal processo complesso di un reale allargamento dell'orizzonte in cui nuove categorie vengono adottate e la propria posizione continuamente cambiata. Ho descritto questo modello epistemologico in un altro contesto come universalismo dialettico che respinge e supera sia il relativismo culturale sia l'universalismo astratto (Kaltenbacher 2008: 280).

Modelli simili sono stati sviluppati da alcuni autori della filosofia interculturale. Claudia Bickmann parte dall'idea di una *philosophia perennis* la quale, però, non può essere reclamata come possesso esclusivo di nessuno. Ci sono accessi differenti all'universale. Le varie culture hanno approcci diversi all'universale, e questo è un fatto che non può essere più ignorato. Le differenze devono essere riconosciute. Dall'altro lato non possiamo rinunciare all'universale. Il bisogno di controbilanciare la filosofia unilaterale dell'universalismo astratto ha portato alla creazione di un altro pensiero unilaterale, la filosofia della differenza. La filosofia interculturale in senso stretto è nata nella grande corrente della filosofia della differenza. Le particolarità delle diverse tradizioni filosofiche dovevano essere difese e rivalutate. Adesso sarebbe giunto il momento, sostiene Bickmann, di correggere anche gli eccessi della filosofia della differenza. Gli elementi comuni delle diverse tradizioni devono essere colti. Le sovrapposizioni permettono la comunicazione interculturale senza cancellare le differenze. Da respingere sono sia l'idea di una totale commensurabilità delle culture sia l'idea di una totale incommensurabilità. Bickmann ha formulato nuovi criteri per la filosofia interculturale, adottati dalla Società di Filosofia Interculturale (Society of Intercultural Philosophy), che fanno comprendere la distanza della sua posizione da quella espressa nelle prime pubblicazioni della filosofia interculturale (Bickmann 2007; http://www.int-gip.de/englisch/informationen_englisch.html [29 agosto 2010]).

Non è casuale che la filosofia interculturale sia nata negli ultimi decenni del ventesimo secolo. Essa fa parte della svolta culturale. Un'analogia interessante la tro-

viamo nella germanistica che sin dagli anni Settanta ha sviluppato un nuovo ramo degli studi germanici, la germanistica interculturale, la quale può essere considerata come uno dei vari tentativi di superare i tradizionali limiti disciplinari e di sfruttare gli spazi di nuove prospettive interdisciplinari. La svolta culturale ha causato in Germania lo spostamento dalle *Geisteswissenschaften* alle *Kulturwissenschaften* e la creazione di una nuova disciplina, la *Kulturwissenschaft* (al singolare) la quale si basa in parte su vecchie tradizioni tedesche e che si inserisce contemporaneamente nello sviluppo degli studi culturali a livello internazionale: *Cultural Studies*, *New Historicism*, *Cultural Poetics*, *Visual Studies*, *Postcolonial Studies*, *Cultural Analysis*, l'etnografia postmoderna, la semiotica, la sociologia della cultura in Francia etc. (Bachmann-Medick 2006; Böhme 1998, 2000 e 2008; Wierlacher/Bogner 2003).

Come gli studi letterari anche la filosofia interculturale ha ormai superato gli eccessi culturalistici. La critica postmoderna delle grandi narrazioni continua ad essere importante per la de-costruzione dei discorsi egemonici, ma l'insufficienza di una mera de-costruzione è diventata evidente ed una tendenza verso una posizione più equilibrata può essere constatata. Essere consapevole della culturalità della produzione filosofica senza rinunciare all'universalità è stato formulato spesso da Wimmer come l'obiettivo generale della filosofia interculturale (2004: 63, 153).

Come l'antropologia culturale, la filosofia interculturale deve essere attenta a non diventare vittima delle proprie idee. Il mondo odierno ha costretto l'antropologia culturale a ripensare categorie fondamentali che hanno determinato il discorso antropologico per tanto tempo. Concetti come

“cultura”, “tribù” o “gruppo etnico” non possono essere più utilizzati nel mondo globalizzato. L’immagine del mondo come suddiviso in “culture” è stata sostituita da altre rappresentazioni come quella dell’“ecumene globale” (Fabietti 2004: 261-268). Questa nuova concettualizzazione potrebbe essere vista come un altro eccesso, messo in moto dalla necessità di dissolvere costruzioni di identità culturali che in realtà non esistono. Ma in ogni caso la filosofia interculturale deve evitare concetti che hanno già dimostrato la loro inefficienza in altri campi disciplinari.

Bibliografia

- Bachmann-Medick, Doris (2006), *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek: Rowohlt.
- Bickmann, Claudia (2007), *Philosophieren zwischen der Universalität des begrifflich Allgemeinen und der unverrechenbaren Besonderheit des Individuellen*, in *Orthafte Ortlosigkeit: eine interkulturelle Orientierung; Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag*, a cura di Hamid Reza Yousefi, Ina Braun e Hermann-Josef Scheidgen, Nordhausen: Traugott Bautz, 103-119.
- Böhme, Hartmut (1998), *Zur Gegenstandsfrage der Germanistik und Kulturwissenschaft*, in *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, XLII (1998), 476-485.
- Böhme, Hartmut (2000), *Kulturwissenschaft*, in *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, vol. II, Berlin-New York: de Gruyter, 356-359.
- Böhme, Hartmut (2008), *Vom “turn” zum “vertigo”. Wohin drehen sich die Kulturwissenschaften?* (Recensione di: Doris Bachmann-Medick (2006), *Cultural Turns: Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek: Rowohlt), in JLTonline (19.05.2008), <http://www.jltonline.de/index.php/reviews/article/view/26/177> [29 agosto 2010].
- Cesana, Andreas (2007), *Kulturalität und interkulturelle Philosophie*, in *Orthafte Ortlosigkeit: eine interkulturelle Orientierung; Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag*, a cura di Hamid Reza Yousefi, Ina Braun e Hermann-Josef Scheidgen, Nordhausen: Traugott Bautz, 51-64.
- Eberhard, Philippe (2004), *The middle voice in Gadamer’s hermeneutics: a basic interpretation with some theological implications*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fabietti, Ugo (2004), *Antropologia culturale: l’esperienza e l’interpretazione*, Roma-Bari: Laterza.
- Grondin, Jean (2007), *Zu welcher Kultur gehört man eigentlich? Bemerkungen zur Kultur der Interkulturalität*, in *Orthafte Ortlosigkeit: eine interkulturelle Orientierung; Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag*, a cura di Hamid Reza Yousefi, Ina Braun e Hermann-Josef Scheidgen, Nordhausen: Traugott Bautz, 139-148.
- Hinnenkamp, Volker (1994), *Interkulturelle Kommunikation*, Heidelberg: Groos.
- Ishiguro, Tadaatsu (a cura di) (1955), *Ninomiya Sontoku: His Life and “Evening Talks”*, Tokyo: Kenkyusha.
- Kaltenbacher, Wolfgang (2004), *Il “luogo” scientifico della germanistica interculturale*, in *Annali-Sez. Germanica* (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), N.S. XIV (2004), 1-2, 249-270.
- Kaltenbacher, Wolfgang (2008), *Universalität der Vernunft, Pluralität der Religionen: Indien und Europa*, in *Viele Religionen – eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*, a cura di Herta Nagl-Docekal, Wolfgang Kaltenbacher e Ludwig Nagl, Wien: Böhlau; Berlin: Akademie Verlag, 265-280.
- Mall, Ram Adhar (2010), *India and Intercultural Aesthetics*, in *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, a cura di Hans Rainer Sepp e Lester Embree, Dordrecht-London: Springer, 161-166.
- Monceri, Flavia (2000), *Il problema dell’unicità giapponese: Nitobe Inazô e Okakura Kakuzô*, Pisa: ETS.
- Monceri Flavia (2006), *Interculturalità e comunicazione: una prospettiva filosofica*, Roma: Edizioni Lavoro.
- Nagl-Docekal Herta, Kaltenbacher Wolfgang, Nagl Ludwig (2008), *Einleitung: Viele Religionen, eine Vernunft*, in *Viele Religionen – eine Vernunft? Ein Disput zu Hegel*, a cura di Herta Nagl-Docekal, Wolfgang Kaltenbacher e Ludwig Nagl, Wien: Böhlau; Berlin: Akademie Verlag, 9-32.
- Nederveen Pieterse, Jan (2009), *Globalization and culture: global mélange*, second edition, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Ôhashi, Ryôsuke (1984), *Der “Wind” als Kulturbegriff in Japan*, in *“Kultur”: Begriff und Wort in China und Japan*, a cura di Sigrid Paul, Berlin: Reimer.
- Wierlacher Alois, Bogner Andrea (a cura di) (2003), *Handbuch interkulturelle Germanistik*, Stuttgart: Metzler.
- Wimmer, Franz Martin (2004), *Interkulturelle Philosophie: eine Einführung*, Wien: WUV.

RIFLESSIONE

Maria Esther Mastrogiovanni

Ripensare la nascita per un nuovo concetto di 'dipendenza'.

Mi piace cominciare richiamando la metafora della 'finestra', che Panikkar usa nel bellissimo video offertoci da Milena Carrara Pavan, visto durante il convegno a Napoli il 3 - 4 dicembre 2010.

Il mio intervento si pone proprio come un'ulteriore 'finestra' da cui sono solita guardare e dalla quale chiedo l'ascolto.

Il proprio punto di vista immaginato come una finestra.

L'immagine della 'finestra' è straordinaria, e prima di esprimermi sull'argomento che mi preme, la voglio raccontare nelle risonanze e nella ricchezza di significati che mi suscita, seguendo un percorso di immaginazione così come lo sto apprendendo da Gastone Bachelard e con l'aiuto degli approfondimenti sul 'mundus imaginalis' di Paolo Mottana.

La 'finestra' è luogo di soglia, fra interno ed esterno. È un'apertura fra realtà separate e contigue. Dunque realtà distinte, ma legate da un contatto in primo luogo materiale, un contatto fluido, ora più visibile ora meno evi-

dente. Può essere più o meno opaca, se il vetro che la compone è più o meno ombra-to, sporco, incrostato. Può essere aperta o chiusa (da noi, ma anche, d'imperio, da altri) e consentire all'aria di circolare liberamente, agli odori di essere percepiti, alle voci e ai suoni del mondo di essere più o meno uditi. Consente di rimanere 'dentro', quasi invisibile all'esterno, nell'illusione della propria assolutezza, in quanto unica e sola finestra possibile. Oppure, di sporgersi sul suo davanzale, bene in vista, in grado così di vedere quante altre finestre esistano accanto alla propria, e nel silenzio ascoltare meglio ciò che da altre finestre proviene.

L'immagine della finestra inoltre, implica non solo una distinzione, ma anche una distanza fra me e ciò che vedo e come lo vedo. Io non mi esaurisco in ciò che vedo e in come lo vedo: sono altro, un di più di quello che di volta in volta penso e affermo. Ciò mi dà un senso di leggerezza, e la capacità di stare nelle cose senza troppi drammi: tutto è in movimento, anche il mio sguardo che fonda e sostiene il mio dire.

E nel movimento c'è anche quello dell'ascolto: del mio silenzio da abitare, da vivere,

da scoprire. E in quel silenzio il più delle volte conquistato con fatica paziente e umile, fare pulizia, mettere ordine, lasciare solo l'essenziale. Allora, quel silenzio può ospitare la presenza dell'Altro: capire, accettare che l'Altro esiste veramente, è il fine che Simone Weil si pone nella sua vita.

E in questo in-quieto movimento incontrare l'Altro in una in-quieta pace.

E' questa una ricerca lunga, difficile ma affascinante, di ciascuna vita.

In questa attitudine mi muovo, ben lungi dall'aver raggiunto un qualsiasi approdo: ogni tanto un porto sembra la fine del viaggio, ma la corrente ritrascina con il suo canto odoroso al largo e l'avventura continua.

Sono curiosa e non mi piacciono i sentieri noti. Ho frequentato così luoghi diversi e lontani fra loro e più di una volta ho constatato con un sorriso e con un po' di stupore, come molti amino rinchiudersi in un recinto noto, e coltivarlo per una vita intera lo stesso giardino: piante perfette quasi, nascono rigogliose: Nuovi frutti, nuovi incroci, nuove piante che hanno del meraviglioso e impensabili per il senso comune. Ma tale bellezza a volte, si ripiega su se stessa, non apre finestre su altrettanti meravigliosi giardini: c'è una fatica solitaria, eroica, che ha in sé nel suo intimo un nucleo di insignificanza proprio per la ristrettezza dello spazio vitale in cui si rinchiude. C'è un assoluto che ignora l'assoluto del giardino accanto.

Ho frequentato, sui libri e nelle relazioni, il sapere espresso dalle donne.

Alla domanda che più volte mi sono po-

sta perchè proprio la passione per la condizione femminile e non altro ugualmente importante, al mio sguardo di giudice severo, sono riuscita a rispondere solo di recente. E' nella mia storia che ho trovato la risposta. Non certo per motivazioni 'oggettive': non credo si possa stabilire una graduatoria di priorità fra i bambini affamati del Ruanda o gli afgani costretti a fuggire dalle loro case per la guerra o le donne che subiscono violenze di tutti i tipi nella indifferenza e nel silenzio delle istituzioni e delle società...l'elenco potrebbe naturalmente continuare a lungo.

E' un utile esercizio ricostruire la genesi delle proprie passioni intellettuali, ma anche politiche e sociali. Si diventa poi, più libere e più capaci di perseguire quell'interesse, non più 'solo' appassionato, ma ancor più vivo una volta che si siano sciolti i lacci della propria storia, che così manifesta tutta la sua energia.

Metà della mia vita l'ho spesa nello studio e nell'azione, per comprendere e valorizzare la soggettività femminile. Ancora oggi, con animo diverso, continuo a farlo, non più solo nei luoghi di donne, ma anche in quelli che si usano chiamare luoghi 'misti'.

E così, qui fra voi, mi è possibile, oggi, sentirmi, 'a casa'. Proprio in un momento in cui ho sentito con più acutezza un senso di disagio, di estraneità, di solitudine nel luogo in cui lavoro e nella realtà che mi circonda. Sono un'insegnante, mi piace stare in classe con le allieve e gli allievi, ma sempre più vivo con insofferenza l'istituzione scolastica.

Proprio quando riflettevo come, - avendoli ascoltati, negli ultimi mesi, a Firenze - i

protagonisti della vita culturale italiana mi sembrano procedere per mondi separati, autoreferenziali, a volte forse, privi di una onestà intellettuale, oggi sempre più rara.

Così durante i due giorni del Convegno, in una sala del palazzo Serra di Cassano, prestigiosa sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, a Napoli, mi sono sentita a casa due volte.

In primo luogo, perchè Napoli è la mia città natale e poi perchè ho percepito una grande sintonia con le persone che lì si sono espresse.

Non ero sola.

E oggi, per chi come me, nel suo quotidiano si sente isolata, come se parlasse un'altra lingua o vivesse in un altro mondo, è un'esperienza preziosa percepire di trovarsi a 'casa'.

Ma, nel momento in cui rifletto su questa dualità, penso alla a-dualità di cui parla Panikkar e mi interrogo.

Il problema interculturale si intreccia fortemente con quello intra-culturale, quello proprio di ogni comunicazione, dove pare che sia quasi impossibile, soprattutto quando si usano le parole, non fra-intendersi.

Spesso le parole complicano le relazioni, a volte, sembrano anche aiutarle: ma sono le parole o qualche altra cosa che passa invisibile, attraverso un linguaggio non verbale, un linguaggio che ho imparato a chiamare 'del cuore'?

So di essere molto di parte, ma ho un in-

teresse poco sviluppato per le questioni puramente teoriche: preferisco seguire la lezione di Simone Weil che era una grande pensatrice, filosofa, politica, mistica, letterata e tante altre cose: un pensiero deve trovare la sua verità è bontà nell'essere praticabile.

Pensiero- azione. Un pensiero incarnato, come l'ha definita Gabriella Fiori.

Almeno in certi ambiti.

La Natura ci è ancora madre, anche se la cultura occidentale dalla Rivoluzione Scientifica in poi ha cominciato a considerarla un meccanismo piuttosto che un organismo. E da lì, -nonostante i successivi sviluppi della cosiddetta visione scientifica del mondo, ai più ignoti, - si è sviluppata la pervasività dell'idea della macchina, che ha divorato tutto, anche il nostro corpo. Viviamo come congegni di un grande orologio, il cui ritmo non è scandito dal nostro respiro, ma da una impersonale lancetta di ferro che procede indifferente al mondo.

Ma se ci volgiamo alla Natura con intima distanza(Rilke) e con amoroso sguardo, possiamo ancora ricevere grandi insegnamenti.

E vorrei riflettere con voi, proprio partendo dal concetto così stimolante di a-dualità, su quel particolare momento della vita di tante specie viventi e su quella precisa relazione che c'è tra una madre e il suo bambino durante la gravidanza e nei primi anni di vita . Quell'unità fortissima e necessaria che ha però già, sin dal suo sorgere, il movimento del distacco e dell'autonomia. In quel momento, la donna e il bambino sono nello stesso tempo 'due e uno'.

Tale relazione è talmente poco considerata nel nostro immaginario, che non ci sono parole, e non solo in italiano, per definire quella relazione di dipendenza-indipendenza fra due esseri viventi, dove la dipendenza ha un tempo e comprende la crescita della indipendenza dell'uno dall'altro: di chi sta per nascere e di chi alimenta quella nascita.

Per inciso, ho avuto una certa esitazione nel trovare il verbo più appropriato per descrivere chi, femmina, donna, corpo di donna, consente, decide, fa in modo che una nascita possa accadere.

C'è tutta una retorica sul rapporto madre -figlio/a, sulla maternità, ma sull'aspetto che qui considero non trovo nulla che abbia acquisito un valore esemplare e simbolico.

Forse in altre culture. Ma non ne sono a conoscenza e se qualcuno può portare un suo contributo, gliene sarò grata.

Dunque, durante la gravidanza abbiamo un inedito: un corpo che ne fa crescere un altro, che per un certo tempo, è nascosto, protetto, nelle viscere. E' qualcosa di straordinario! Mi è capitato, da giovane, per la mia tesi sulla maternità, di essere presente al parto di una donna. Quella scena mi si è impressa nella mente e quando è toccato a me partorire, mi è stata di grande aiuto.

Allora compresi perché i nostri antenati, migliaia di anni fa, ancora inconsapevoli di come si concepisse un essere vivente, rimasero turbati davanti a quell'evento straordinario e meraviglioso che è la nascita di un essere vivente, e attribuirono alle loro donne poteri magici e la responsabilità di un rappor-

to privilegiato e diretto con la Natura: la donna era allora una sciamana. Le grandi statue della Dea madre mediterranea, che si possono ancora vedere al museo de La Valletta, a Malta, testimoniano questo senso della potenza femminile, dispensatrice, generosa, dell'abbondanza, nella quale soltanto può nascere una nuova vita. Sono donne immense come dimensioni, 'grasse', con un forte valore simbolico di ricchezza.

Se penso oggi, all'immagine quasi anoressica della donna' moderna', mi sembra quasi un fantasma di quella figura: un'ombra lieve, muta e svuotata, che sfiora questa terra cercando di occuparvi il minore spazio possibile.

Anche se pare affermarsi un 'nuovo' modello femminile, la cui prima funzione sembra essere 'di nuovo'...quella di piacere all'uomo!

Dunque, la Natura, che amo significare come Madre, ci offre lo spettacolo di un evento, la nascita di un essere vivente, che fra le tante sue caratteristiche, ha quella di porre in una relazione speciale tre individui: un padre una madre un figlio/a.

E più in particolare, nel corpo della donna sboccia una vita, che dipende totalmente da quella della madre, in perfetta simbiosi, fino a quando, compiutasi l'opera, quella vita esce da quel corpo per continuare, sulla strada di una sempre maggiore autonomia, la propria esistenza.

E l'allevare, il crescere, l'educare sono tutte azioni che implicano una relazione che per quanto dispari, agisce, su vari fronti e in

ambiti diversi, su entrambi i soggetti: entrambi i soggetti, madre e figlio/a si formano, maturano, 'crescono' insieme. E non mi risulti esista parola nella nostra lingua che descriva tutta la complessità e lo spessore di questa particolare modalità di relazione. Se riflettiamo su questo 'inizio' come un inizio proprio di moltissime specie viventi, ci renderemo conto di come nascendo, facciamo esperienza di una modalità di relazione che, in seguito, non solo dimentichiamo, ma anche quando vi pensiamo, la consideriamo al più, in quanto 'naturale', non appropriata all'essere umano 'sviluppato', il quale sembra ritenere di umanizzarsi proprio 'superando la propria condizione naturale': ma in questo movimento dei corpi e del pensiero, di fatto ci si allontana anche dalle proprie radici, dalla propria origine. Se poi pensiamo che, per quanto riguarda gli esseri umani, all'origine c'è un corpo di donna, non è difficile comprendere come questa rimozione culturale, collettiva, possa avere a che fare, ieri come oggi, con il riconoscimento della potenza della madre.

L'individuo 'libero', in quanto assoluto padrone di sé attraverso la sua volontà, risulta a questo punto, una bella astrazione e una via d'uscita per il maschio (solo occidentale?) che per 'rifondarsi', deve rinascere da se stesso dimenticando la sua nascita reale, e le condizioni in cui essa è avvenuta. Tutto ciò ha avuto nei secoli trascorsi, una sua funzione, forse, - è una domanda alla quale non è facile rispondere, - ma oggi, in un mondo sempre più piccolo, una strada per non soccombere tutti, può essere quella di ricordare che, se siamo vivi e vogliamo che si continui a vivere, è perché qualcuno ci ha messo al mondo e allevati: cioè riconoscere la nostra 'dipendenza', nei

confronti delle e degli altri, 'dipendenza' nei termini in cui l'abbiamo vissuta alla nascita - purtroppo non ci sono altre parole, e 'interrelazione' mi sembra troppo asettica e poco pregnante. Agire veramente questa acquisizione in ogni ambito, non è assolutamente facile, ma cambierebbe l'ordine simbolico nel quale siamo soliti pensarci ed esprimerci. Non è facile. Ma questa è la grande scommessa che da più parti, con altre motivazioni, sta emergendo come ineludibile per la nostra sopravvivenza.

ECOSOPHICAL JUSTICE

L. Anthony Savari Raj

Tsunami in 2004.

It indeed awakened us, at least for a short while, to realize that nature is not singing any longer its sweet song. It has only begun to let out its cry.

On this disastrous occasion, we heard people's cry too, a cry out of helplessness, loss and pain.

Though the groanings of nature and the poor appeared to outsmart one another, yet they also fused into one – not, of course, in a harmonic symphony, but in a horrifying cacophany!

The cacophany had a theme too! It portrayed that the cosmic display and the human displacement are connected and that the humans are not the only players on world stage. It perhaps signaled the need and a new opportunity for a fresh and urgent vision of a cosmotheandric (cosmos-divine-human) solidarity.

L. Anthony Savari Raj,
University of Madras, India.

Ecosophical Justice is presented in this very cacophonous world context and situation. It reminds us, among other things, that ecological predicament is not merely ecological, but it is a human problem which indeed requires a radical mutation in human attitude. In our attempt to control and manipulate nature, we have forgotten that we are natural beings, sustained by the same environment we seek to dominate.

Very significantly, our domination has spilled over to the human beings too, particularly the poor who cry out for justice and liberation. The logic that exploits the earth and the poor seems to be one and the same. Ecological and justice concerns, therefore, are inseparable. Justice is the way of ecology.

Ecosophical Justice reminds us, further, that precisely because of our present state of human emergency and seriousness of the ecological situation, mere short-term solutions and technical stopgaps are insufficient. In other words, it is not enough to find ways by which we can more effectively or more "humanly" deal with the Earth, unless, at the same time, we find the Earth as another di-

mension of our very selves, sharing the same destiny. This, in short, constitutes the ecosophical awareness.

It appears, therefore, we need a radical re-vision of reality which would make us aware that the world is the manifestation of the total cosmotheandric reality which calls for a holistic participation. It involves indeed a cultural disarmament and innovation and a participatory common life in solidarity with fellow human beings and the earth. This, of course, is our human dignity and responsibility.

Understandably, this requires from us distance and involvement, contemplation and action, theory and praxis and, of course, an openness to the transcendent. Spontaneous and authentic actions for the welfare of the eco-human can flow only from a serene insight and right evaluation born of an ecosophical vision.

Our guide in our search for ecosophical justice is Raimon Panikkar who is at once a philosopher, a scientist and a theologian. But even these terms do not adequately capture the heart of Panikkar's enterprise.

As a scientist, philosopher and theologian he has spent a lifetime exploring the great religious and secular traditions, seeking to discern their underlying visions of reality. How do we name that in which we all live and move? The modern scientist sees it as the material universe, the philosopher as the human mind, the theologian as the mysterious divine.

But Panikkar sees these options as partial and fragmenting; indeed they are part of the problem rather than part of the solution.

When we see that the earth is reduced to "mere stuff," wholly subject to a human will that sees itself autonomous from the mystery of being itself, then we begin to see the problem at the heart of our crucible.

Panikkar's ecosophical vision is to be situated in this context. It indeed leads us to see the co-penetration of which we named and separated—as universe, humanity and the divine. It is our effort to discern and spell out how authentic and effective actions of justice can spontaneously flow from this holistic and ecosophical vision of Panikkar.

Our focus on Panikkar's ecosophical vision has another important purpose. At a time when the future of theology in general, and Indian theology in particular, is said to depend very much on the meeting and interaction of two important streams in theologizing, namely, the religio-cultural ("mystical content") and the socio-political ("prophetic concern"), through an exploration of the contours of justice in Panikkar's ecosophical enterprise, our work indeed attempts to develop a wider framework in which both the streams are harmoniously integrated and one made to support the other. After all, a unified search for truth and realization of justice are only two sides of the same coin.

The study is presented in four chapters.

The first chapter takes up the question of the relationship between religious pluralism and justice and further explores the presence and nature of justice concerns in the ecosophical vision of Panikkar.

Though Panikkar's contribution has been studied and interpreted in various con-

texts and aspects, yet, we believe, the implications of his vision for the central issue of justice has not been thus far sufficiently explored. Hence the present attempt.

This attempt looks interesting and significant amidst a certain tendency to categorize and portray Panikkar only as a representative of religio-cultural orientation and as a mere dialogue theologian without an explicit liberation and justice motif and concern.

As a pathway to explore Panikkar's justice concerns, the second chapter ventures to explore Panikkar's vision of "ecosophy." Here attempts are made to show the implications of Panikkar's vision for one of our major contemporary problems, namely, the ecological predicament. Panikkar's proposal of "ecosophical" vision, as different from ecological, is elaborated.

The word "ecosophy" as understood by Panikkar, suggests that the question lies beyond a more or less refined ecology. It further reminds us that the present predicament is neither ecological, nor technical but a human one. It is a problem rooted in our ways of thinking. It involves our new attitude and perception about the earth, ourselves and also the divine and the collective identity and destiny of all the three dimensions of reality. It, in short, points to a cultural mutation.

The third chapter studies "Ecojustice" which may well complement Panikkar's ecosophy. Besides portraying justice as the way of ecology, it indeed attempts to represent ecology as the symbol of the struggles of the poor for regaining their lost dignity, their land resource, rice and freedom.

Stated differently, behind the ecological disaster we can sense the reduction of the *anthropos* to the reduction of a particular race, country and worldview which indeed prepares the ground for the appropriation for one self of the natural resources and consequently the very means for livelihood of the other. It is this inhuman and exploitative practice against the other that has spilled over and has become an ecological disaster. The programme of ecojustice that is presented in the chapter, therefore, indicates that it is only by deeply entering into the human (unaffected by restricted and restricting anthropocentrism) that we can arrive at a sound ecological universe.

The final chapter, "Ecosophical Justice," attempts to discern the meeting point between the ecojustice and ecosophical considerations. Attempts are made to show how ecojustice orientations can indeed serve as a complement and also as an "external stimulus" to Panikkar's ecosophical vision. Efforts are made, therefore, to discern and spell out the implications of justice in Panikkar's vision of ecosophy in the light of ecojustice considerations.

In the first part of this chapter, we discuss the nature of ecosophical justice, mainly to be in the nature of 'clarification.' This clarification would consist in clarifying two important aspects of our ecosophical response, namely, 'the primacy of being' and 'the spontaneity of doing.' In the second part of the chapter, we attempt to open the heart of ecosophical justice by unearthing its foundations, implications and implementations.

LA FRATERNIDAD EN CONFLICTO Y EL CONFLICTO FRATERO: APORTES DESDE LA INTERCULTURALIDAD

Lucas Cerviño

A manera de premisa e introducción

Esta reflexión brota de un contexto particular, Bolivia. País sumergido en un abierto, desconcertante, impredecible y profundo proceso de cambio socio-político y cultural. Proceso que para muchos es la esperanza de días mejores y para otros es más de lo mismo. Una sociedad en conflicto porque, generalmente, todo cambio y transformación significa una redistribución y reequilibrio de las fuerzas sociales, por tanto conflicto.

La nueva Constitución Política, en su primer artículo, expresa que: *“Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.”*

Estamos ante un proyecto de Estado y sociedad atrevido y de gran alcance, original y

Lucas Cerviño

Universidad Católica Boliviana

desafiante. Una declaración que manifiesta la necesidad de dar lugar, reconocimiento y autodeterminación a la pluralidad de culturas y cosmovisiones, conjugándolas dentro de un modelo de gobierno foráneo a éstas mismas. Artículo que, aunque no manifiesta explícitamente, nos remite a la categoría de fraternidad, de esa “fraternidad universal, entendida como conjugación de relaciones de pertenencia recíproca y de responsabilidad, como principio de reconocimiento de la identidad y del aspecto unitario del cuerpo social, en el respeto de cada una de las diferentes multiplicidades” (Ropelato 2006:184).

El intento boliviano es la lucha por desarrollar un Estado que de cabida y promueva “relaciones de pertenencia recíproca” sin anular o menguar la pluralidad cultural de sus habitantes; que mantenga el “aspecto unitario del cuerpo social” pero al mismo tiempo respete las “diferentes multiplicidades” de maneras de ser, estar y vivir que se dan en su territorio. Es la búsqueda de aquello que no está, pero se anhela; que apenas se vislumbra, pero ya se lo quiere hecho realidad.

Considero que desde estas tierras con sus anhelos, luchas y búsquedas, y sin entrar en los particulares del proceso político, social y cultural que viene desarrollándose en Bolivia, hay un aporte al camino que se viene recorriendo desde hace años para dar rostro y concretización a la categoría de fraternidad. M. Antonio Baggio, uno de los más importantes exponentes de este recorrido, años atrás se preguntaba, “¿qué nuevos elementos nos llevan, hoy en día, a analizar este precedente y a plantear el problema de la fraternidad? Considero que se pueden indicar dos clases de motivos, que están relacionados entre sí: la fraternidad como exigencia y pregunta; y la fraternidad como experiencia y recurso” (Baggio 2009:8).

La experiencia de este último decenio en Bolivia manifiesta la presencia de esta *exigencia*, que por momentos ha sido un grito desde diversos sectores sociales, por generar fraternidad; como también está presente el *recurso* humano, social y cultural para articular la fraternidad como categoría política y concretizarla.

De mil modos y maneras se podría desarrollar esta intuición. Concretamente se hará desde el ámbito de filosófico–teológico y la perspectiva intercultural, que considero un instrumental muy válido para adentrarse y reflexionar los contextos plurales y sus procesos.

En un segundo momento profundizaré el conflicto dentro de la interacción entre las culturas, principalmente desde una perspectiva interpersonal. Para esto recurriré a la inspiración ofrecida por un texto bíblico.

I. La fraternidad en conflicto

La finalidad de esta primera parte será precisar lo que se comprende por interculturalidad dada su ambigüedad de significados y comprensiones. Luego, desde algunas de sus claves, se realizará una veloz crítica del principio fraternidad buscando dismantelar algunos de sus supuestos culturales occidentales que pretenden ser universalizados a todas las culturas.

En otras palabras, desarrollaremos una “deconstrucción”¹ de la categoría de fraternidad, colocando a ésta en conflicto, por así decir, para poder manifestar ciertas contradicciones y ambigüedades. La finalidad de este ejercicio es contribuir a seguir ahondando, con nuevas luces, el camino para transformar la fraternidad en una categoría política. O sea, un principio capaz de “formar parte constitutiva del criterio de decisión política, contribuyendo en la determinación, junto a la libertad y la igualdad, del método y de los contenidos de la política misma”. Y que también “logre influir en el modo con el cual se interpretan las otras categorías políticas, como la libertad y la igualdad” (Baggio 2006:39).

1. Breves aclaraciones alrededor de la interculturalidad

En esta reflexión la interculturalidad viene asumida principalmente desde la tradición desarrollada, con acentos diversos,

¹ Deconstrucción: 1. f. Acción y efecto de deconstruir; 2. f. *Fil.* Desmontaje de un concepto o de una construcción intelectual por medio de su análisis, mostrando así contradicciones y ambigüedades, Real Academia Española, www.rae.es

por tres estudiosos: R. Panikkar, R. Fornet-Betancour y D. de Vallescar. Esta última, luego del estudio a fondo de los otros dos pensadores, afirma que

“la interculturalidad, antes que una teoría, es una experiencia de interrelación, reciprocidad, diálogo y solidaridad. Presupone una actitud de apertura y escucha atenta. Nos sitúa más allá de la afirmación de la existencia fáctica de diferentes culturas y del planteamiento multicultural liberal-democrático, pues concede a cada miembro –con independencia del marco político del que se trate- la *facultad de contribuir con su aportación particular*. Esto significa que asume la tarea de renegociación continua de roles y espacios, el discernimiento de valores que entretengan y orientan los procesos de síntesis de cada sociedad” (Vallescar 2005:477).

Por tanto el punto de partida de la interculturalidad es una opción ética de apertura y escucha para descubrir las riquezas que el diverso/a (culturalmente, socialmente, religiosamente, políticamente, etc.) me ofrece. Desde estas actitudes, que se vuelven experiencia de vida, en un segundo momento se va reflexionando y aportando a una teoría que dé insumos para gestionar, de manera creativa y equitativa, la interrelación entre culturas. Entonces, la propuesta intercultural promueve un verdadero enriquecimiento horizontal entre las personas, grupos sociales y pueblos pertenecientes a diversas culturas que conviven en un espacio común.

Interculturalidad es la búsqueda de generar espacios donde cada persona pueda “contribuir con aportación particular” a la gestación de una sociedad, y por tanto a una globalización justa, digna, equitativa y solidaria para todos, todas y todo. Todo en el sentido de incluir en nuestra categoría de

bienestar al planeta, el gran excluido de la modernidad.

A su vez, la interculturalidad asume la compleja tarea de la “renegociación continua de roles y espacios” para dar lugar a todos y cada uno de los miembros de la sociedad, procurando “el discernimiento de valores que entretengan y orientan los procesos de síntesis” que lleva adelante cada pueblo y sociedad.

Por tanto la interculturalidad permite ser pensada “como una categoría eminentemente ético-política que surge desde el mundo de la vida y no desde fuera de él, que alude a cuestiones que rompen el marco monocultural en el que somos socializados, y que cuestiona el carácter homogenizante de la globalización fáctica” (Salas 2007:28). Propuesta que “exige una nueva relación entre los seres humanos y los pueblos, que aunque sea asimétrica hoy, puede dar forma a nuevas relaciones de simetrías” (Salas 2007:28).

2. Relación entre interculturalidad y fraternidad en el contexto plural

Cuando hablamos de culturas es importante dejar claro que la interculturalidad se coloca como una alternativa clara ante la uniformidad de una cultura sobre las demás. Esto porque asume que “las culturas no son ‘folklore’ sino que cada cultura es una forma nueva de ver y de vivir el mundo. La cultura ofrece a cada tiempo y pueblo su estilo y, sobre todo, su lenguaje” (Panikkar 2006:11).

Importante subrayar que las culturas son “formas de ver y vivir en el mundo”, por tanto la interculturalidad no ha de ser reducida a los espacios de interacción entre

culturas originarias-indígenas y modernas. La propuesta intercultural parte desde la interacción entre culturas milenarias, modernas y postmodernas (juveniles, periferias de las ciudades, etc.) en su continua reconfiguración actual. Por esto la “interculturalidad se propone, pues como una alternativa que permite reorganizar el orden mundial porque insiste en la comunicación justa entre las culturas como visiones del mundo y porque recalca que lo decisivo está en dejar libre los espacios y tiempo para que las ‘visiones’ del mundo puedan convertirse en mundo reales” (Fornet-Betancourt 2001:375).

Precisamente esta “comunicación justa entre las culturas como visiones de mundo” es lo que tiende un puente entre la interculturalidad y la fraternidad. Porque si es cierto que “la solidaridad, la fraternidad y las relaciones de alteridad como valores positivos nos permitirán ver que todo lo que le sucede de malo al otro nos afecta, que debemos involucrarnos” (Barros 2009:156), significa que ambas propuesta giran alrededor de al menos un eje común: la inter-in-dependencia² de la familia humana, que como “vivencia democrática requiere de una indignación constante y una acción que contribuya a

² “Aunque todo está relacionado con todo, es así mismo verdad que cada parte de este todo es diferente, así como todos los hombres son distintos entre sí. Cada uno es una persona, es decir, un nudo único en la red de relaciones que constituye la realidad. Cuando este nudo rompe los hilos que lo unen a los otros nudos, cuando las tensiones se han vuelto tan tensas que no permiten ya la libertad constitutiva de la inter-in-dependencia entre nudo y nudo y, en última instancia, con la realidad, en ese momento nace el individualismo que perturba la armonía y lleva a la muerte de la persona haciéndole perder su identidad que es sólo relacional.” (Panikkar 2006:16)

cambiar la realidad de todos” (Barros 2009:156).

La fraternidad coloca el acento en que todos los seres humanos somos hermanos, y lo que sucede a uno afecta al conjunto; la interculturalidad agrega que esta inter-independencia constitutiva del género humano ha de ser matizada desde la diversidad (cultural, religiosa, etc.) que también es constitutiva del ser humano. Entonces, la fraternidad, sino adquiere un rostro, un contexto y un tiempo desde el cual constituirse, corre el riesgo de quedar como formulación universalista de difícil aplicación. Por esto que

“en el siglo XXI, el rostro de la nueva fraternidad y sororidad será intercultural o no será. Para aprender, entender y cambiar es preciso que las personas se aventuren en el diálogo consigo mismas (diálogo intracultural), con sus semejantes, con personas de otras culturas o religiones (diálogo intercultural e interreligioso) y se abran a ambientes culturales distintos; a la amplitud de lo real y lo cotidiano” (Vallescar 2006:16-17).

En los tiempos que corren una propuesta que busca recuperar la categoría política de fraternidad irremediadamente tiene que asumir el factor cultural que es constitutivo del ser humano. No puede quedarse a un nivel simplemente sociológico o económico o incluso político. Hoy por hoy, no podemos reflexionar sobre la fraternidad sin asumir que en el mundo se desencuentran, encuentran y conviven, constantemente, diversos mundos culturales que expresan diversas maneras de estar, sentir y vivir la vida.

Si es cierto que “desde un punto de vista político, la fraternidad se sitúa antes que nada como principio de construcción social,

donde el otro, si podemos definirnos hermanos, no es otro diferente de mí, sino otro yo mismo” (Ropelato 2006:199); el indagar la visión de mundo del “otro” que es “yo mismo” se torna fundamental. Claro, siempre y cuando la fraternidad quiera colaborar concretamente a la apertura constante hacia “ambientes culturales distintos” permitiendo ampliar la experiencia de “lo real y lo cotidiano”.

Para realizar lo que venimos enunciando es necesario la práctica del diálogo intercultural, que permite reconocer la inviolable igualdad de la dignidad humana pero al mismo tiempo la diferencia (cultural, social, religiosa, política, etc.) que también es inviolable. Como afirma Fornet-Betancourt,

“la necesidad del diálogo intercultural es la necesidad de realizar la justicia, de entrar en un contacto justo con el otro libre; lo que quiere decir a su vez que es necesario reconocerle como persona humana portadora, justamente en su diferencias, de una dignidad inviolable que nos hace iguales” (Fornet-Betancourt 2001:264).

Por tanto, si la fraternidad desea responder de manera profunda, creativa y real al contexto actual del pluralismo no puede reducir su análisis de la realidad al nivel socio-político sino que ha de abrirse a la complejidad del pluralismo cultural. Solamente desde este acercamiento intercultural podrá descubrir que lo político y social es percibido y vivido de maneras múltiples y diversas en un mismo contexto.

Lo expresado revela que, tal vez, un paso adelante en la reflexión alrededor el principio de la fraternidad tendrá que asumir el pluralismo cultural de nuestros contextos, también latinoamericanos, si desea realmente

ser una categoría que promueva justicia, dignidad, igualdad y libertad a todos y todas sus habitantes. Para esto un recurso de gran valor será profundizar el método de la filosofía intercultural: el diálogo dialogal, donde “las reglas del diálogo no se presuponen unilateralmente ni se dan por supuestas *a priori* sin haberlas establecido en el propio diálogo” (Panikkar 2006:49). Esto porque

“el diálogo dialogal es radicalmente diferente del diálogo dialéctico: no pretende con-vencer al otro, es decir, vencer dialécticamente al interlocutor o, por lo menos, buscar con él una verdad sometida a la dialéctica. El diálogo dialéctico presupone la aceptación de un campo lógico y personal al que se atribuye o reconoce una validez o jurisdicción puramente ‘objetiva’. El diálogo dialogal, en cambio, presupone la confianza recíproca en un aventurarse común en lo desconocido, ya que no puede establecerse *a priori* si nos entenderemos el uno al otro, ni supone que el hombre sea un ser exclusivamente lógico” (Panikkar 2006:52).

Entonces, para la aplicación de la categoría de fraternidad en espacios sociales no podremos contentarnos con establecer diálogos entre tendencias políticas diversas y opuestas. Si realmente deseamos fortalecer el tejido social de nuestros contextos plurales, es necesario promover espacios interculturales donde se practique el diálogo dialogal. Espacios donde este contenida y representada toda la diversidad cultural de una región, ciudad o barrio.

3. Lo vital de un universalismo desde abajo (partir desde contextos reales)

El desafío de educarnos al diálogo dialogal remite a otro punto importante de la

propuesta intercultural, punto que está referido al *desde donde* de la interculturalidad. Es la universalidad entendida como una construcción constante desde abajo o desde espacios concreto, ya que “si el diálogo dialogal quiere ser fecundo y no contentarse con simples elucubraciones racionales no puede limitarse a formalismos abstractos de validez general, sino que debe descender al diálogo entre culturas concretas que entran en contacto” (Panikkar 2006:55).

El horizonte de la fraternidad es universal, ya que ésta no puede ser reducida a un grupo, región, pueblo, nación o continente. Pero un posible riesgo ante este inmenso objetivo de la fraternidad es menospreciar y desvalorizar lo contextual, particular y concreto. Es el riesgo, por otra parte tan latino, de creer que porque está hecha la legislación o la norma, ya hemos alcanzado el objetivo; pero también el riesgo tan occidental de creer que la síntesis abstracta universalista contiene lo particular. Ante esto, la interculturalidad nos recuerda que “el proceso de identificación parte siempre de lo concreto. Lo cual significa que no debemos renunciar a la particularidad, sino ahondar en ella hasta descubrir lo universal” (Esquirol 2005:155).

Por tanto, si la fraternidad universal desea realmente convertirse en una alternativa global, tendrá que saber brotar desde los contextos e irse construyendo, no “a pesar de estos” sino “gracias a estos”. Sólo si ahonda en estos contextos hasta descubrir lo universal, es que podrá aportar a la “transición del derecho internacional de los Estados soberanos hacia un derecho cosmopolita que se preocupe con las

cuestiones ecológicas, de la paz y de la guerra, del desarrollo, en resumen, de todas las cuestiones que trascienden las fronteras de los Estados y exigen la superación de una lógica meramente individualista, del interés personal, de grupo, de clase o de etnia” (Tosi 2009:68).

Afirmar que el punto de partida está en las realidades concretas significa, por ejemplo, acercarse para aprender del proceso boliviano que busca un nuevo orden socio-político y cultural. Aporte que exige ser leído, profundizado y criticado desde sus visiones y estilos de vida, y no desde un paradigma foráneo. Porque para la propuesta intercultural la “universalidad supone la liberación realizante de todos los universos culturales y que, por eso mismo, ni se impone por imperio de algún centro ni se logra al alto precio de la reducción y de la nivelación de lo diferente, sino que crece desde abajo como un tejido de comunicación libre y de solidaridad” (Fornet-Betancourt 2001:376).

Entonces, el desarrollo de la propuesta de fraternidad universal por una parte tiene que ser capaz de evitar el reduccionismo y la nivelación de la diferencias fruto de esa abstracción tan occidental en busca de una síntesis superior, y por otra parte también ha de evitar erigir un centro desde el cual promover la aplicación de esta. El camino pasa por promover un policentrismo que permita una mayor cercanía a los contextos y que al mismo tiempo evita el encierro de estos. En otras palabras, la fraternidad universal no se concretiza aplicándolas a los diversos contextos socioculturales y políticos desde unos principios delineados desde quien sabe dónde, sino que la fraternidad universal

se va construyendo o gestando desde espacios concretos. Contextos que cuando estén maduros en sus experiencias de fraternidad podrán aportar a los cambios en la legislación mundial.

Cabe señalar que este partir desde los contextos posibilita dos pasos fundamentales en el proceso intercultural de generar sociedades justas y plenas de vida. “Por un lado, es necesario profundizar en la propia cultura y no mantenerse en lo superficial y tópico. Por el otro, ante la otra cultura debemos ir más allá de todo lo que, en un primer momento, nos aparece: descubrir lo que está detrás, descubrir el sentido profundo de los símbolos, de las conductas, de las palabras o de los pensamientos” (Esquirol 2005:155-156). Son justamente los mismos espacios de interacción cultural los que permiten desarrollar la intraculturalidad (conocimiento de lo propio) que es imprescindible para poder sumergirse en la interioridad de otras culturas y promover una auténtica interculturalidad.

Es por estos dos pasos fundamentales que la fraternidad universal ha de partir desde los espacios concretos y vitales de las personas, para ir desarrollando su proyecto de categoría socio-política que permita evitar tanto el encierro individualista de la libertad desvirtuada, como la homogenización amorfa de una igualdad mal comprendida.

Pero el diálogo intercultural no tiene sólo un carácter interpersonal, sino también grupal, social y entre pueblos. Más aún, es un diálogo a desarrollar entre tradiciones y modos de ver y vivir en el mundo. Por tanto incluso la misma categoría de fraternidad tendrá que ser puesta en discusión, si es que

realmente desea entablar este diálogo respetuoso, horizontal y de enriquecimiento mutuo con las culturas.

4. Un posible equivalente homeomórfico (formas similares) a la categoría de fraternidad

Poner en discusión la categoría de fraternidad no significa anular su rica tradición y aporte conceptual desarrollado en los marcos del pensamiento occidental. Significa más bien, desde este desarrollo, no tratarla como una categoría universal que puede ser impuesta y colocada en todas las culturas por igual. Dicho en términos de la perspectiva intercultural, significa buscar sus ‘equivalentes homeomórficos’ en otras culturas. Concretamente esto significa que “se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión” (Panikkar citado en Estermann 2006:47).

Entonces, un desafío no menor que se presenta a quienes estamos desarrollando el principio de fraternidad es buscar sus ‘equivalentes homeomórficos’ en otras culturas para poder entablar un auténtico y enriquecedor diálogo con estas. Aquí estamos en el meollo de la perspectiva intercultural donde “como resultado de la ‘hermenéutica diatópica’ uno aprende a pensar y comprender desde el sistema simbólico de más de una tradición” (Vallescar 2005:482). Y

“esto puede comprenderse por las nociones de *homología* –las nociones juegan papeles equivalentes y ocupan espacios homólogos en los

respectivos sistemas- y de equivalencia homeomórfica (=formas similares), nociones que designan una ‘correlación de funciones’, que ha de ser descubierta –no impuesta externamente– entre las creencias específicas de distintas culturas o religiones a través de su función topológica. Permiten así reconocer los puntos de encuentro y apuntar a la mutua fecundación” (Vallescar 2005:482).

Para ejemplificar, de manera muy veloz y hasta superficial, podemos preguntarnos si es posible seguir utilizando la categoría de fraternidad en un contexto boliviano o es necesario buscar su ‘equivalente homeomórfico’.

Según un estudioso del mundo andino, J. Estermann, es posible hablar de una filosofía y pensamiento que configura las zonas de los andes. Esta filosofía andina, como la nombra Estermann, “es una filosofía como reflejo de las culturas andinas, de los pueblos originarios que habitan el continente desde Colombia hasta el norte de Argentina, un pensamiento vivo y transformador” (Estermann 2007:44). El punto principal que la diferencia del pensamiento y la filosofía ‘occidental’ es que

“la filosofía andina parte del principio fundamental de la relacionalidad (y no de la sustancialidad) y afirma que todo está relacionado con todo, que todo tiene que ver con todo, que nada es ‘ab-soluto’, que existe una red de relaciones cósmicas de la que cada ente es parte. La relación es –para hablar en forma paradójica– la verdadera ‘sustancia’ andina. En contraste, según Aristóteles (y la tradición ulterior), la relación es un ‘accidente’, una característica de sustancias, exterior a éstas y no-esencial” (Estermann 2007:45).

A su vez, continua el autor, “este principio fundante se desglosa en varios

principios derivados: los principios de complementariedad, correspondencia, reciprocidad, ciclicidad e inclusividad” (Estermann 2007:45). Cabe señalar que estos principios derivados no se reducen a un área o dimensión de la realidad sino que “cada uno de ellos rige para todos los elementos, actos y relaciones existentes en el universo ordenado (*pacha*), sean éstos divinos o humanos, vivos o inertes, sagrados o profanos” (Estermann 2007:45).

¿Será que el principio de fraternidad tiene algo en común con algunos de estos principios derivados como son la complementariedad, corresponsabilidad, reciprocidad, ciclicidad e inclusividad? Responder a este interrogante, en busca del ‘equivalente homeomórfico’, comporta una investigación en sí. Pero tal vez, a manera de hipótesis, es posible señalar que en un contexto andino el equivalente de fraternidad sería la complementariedad. ¿Por qué? Una breve justificación es la siguiente. Tosi afirma que

“al enfatizar la libertad y la igualdad en detrimento de la fraternidad, la Modernidad acentuó los aspectos individualistas y egoístas de los derechos humanos, olvidándose del carácter social, fraterno y solidario de esos derechos, que no son simplemente del individuo y de los grupos o clases, sino también del “otro”, del más pobre, del más desfavorecido. Si la libertad remite al individuo en su singularidad y la igualdad lo abre a una dimensión social que permanece en el ámbito de la identidad de un determinado grupo o clase social contra otros, la fraternidad remite a la idea del “otro” que no soy yo y ni tampoco mi grupo social, sino el ‘distinto’ ante el cual tengo deberes y responsabilidades y no sólo derechos que imponer” (Tosi 2009:63).

Desde este acercamiento a la fraternidad, tenemos que la misma es el puente que equilibra a otros dos principios como son la libertad y la igualdad: la libertad que pone el acento en la unicidad y singularidad de cada persona; y la igualdad que manifiesta la dimensión socio-grupal de cada ser humano. Ante la tentación que ambos principios se desvirtúen en sendos egoísmo (el individualismo liberal y el colectivismo marxista), la fraternidad vendría a ser aquel principio que equilibra la libertad y la igualdad, descentrándolas y volviéndolas complementarias: el tercer elemento de una triada política. O sea, la fraternidad es el principio que permite ver más allá de uno mismo y del grupo, reconociendo que uno mismo y el grupo es también parte de algo mayor. Subraya que hay otras personas y otros grupos antes los cuales tengo responsabilidades y deberes.

Entonces, el aspecto fundante de la fraternidad es la alteridad, estoy vinculado a otro/a y otros/as que nunca podre igualarlos/as a mí mismo/a o mi grupo, pero con los/as cuales estoy hermanado/a o unido/a, soy interde-in-dependiente, desde un lazo mucho más profundo de lo que puedo percibir. ¿Dentro del sistema andino, donde encontramos su 'equivalente homomórfico'?

Su equivalente sería la complementariedad dentro de la fundante relacionalidad del sistema andino. Complementariedad que se sustenta en que "ningún 'ente' y ninguna acción existe 'monádicamente', sino siempre en co-existencia con su complemento específico. Este 'complemento' (*con+plenus*) es el elemento que recién 'hace pleno' o 'completo' al elemento correspondiente"

(Estermann 2006:139). La complementariedad es la que exige en el andino y la andina, la búsqueda del otro/a y de lo otro, no simplemente como un reconocimiento, sino como necesidad para reconocerse como completo/a y pleno/a. Por eso "para el *runa/jaqi* andino, el 'individuo' autónomo y separado, en el fondo, es 'vano' e 'incompleto'" (Estermann 2006:139).

El principio de complementariedad es el que permite la alteridad personal y grupal del andino/a, que se mueve en una constante tensión por armonizar los opuestos que configuran su vida. Justamente por el hecho que "el ideal andino no es el 'extremo', de uno de los 'opuestos', sino la integración armoniosa de los dos" (Estermann 2006:142). Para el caso de la fraternidad la complementariedad jugaría ese rol fundamental de mantener la tensión, para que esta sea enriquecedora, fecunda y generadora de vida, entre libertad e igualdad.

Es interesante observar, que en el artículo 8, inciso II, de la Constitución Política de Bolivia, se enumeran los valores-principios sobre los cuales se constituye el Estado boliviano. No aparece la fraternidad, aunque si la libertad y equidad, y sobre todo aparece nombrada la complementariedad:

"El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien."

Tal vez, para un ulterior desarrollo del principio fraternidad, también en ámbitos de pensamiento occidental, será positivo adentrarse en los principios de relacionalidad y reciprocidad presente en la filosofía andina, ya que estos principios pueden enriquecer y ampliar el pensamiento alrededor de la categoría de fraternidad.

Finalmente el principio de complementariedad también refiere a la interrelación entre cielo y tierra o divino y humano, algo que tal vez la modernidad negó y olvidó, y por eso relegó la categoría de fraternidad durante los años posteriores a la Revolución Francesa.

5. La fraternidad exige recuperar la dimensión religiosa humana

Como muy bien lo expresa Pezzimenti, “de los tres principios que inspiraron la Revolución, el que salió peor parado fue precisamente el de la fraternidad, porque es el que está más claramente vinculado e impregnado de razones religiosas” (Pezzimenti 2006:77). Hoy podemos afirmar que la fraternidad se perdió en el tiempo porque brotó en un contexto sumamente racionalista que anuló la dimensión religiosa del ser humano o por lo menos la redujo al ámbito privado.

Con esto se olvidó que “el hombre es un ser religioso; esto es, consciente de que su humanidad es más (no menos) que racionalidad” (Panikkar 2006:13). O sea, no que la fraternidad ha de quedar reducida al ámbito religioso, sino que es la dimensión religiosa del ser humano la que nos recuerda que éste es más que racionalidad. Por tanto, no es posible alcanzar la igualdad, la libertad y la fraternidad sino se desarrolla esta

dimensión humana fundamental. Pero atentos, “no confundamos religión con religionismo, ni menos con ‘confesionalismo’” (Panikkar 2006:13). Al afirmar la importancia de *lo religioso* no estamos diciendo que las religiones, cualquiera que esta sea (cristiana, judía, musulmana, budista, hindú, originaria, etc.), sean lo más importante en el orden sociopolítico.

Lo que se hace necesario para fortalecer la fraternidad es hacer hincapié en esa experiencia humana capaz de ir más allá de lo racional, no para volverse plenamente irracional, sino para descubrir y vivenciar que el Espíritu nos abre a otra comprensión de la realidad, tan válida y necesaria como la racional. Entonces, lo primordial para manifestar ese “ser religioso” de todo ser humano, no es pertenecer o adscribirse a una religión (aunque tal vez es un paso necesario), sino desarrollar la capacidad siempre renovada de encontrar y conferir sentido de vida en cada presente. Y esto es lo que cada religión y confesionalismo tendría que desarrollar en el creyente. O sea, humanizar y divinizar nuestras relaciones, y en ellas, la sociedad, el mundo y la creación.

6. Ensanchar la fraternidad: somos hijos/as de la Madre Tierra y el cosmos

Concluamos este recorrido crítico al principio de fraternidad desde la interculturalidad con una interpelación que surge desde la propuesta paradigmática del *Vivir Bien* o *Vida en plenitud*, que viene desarrollándose desde la región Andina. Según esta propuesta

“el proceso de cambio que emerge hoy en la región, desde la visión de los pueblos ancestrales

indígenas originarios, irradia y repercute en el entorno mundial, promoviendo un paradigma, uno de los más antiguos: el “**paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir bien**”, sustentado en una forma de vivir reflejada en una práctica cotidiana de respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe, comprendiendo que en la vida todo está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado” (Huanacuni 2010:6).

Concretamente este paradigma del *Vivir Bien* pone en discusión la concepción antropocéntrica de la fraternidad, ya que no es posible seguir afirmando sólo la hermandad o interrelación entre los seres humanos excluyendo la tierra o la creación. Este paradigma comunitario percibe “la comunidad como estructura y unidad de vida, es decir, constituida por toda forma de existencia y no solo como una estructura social (conformada únicamente por humanos).” Esto no conlleva la “desaparición de la individualidad, sino que ésta se expresa ampliamente en su capacidad natural en un proceso de complementación con otros seres dentro de la comunidad” (Huanacuni 2010:6).

Desde esta propuesta paradigmática el principio de fraternidad tendrá que ensanchar su comprensión de hermandad si quiere evitar quedar atrapada dentro del paradigma de desarrollo actual, paradigma que ha conducido a la crisis climática de alcance planetario. Como bien lo expresa Huanacuni, para el andino/a, en este caso el/la aymara, nosotros/a no somos dueños/as de la tierra sino que pertenecemos a ella:

“En aymara se dice *pachamamatanwa* (somos pachamama). Significa que pertenecemos a la tierra. Este concepto se acompaña de muchas enseñanzas, una de las cuales es que nuestra relación con la tierra es precisamente eso, una

relación. No se trata de negociar derechos a cambio de responsabilidades. En una relación con la Madre Tierra, las responsabilidades ya están implícitas” (Huanacuni 2010:49).

Por tanto, si la fraternidad se plantea como una propuesta alternativa a la actual globalización, tiene que asumir el desafío que para las culturas indígenas originarias, “la enseñanza más importante es que lo primero en nuestras decisiones es la Madre Tierra, la comunidad, después la familia y luego nosotros mismos como individuos” (Huanacuni 2010:49).

II. El conflicto fraterno

Luego de desarrollar, todavía de manera insipiente y veloz, cómo la interculturalidad pone en conflicto algunos supuestos del principio de fraternidad, es el momento de profundizar el lugar que tiene el conflicto dentro la propuesta intercultural. El interrogante que impulsa esta segunda sección es el siguiente: ¿Será posible y correcto hablar de un conflicto fraterno, o sea, que un “apuro, situación desgraciada y de difícil salida”³ tenga un carácter positivo?

Para esto, de manera muy sucinta, se realiza un acercamiento al conflicto originado por diversos niveles de diversidad (género-religiosa-cultural-social) desde la teología intercultural. Concretamente se interpreta un texto bíblico a partir de tres claves-pasos, indagando cómo el conflicto es *un momento*,

³ Conflicto: 1. m. Combate, lucha, pelea. 2. m. Enfrentamiento armado. 3. m. Apuro, situación desgraciada y de difícil salida. 4. m. Problema, cuestión, materia de discusión. 5. m. *Psicol.* Coexistencia de tendencias contradictorias en el individuo, capaces de generar angustia y trastornos neuróticos, *Real Academia Española*, www.rae.es

indispensable e importante, dentro del proceso de un auténtico diálogo intercultural.

1. La sabiduría de un texto inspirado

Para desarrollar este apartado recurrimos a un texto presente en la tradición de las sagradas escrituras cristianas. ¿Por qué recurrir a un texto religioso? Simplemente por el hecho que la Biblia, más allá de la confesión cristiana y religiosa o no de quien la lea, es un texto que contiene una sabiduría milenaria. Por eso, aún hoy, sigue ofreciendo intuiciones y reflexiones que permiten una comprensión más profunda de nosotros/as mismos/as y la realidad. Por tanto, es un texto inspirado, en el sentido que nos inspira en la búsqueda de nuevos caminos para un mundo más justo, solidario y fraterno.

El texto a profundizar es del evangelio según san Marcos. Este evangelio fue el primero de los cuatro en escribirse y dio vida al género literario de evangelio, o sea un texto escrito para comunicar y revivir la experiencia de Buena Noticia (evangelio) inaugurada por Jesús. El texto (Mc 7,24-30) relata el encuentro de Jesús con una mujer sirofenicia en territorio no judío. Dice así:

“24Y partiendo de allí, se fue a la región de Tiro, y entrando en una casa quería pasar inadvertido, 25sino que, en seguida, habiendo oído hablar de él una mujer, cuya hija estaba poseída de un espíritu inmundo, vino y se postró a sus pies. 26Esta mujer era griega, sirofenicia de nacimiento, y le rogaba que expulsara de su hija el demonio. 27Él le decía: ‘Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos.’ 28Pero ella le respondió: ‘Sí, Señor; que también los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños.’ 29Él, entonces, le dijo: ‘Por lo que has dicho, vete; el

demonio ha salido de tu hija.’ 30Volvió a su casa y encontró que la niña estaba echada en la cama y que el demonio se había ido.”

1.1 Algunas consideraciones generales sobre el relato

Estamos ante un relato muy interpelante y desafiante, sobre todo para los/as cristianos/as⁴. Jesús, el hombre del diálogo, respeto y fraternidad, en un primer momento asume una actitud irreconocible en él: rechaza hacer un milagro y trata a una mujer de *perra*. ¿Por qué? Aquí se entretajan diversos niveles de diversidad y diferencia entre Jesús y esta mujer, conduciéndolo a una actitud etnocéntrica y discriminadora. Además estamos en la “región de Tiro” una zona campesina y fronteriza habitada por judíos, fenicios, griegos. Un lugar plural y conflictivo, diverso a la Palestina judía. Lo que está en juego en este desencuentro-encuentro entre Jesús y la sirofenicia es la vida: la vida de la niña que esta poseída por un “espíritu inmundo”.

Dentro de los múltiples acercamientos hermenéuticos hacia el texto, esta vez optamos por utilizar tres claves-pasos que propone Panikkar (Cf. Panikkar 2006:46-47) para el diálogo intercultural:

- El primer paso consiste en “borrar los malentendidos” entre cosmovisiones y culturas. Tener una mirada atenta, un corazón puro y una mente abierta y libre de prejuicios.

⁴ Lo propuesto en esta apartado está fundamentado en un estudio más detallado, actual y minucioso del texto bíblico desarrollado en el capítulo 3º de CERVINO 2010:159-214.

- El segundo paso consiste en “explicar los respectivos puntos de vistas de forma inteligible para el interlocutor”. Poder descubrir por qué el otro ve la realidad y una situación concreta desde esa perspectiva. Aquí el desafío es ser capaz de participar y sintonizar con el “universo simbólico” del otro.
- El tercer paso es realmente el “propio *dialogos*, es decir, el pasar a través del *logos* para llegar a ‘lo’ que se quiere decir”. Aquí se da el enriquecimiento mutuo.

Si realmente se hace este camino “se podrá alcanzar entonces un cierto entendimiento o seguir pensando que el interlocutor está equivocado pero se identificarán los motivos por los que difieren las opiniones y se llegará a aquellas opciones fundamentales que constituyen la riqueza y el tormento de la condición humana” (Panikkar 2006:47). Veamos cómo se dan estas tres claves-pasos en el texto bíblico.

2. El conflicto interpretado desde una hermenéutica teológica intercultural⁵

El conflicto, el momento de los mal entendidos

Jesús “quería pasar inadvertido”, a lo mejor por la necesidad de descanso o por estar en un territorio ajeno y algo hostil, pero es interrumpido por una mujer. Su tranquilidad y calma es rota por la presencia de una griega sirofenicia. El conflicto ya está instalado. Esta griega, de religión no judía y de un estrato social alto porque había asimilado

la cultural helenista; esta sirofenicia, de un pueblo y cultura con la cual los judíos tenían rencores y tensiones; le pide un milagro.

La primera respuesta de Jesús es fuerte: el pan, en este caso el poder de sanar, es para los hijos de Israel, para los nuestros. Por tanto, vete, ya que a los perros no se les puede dar el pan que es para el pueblo de Yahve. La lógica de la respuesta de Jesús es clara: la fraternidad es válida sólo entre judíos y la vida de los demás pueblos no interesa mucho; es una lógica excluyente, patriarcal y desde la superioridad de su poder religioso. Jesús no busca solucionar el conflicto, más bien lo agrava.

Explicar los respectivos puntos de vista

Ante semejante respuesta, es una mujer de otra religión, cultura y clase social, la que procura originar realmente un diálogo. Sin duda la urgencia de su hija enferma la empuja a no darse por vencida. Con gran inteligencia y desde una profunda empatía con Jesús, es capaz de responder desde el “universo simbólico” de Jesús. “También los perritos comen bajo la mesa las migajas de los niños”. Con esta genial y femenina respuesta logra, al mismo tiempo, borrar los malentendidos (teniendo una mirada más atenta y un corazón más puro) y explicar su punto de vista.

Jesús queda desarmado ante la respuesta de la mujer. Tiene que ir a lo profundo de su tradición para poder revisar su primera respuesta. Esto porque “desde la superficie de lo propio no es posible descubrir ningún mundo ni cultura extraña; sólo desde las profundidades de uno mismo se abren también las de los demás” (Esquirol

⁵ Para profundizar los fundamentos de la “hermenéutica teológica intercultural” ver el capítulo 1º de CERVIÑO 2010:28-103.

2005:157). A partir del momento de intraculturalidad que brota una apropiación creativa, por parte de Jesús, de su tradición religiosa y cultura, y puede ofrecer una segunda respuesta.

Pasar a través del logos y llegar a 'lo' que se quiere decir

Jesús es enriquecido por la visión de la sirofenicia, es más, comprende algo sobre su misión y "su" Dios que no había comprendido hasta ese momento. La fraternidad no es para algunos, es universal, porque su Abba es Padre de todos y todas, y de todo. Una mujer totalmente lejana del "universo simbólico" de Jesús le enseña algo sobre Dios. Aquí hay una revolución teológica. Dios nos habla con mayor claridad, revelando algo de su Misterio, cuando somos capaces de relacionarnos con personas totalmente diversas a nosotros/as mismo/as.

Las palabras de la mujer griega-sirofenicia y de clase pudiente, han generado algo nuevo en Jesús, pero también en ella. "Por lo que has dicho", tu hija ya está sanada. El conflicto inicial, ha dado lugar a un auténtico dia-logos donde cada uno ya no es el mismo. "Los que participan del diálogo sufren una interacción transformadora a la vez que inician, en el mismo diálogo, un proceso de conjunto. El diálogo intercultural es también, y sobre todo, una experiencia: y es experiencia en mayúscula, dado que raramente se adecua a las intenciones de los que entran en él" (Esquirol 2005:157).

El relato concluye con una nueva armonía, ya no la de Jesús que quiere pasar inadvertido y que no lo molesten, sino una armonía más amplia que ha sido capaz de

integrar la diversidad y necesidad de la sirofenicia: la niña echada en la cama pero ya sana.

3. El conflicto, un "momento" durante el diálogo intercultural

Este relato manifiesta que el conflicto hace parte del camino intercultural. El desafío es vivirlo de manera fraterna, o sea desde la conciencia que más allá de la diversidad sexual, cultural, religiosa, social y otras, el ser humano es un ser para el otro. "La idea del 'ser para' nos lleva a pensar que la identidad viene dada, precisamente, 'por el otro'. La identidad –el sí mismo- reside en el orientarse al otro. Solamente siendo para el otro se llega a ser a sí mismo" (Esquirol 2005:92).

Desde esta conciencia el conflicto es *un momento*, fundamental pero no final, que exige no encerrarse en falsas armonías narcisistas, tanto a nivel personal como grupal, sino vivir un constante y complejo dinamismo entre conflicto-tensión-armonía. Dinamismo que se manifiesta en el relato de Mc 7, 24-30 y permite a Jesús vislumbrar algo nuevo de su imagen de Dios, y por ende de su comprensión y actuación en la realidad de la época.

La clave para desanudar el conflicto es la vida. La búsqueda de vida plena para todos, todas y todo. Ese es el horizonte vital de toda propuesta intercultural y de fraternidad. Y vida plena muchas veces es el milagro de la curación pero sobre todo el milagro del restablecimiento de relaciones enfermas (porque asimétricas) tanto a nivel religioso, social, como cultural. Entonces, el conflicto no ha de ser evitado, sino más bien asumido con carácter fraterno porque es la oportunidad de

una armonía más plena, incluyente, amplia y respetuosa de la diversidad.

El conflicto es señal que hay indicios que se está iniciando un diálogo intercultural y fraterno. Es el primer paso para una auténtica *metanoia* de nuestras propias barreras mentales y ser capaces de aprender de otros modos de estar y vivir la vida. Conflicto es la invitación a revisitar, de manera autocrítica y creativa, nuestras propias tradiciones culturales y religiosas. No para anularlas o perderlas, sino para ensancharlas y profundizarlas, para hacerlas presentes y capaces de responder a los desafíos del hoy.

En fin, el momento de conflicto es la posibilidad de abrirse y desarrollar un nuevo razonamiento como el de la sirofenicia: un razonamiento sapiencial e intercultural que es capaz de tender puentes, abrir caminos y derrumbar montañas con la única meta de superar el dilema del privilegio-postergación, sea este del tipo que sea. Un razonamiento que no es excluyente (esto o esto) sino incluyente (esto y esto).

4. Fraternal interculturalidad en pos de espacios alternativos de vida

El diálogo intercultural es capaz de vivir el conflicto de manera fraterna, promoviendo espacios incluyentes, justos y solidarios de vida plena para todos, todas y todo. Los tiempos actuales reclaman, más allá de la perspectiva o principio, la capacidad de

“utilizar creativamente los medios para hacer al otro partícipe activo en la prevención, la gestión de conflictos y la reconciliación. Esto significa forjar lugares-espacios de identificación para que nazca otro tipo de cultura, capaz de generar relaciones significativas –más directas y

comprometidas- basadas en el reconocimiento mutuo, la igualdad y que sean capaces de convertir en próximos (prójimos) a los distantes” (Vallescar 2006:16).

Desde una clave teológica podemos afirmar que el Dios de la Vida se manifiesta con una cierta densidad y novedad en las zonas fronterizas, en esos espacios y lugares altamente plurales donde perdemos nuestras seguridades. En esos lugares donde la salvación-salud es para hoy y no para mañana, donde se nos exige relaciones auténticamente fraternas, sin primeros y segundos, antes y después, sino a lo sumo arriba y abajo (de la mesa pero todos comen el pan). Lo expresa bellamente y con una fuerte carga ética, L. Duch:

“no basta con el convencimiento de que Dios se transparenta a través de todo hombre o de toda mujer. Además, es imprescindible que haya habido un movimiento de aproximación a *este* hombre o a *esta* mujer para que este hombre o esta mujer se conviertan en prójimos, en próximos. En mi voluntad por hacerme cargo de su circunstancia concreta, el rostro del prójimo (a menudo desfigurado, deshumanizado e insoportable) me muestra, aquí y ahora, la faz de Dios. El Dios desconocido se me revela como consecuencia del conocimiento y rechazo de mis dioses y, sobre todo, a causa de mi aproximación al que, tal vez, se encontraba alejado de mí, me era extraño e, incluso, un enemigo” (Duch 2007:492).

Aportar a espacios alternativos de vida desde el cristianismo es, concretamente, ser capaces de aproximarnos a los rostros y cuerpos de esas personas que son marginadas del sistema. Es detener nuestro ritmo de marcha diario, como el samaritano, para hacer que el otro y la otra se vuelva un prójimo que me afecta. Por tanto la religión,

en este caso la cristiana, o asume toda su dimensión ética o quedará auto-marginada a un espacio ritualista y doctrinal, pero no ofrecerá herramientas y claves para vivir en contexto plurales. Donde la pluralidad cultural muchas veces es reflejada desde las ausencias: desigualdad, racismo, exclusión, desconexión.

Incluso dentro del cristianismo es débil la conciencia de que “son los otros los que me dan plena existencia” como profundamente lo expresa el poeta, en este caso Octavio Paz. Y concluyo con un poeta, porque son ellos y ellas quienes en todas las épocas han sido capaces de adelantarse a la conciencia de cada tiempo, manifestando el camino a recorrer:

*“...nunca la vida es nuestra, es de los otros,
la vida no es de nadie, todos somos
la vida –pan de sol para los otros,
los otros todos que nosotros somos-,
soy otro cuando soy, los actos míos
son más míos si son también de todos,
para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia,
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros,
la vida es otra, siempre allá, más lejos,
fuera de ti, de mí, siempre horizonte,
vida que nos desvive y enajena,
que nos inventa un rostro y lo desgasta,
hambre de ser, oh muerte, pan de todos (...).”⁶*

Fraterna interculturalidad que invita a tomar conciencia que “para ser he de ser otro”; continuo ensanchamiento hacia las

fronteras, para poder “salir de mí, buscarme entre los otros”; porque son ellos quienes “me dan plena existencia”, así como ellos “no son si yo no existo”; en fin conciencia vital de que “somos nosotros” siempre en camino hacia un horizonte de vida que nos “desvive y enajena” dándonos un “rostro” que lo “desgasta”.

(texto presentado en el Tercer Seminario Internacional

Fraternidad y Conflicto. Enfoques, debates y perspectivas, 25 al 27 de Agosto de 2010.

San Miguel de Tucumán-Argentina. Red Universitaria de Estudios por la Fraternidad.)

Bibliografía

- Baggio M. A., El principio olvidado, la fraternidad en política y el derecho, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2006.
- Baggio M.A., “Fraternidad y reflexión política contemporánea”, en: Baggio M.A., La fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2009.
- Barros A.M., “Fraternidad, política y derechos humanos”, en: Baggio M. A., El principio olvidado, la fraternidad en política y el derecho, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2006.

⁶ O. PAZ, *Piedra de Sol*, versión digital http://www.letrasdeagua.net/poemas/paz/pazsol_00.html

- Cerviño L., Otra misión es posible. Dialogar para generar espacios sapienciales-interculturales, Instituto de Misionología-Ed. Itinerarios, Cochabamba 2010.
- Duch L., Un extraño en nuestra casa, Herder, Barcelona 2007.
- Estermann J., “Dios no es europeo y la teología no es occidental”, en: Sidekum A.-Hahn P., Pontes interculturais, Nova Armonia, Sao Leopoldo 2007.
- Estermann J., Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo, ISEAT, La Paz 2006.
- Esquirol J.M., Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad, Herder, Barcelona 2005.
- Fornet-Betancourt R., Transformación intercultural de la filosofía, Desclée, Bilbao 2001.
- Huanacuni Mamani F., Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas, CAOI, Lima 2010.
- Panikkar R., “Prologo” en D. Vallescar, Tender puentes, abrir caminos. Vida consagrada y multiculturalidad, Publicaciones Claretianas, Madrid 2006.
- Panikkar R., Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica, Herder, Barcelona 2006.
- Pezzimenti R., “Fraternidad: el porqué de un eclipse”, en: Baggio M. A., El principio olvidado, la fraternidad en política y el derecho, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2006.
- Ropelato N., “Notas sobre participación y fraternidad”, en: Baggio M. A., El principio olvidado, la fraternidad en política y el derecho, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2006.
- Salas Astrain R., “Para una crítica latinoamericana de la globalización. Aportes desde la filosofía intercultural”, en: Sidekum A.-Hahn P., Pontes interculturais, Nova Armonia, Sao Leopoldo 2007.
- Tosi G., “¿La fraternidad es una categoría política?”, en: Baggio M. A., El principio olvidado, la fraternidad en política y el derecho, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2006.
- Vallescar D., Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural, Ed. Covarrubias, Madrid 2000.
- Vallescar D., “Interculturalidad y cristianismo”, en Nuevo Diccionario de Teología, Ed. Trotta, Madrid 2005.
- Vallescar D., Tender puentes, abrir caminos. Vida consagrada y multiculturalidad, Publicaciones Claretianas, Madrid 2006.

LA RI-SCRITTURA CONTINUA DI RAIMON PANIKKAR: UNA BREVE RIFLESSIONE

M. Roberta Cappellini

Panikkar affermava l'importanza della lingua parlata, della vitalità e diversità della parola orale rispetto a quella scritta, la sua sacralità, essendo irripetibile, in quanto portatrice della dimensione olistica della persona. Una parola pertanto "integra" nel suo senso pieno e nella sua valenza simbolica, a rappresentare l'incarnazione dell'esperienza di vita e di pensiero, dell'autenticità dell'essere umano "qui ed ora". Una parola di vita che emerge e ritorna nelle profondità del silenzio, di cui si nutre.¹ E' in questa "empeiria dell'anima" che si inserisce "la riscrittura continua" di Panikkar che, se da un lato rivela l'opera costante di levigazione del suo pensiero mantenuto fedele al processo vitale ed al dinamismo riflessivo, dall'altro sfocia nelle "oscillazioni" terminologiche e concettuali, insieme a quei paradossi od ossimori da lui spesso proposti o comunque rintracciabili nei suoi testi e che rappresentano la difficoltà e la complessità di lettura e di traduzione dei suoi scritti.

La fedeltà alla propria esperienza di vita

e di pensiero si esprime attraverso una ricerca costante e ripetuta nel tempo, spesso capillare, relativa ad idee, concetti ma anche a quei termini in grado di esprimere più pienamente, nel passaggio da una lingua ad un'altra, quello che è difficilmente traducibile in modo preciso e corrispondente. Le oscillazioni che spesso si possono riscontrare all'interno di uno stesso scritto, o nel passaggio da un'edizione ad un'altra, sono pertanto dovute alle fluttuazioni insite nei termini stessi che "tradiscono" sempre ciò che è all'origine dell'altra lingua, in quanto ogni lingua svela e ri-vela un mondo a sé con una propria cultura e struttura. Ogni parola rappresenta un mondo ed è solo considerandone il contesto che si può cercare di avvicinarvisi, pur mantenendo quella ineludibile distanza (quel silenzio rivelato dalla sua inadeguatezza) attraverso la quale è possibile apprezzarne la differenza, che la colloca sempre oltre ogni traduzione possibile.² Sotto tale ottica, tradurre è considerato secondo l'etimologia latina di *trans-ducere* (far passare, condurre al di là),

¹ Raimon Panikkar, *Lo spirito della parola*, Boringhieri, Torino, 2007, Cap.1, e *La sfida di scoprirsi monaco*, Cittadella, Assisi, 1991, Introduzione, 7-9.

² Raimon Panikkar, *La Dimora della Saggezza*, Mondadori Milano, 2005, 98

qui riferito al senso della *translatio*: “a ricreare l’originale in un nuovo ambiente”. Questo sfioramento non diviene mai identificazione concettuale, connotandosi più propriamente come “equivalenza omeomorfica”.

Ma quegli stessi termini posti tra due culture, concretizzandosi nelle revisioni e ripubblicazioni successive degli stessi scritti, costituiscono indubbiamente l’occasione per scoprire ulteriori percorsi appartenenti ad altri linguaggi e ad altri mondi. Ed altrettanti modi oltre a quelli razionali, pur non negandoli, in grado di toccare altre frontiere poetiche, mistiche, spirituali. Tali termini, a motivo del passaggio traduttivo subiscono una trasformazione insieme alla realtà di cui sono simbolo e insieme allo stesso interprete-ermeneuta, il quale in virtù di tale contatto entra in una nuova cultura, contemporaneamente modificando la percezione della propria. Tale è il senso profondo attribuito da Panikkar all’ermeneutica “diatopica”, un processo di “rivoluzione interna” in cui tutti gli elementi coinvolti nel processo cognitivo mutano nel senso di una reciproca fecondazione. La traduzione nel momento in cui interpreta l’altra lingua (traduzione interlinguistica), attivando una serie di intuizioni, trasforma al tempo stesso la concezione che tale lingua ha di se stessa (traduzione intralinguistica).

Sotto tale ottica possiamo pertanto considerare le oscillazioni terminologiche come un effetto desiderato e voluto, in piena adesione al dinamismo cosciente e cognitivo, segnandone il passo in relazione al ritmo della vita e della parola, attraverso un profondo sforzo di autenticità del pensiero.

Ma dietro tale dimensione carat-

terizzante la scrittura e l’opera, fino al punto da presentare aspetti contraddittori o quanto meno apparentemente tali, trapela un insegnamento profondo anche se non intenzionale, un elemento implicito, che spinge ad “incarnare” l’opera di Panikkar invitando a ritornare più volte in senso circolare sui suoi testi, richiedendo di adattarci al suo modo di riscriverli e quindi di riprenderli in considerazione, di rimetterli in discussione, alla luce dell’esperienza e della riflessione più attuale, abbandonando certezze acquisite ed uscendo dagli usuali percorsi cognitivi segnati dagli argini della chiarezza e distinzione logica e della non contraddizione.

Ecco quindi che lo studio di tale pensiero torna in tal senso ad assumere la valenza tensiva propria della specifica etimologia latina di “*studium*” esigendo un adattamento “paziente” che come indicato dall’etimologia latina svela il pathos, il patimento della tensione cognitiva allo stato nascente. Lo scritto “sotto tali spoglie” può ridonare pertanto fluidità alla parola, che in tal senso può riemergere sempre nuova nella propria costitutiva forza vitale trasformativa, conferendo reversibilità allo scritto stesso. Il pathos di tale “patire di passaggio” è motore propulsivo all’ulteriorità cognitiva, per chi scrive ma anche per chi legge, descrivendo in un certo senso il movimento di *perichoresis*, di rotazione (o dinamismo cosmoteandrico) che secondo Panikkar è alla base della vita nel suo senso più pieno.

In particolare l’esito di tale oscillazione ossimorica (che si concretizza nel paradossale o a-dualistico “né questo/né quello” di advaitica memoria) rappresenta in tal modo lo strumento mortifero decostruttivo ma

contemporaneamente attivo e rigenerativo di possibilità di penetrazione simultanea dei tre livelli di realtà, nel momento in cui solleciti l'esperienza intuitiva. L'intuizione a-dualistica implica la conoscenza simbolica e il superamento (non negazione) della razionalità corrispondente all'apertura/aspirazione naturale dell'uomo al mistero della realtà, posto al confine apicale tra noto e ignoto, tale per cui non cercheremmo se già non avessimo una se pur vaga idea di ciò che stiamo cercando.

In tal senso e su questo sfondo potremmo azzardare pertanto che tale tipo di lettura intensivo-contemplativa cui implicitamente invitano i testi di Panikkar diviene essa stessa "ritmo dell'essere", poiché essa stessa manifesta la struttura a-dualistica della Realtà, esigendo l'unione della mente e del cuore, di ragione ed intuizione, di conoscenza e amore, in un processo in continuo divenire, secondo una sintesi aperta, che può essere tale solo quando l'Essere svetti il Pensare, rimanendo foriero di ulteriorità. Se si soggiorna su tale linea di confine, si entra nel respiro dell'universo poiché come ci ricorda Panikkar, il Pensare corrisponde all'Essere, ma non lo esaurisce, essendo quest'ultimo oltre ogni possibilità riflessiva, ma al contempo nutrendola costantemente.

In tal senso oscillazione, paradosso, ossimoro e metafora divengono gli strumenti privilegiati d'accesso contemplativo al ritmo dell'Essere nel momento in cui la rivelazione del limite mentale sbalza la coscienza oltre ogni confine concettuale ad esso riferibile.

Quel Ritmo dell'Essere che, come afferma Panikkar, esprime ciò che l'Essere stesso è, costituendo per l'uomo la possibilità della sua stessa rivelazione, se considerato in

relazione alla sua totalità, comprensiva di temporalità, storicità e spiritualità. Triade cosmoteandrica.³

*"The very process of under-standing is a rhythmic process between the three dimensions of reality."*⁴

³ Raimon Panikkar, *The Rhythm of Being*, Maryknoll, Orbis, NY, 2010, Introduction

⁴ Raimon Panikkar, *The Rhythm ..cit.*, Preface xxix

A NAPOLI, PER L'OMAGGIO A RAIMON PANIKKAR: UNA TESTIMONIANZA

Giorgio Taffon

Sono a Napoli, perché, pur avendo appena sfiorato in vita la persona di Raimon Panikkar, le di lui opere mi hanno profondamente cambiato, come si suol dire, “dentro”. Sono alla ricerca del Sè, secondo le vie da lui suggerite, e la sua intuizione cosmoteandrica è una luce scintillante che guida il mio sguardo interiore e lo spinge verso l'intera Realtà. Ma so che questa è una dimensione difficile, il cammino è inesauribile, disseminato di ostacoli, il cammino stesso è la ricerca.

Napoli è cosparsa di cumuli di rifiuti, il tassista che mi accompagna esprime una sorta di pudore vergognoso per lo stato della sua città. Penso all'ironia degli eventi, accostando quella vista assai spiacevole al tema del Colloquium che è la panikkariana Ecosofia!

Arrivo a Via Monte di Dio, dove si trova il benemerito, napoletan baroccheggianti Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, e penso che la toponomastica sia davvero ben augurante! Ma sento anche che non sarà un monolitico Dio a garantire della autenticità

Giorgio Taffon,
DAMS, Facoltà di Lettere e Filosofia,
Università di Roma Tre.

degli incontri che mi e ci attendono, piuttosto lo saranno la libera decisione e il reciproco ascolto, come “segni” spirituali di una vera e profonda relazionalità. La mia persona, nella sua “maschera” di letterato e uomo di teatro, si sente come Daniele nella fossa dei leoni, in un consesso di filosofi, teologi, storici. Ma il sorriso aperto delle organizzatrici mi fanno sentire in una “casa” ospitale: è il sorriso del filosofo sempre lieto, appena toccato dalla mestizia di un assenza che è ancor più presenza, quella di Raimon.

Iniziano le relazioni della prima giornata, con una pausa pranzo che consumo per sistemare in albergo le mie cose: l'albergo è in una via sottostante via Monte di Dio: sono incroci e sospensioni di strade che mi fanno pensare al Calvino delle *Città invisibili*, un Calvino che presentifica la speranza sull'invisibilità delle cose, un Calvino panikkariano, se vogliamo. Da via Chiaia s'intravede, si traguarda, la striscia del mare partenopeo, è uno scorcio naturale in prospettiva ristretta, la natura si deve far largo tra i palazzi antichi, la devi cercare con lo sguardo, dentro lo stratificarsi storico dello spazio che sto abitando. Ma Raimon ci dice

che la storia non è tutto, c'è il cosmo, c'è la madre Natura e madre Terra; penso anche a Leopardi, che visse fra queste case, denominando "matrigna" la natura stessa; mi viene da pensare che siamo noi ad essere figli cattivi, ad aver spezzato il legame con nostra madre terra.

Nel convegno si respira un'aria cosmopolita, grazie a studiosi come Francis D'Sa, Fred Dallmayr, Michico Yusa, Victorino Perez Prieto, i quali sono ciascuno secondo le proprie aspirazioni allievi e amici di Raimon. Vedo un po' di affannoso impegno negli amici e organizzatori del Cirpit, mi rendo conto della fatica ma anche dell'importanza dell'iniziativa che andava fatta, lontana da mode intellettualistiche, da snobismi culturali. So che occorre rinsaldare un nucleo forte di persone relate al pensiero e alla persona di Panikkar, sento che questo sentimento dà senso anche al mio stare lì.

La giornata volge al termine, è stata impegnativa, il livello di riflessione è molto alto, e mi sono accorto che l'impegno è stato pari anche negli astanti non direttamente coinvolti nelle relazioni.

Mi auguro che quanto è stato detto dai relatori aiuti tutti a percepire la necessità della *metamorfosi* radicale che Panikkar invoca per affrontare e mutare le direzioni catastrofiche del nostro mondo: catastrofe ambientale, economica, psicologica.

Alla cena mi colpisce la serenità dei commensali, l'affettuosità un po' di tutti, percepisco un senso di convivialità, a cui forse tutti sono abituati da quando hanno conosciuto il maestro indocatalano. Si ride,

anche, specie per il litigio linguistico in cui s'avventura Michiko nel misurarsi col dialetto napoletano, e con la nomenclatura culinaria dei piatti che ci servono, un litigio che si scioglierà il giorno successivo, il 3 dicembre, a pranzo, nei pressi di piazza del Plebiscito.

Nella seconda giornata si susseguono le relazioni, e quelle mattutine s'incentrano per lo più sulla intuizione advaitica del cosmoteandrisimo panikkariano. Nelle pause osservo meglio il palazzo in cui ha sede l'Istituto che ci ospita: c'è come un lieve fermento ordinato che si coglie tra lo scalone e l'uscita su via Monte di Dio. Penso che in quei luoghi si è consumata la stagione dell'Illuminismo napoletano fine Settecento, con le piccole rivoluzioni subito rientrate nel sangue. Penso a come la storia si srotola in direzioni inaspettate: agli Spagnoli allora dominanti ci si ribellò, ora, ad un saggio spagnolo (anche se a metà, e ricordando però la sua assenza di divisioni), stiamo attribuendo un Omaggio irrinunciabile. Al piccolo bar di fronte al palazzo, stipato più di persone che di cose, incontro la traduttrice-allieva-curatrice dell'opera panikkariana, Milena Carrara Pavan: si dialoga come vecchi amici, mi sento accolto, un po' coccolato, percepisco in lei, come d'altra parte in Roberta e Anna, la capacità di accoglienza che dovrebbe essere tipica di una femminilità profonda. Sono molte le parole "necessarie" che pronunciamo, non superficiali, non inutili. Sento che è un primo passo per una vera conoscenza, ma sento anche che siamo nati "assieme" nel grembo fecondante del pensiero e dell'esperienza panikkariani.

Si giunge al pomeriggio, e dal numero assai folto di partecipanti si capisce che

l'arrivo di Massimo Cacciari costituisce il clou della sessione. Cacciari mi sorprende, sento che non è venuto "tanto per", la sua relazione è coinvolgente e severa, impegnativa, pone interrogativi, non dà soluzioni, è un filosofo in ricerca.

Per me è giunta l'ora del ritorno. Il cielo dicembrino napoletano mostra le prime oscurità; l'aria è frizzante, mi punge piacevolmente; intravvedo sopra i tetti degli antichi palazzi nei cui cortili si percepisce il fiato della vita, le prime stelle vespertine. Raramente ho intuito, come in questa sera panikkariana, l'assolutezza del rapporto materia-spirito-psiche, l'inscindibilità di un'armonia trinitaria che sento dover essere ripristinata. Sento che dovremmo identificarci in ogni creatura, farla nostra e farsi suoi, vedo qualche spersa rondine volare dando animazione al cielo ormai notturno; percepisco il mistero dell'incommensurabilità di quel cielo, che sovrasta ma non annulla la nuziale terra su cui segno i passi del mio ritorno.

Giungendo alla stazione, nel traffico partenopeo prenatalizio, vedo i segnali della catastrofe antropologica che rischiamo di non poter più evitare. Ho il desiderio di sintetizzare con la fulmineità espressiva tipica di un poeta la mia esperienza nel tempo-spazio napoletano del colloquium; giunto a casa prendo in mano un libro di Mariangela Gualtieri, poetessa e drammaturga di grande valore, vicina lei stessa al pensiero panikkariano, e leggo:

*Per tutte le costole bastonate e rotte.
Per ogni animale sbalzato dal suo nido
e infranto nel suo meccanismo d'amore.
Per tutte le reti che non furono saziare
fino alle labbra spaccate alla caduta
e all'abbaglio. Per i miei fratelli
nelle tane. E le mie sorelle
nelle reti e nelle tele e nelle
sprigionate fiamme e nelle capanne
e rinchiuse e martoriate. Per le bambine
mie strappate. E le perle nel fondale
marino. Per l'inverno che mi piace
e l'urlo della ragazza
quel suo tentare la fuga invano.*

*Per tutto questo conoscere e amare
eccomi. Per tutto penetrare e accogliere
eccomi. Per ondeggiare col tutto
e forse cadere eccomi
che ognuno dei semi inghiottiti
si farà in me fiore
fino al capogiro del frutto lo giuro.*

*Che qualunque dolore verrà
puntualmente cantato, e poi anche
quella leggerezza di certe
ore, di certe mani delicate, tutto sarà
guardato mirabilmente
ascoltata ogni onda di suono, penetrato
nelle sue venature ogni canto ogni pianto
lo giuro adesso che tutto è
impregnato di spazio siderale.
Anche in questa brutta città appare chiaro
sopra i rumorosissimi bar
lo spettro luminoso della gioia.
Questo lo giuro.*

(da **Bestia di gioia**, di Mariangela Gualtieri,
Torino, Einaudi, 2010, pp.7-8)

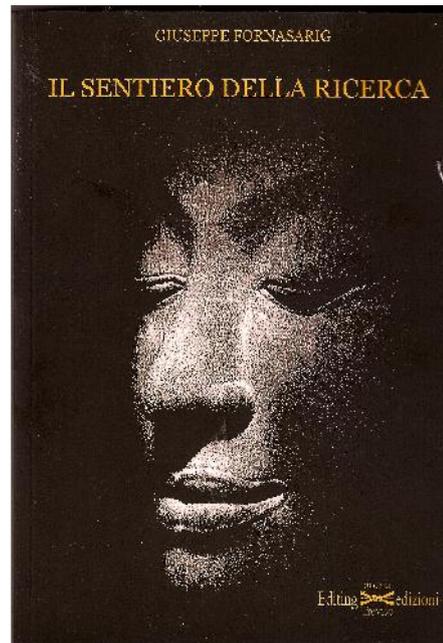
Poesie di Giuseppe Fornasarig

Presentazione di Giuseppe Cagnetti

La poesia di Giuseppe Fornasarig, di cui si pubblicano qui alcuni testi di grande suggestione, tratti da *Il sentiero della ricerca* (Treviso, 2008) nasce dall'incontro fra la coscienza lucida, il *logos* che governa il "regime del giorno", per usare un'espressione di G. Durand, e il sogno, il *mythos*, Natura, che presiede al "regime notturno", lussureggiante di simboli e di immagini: in questo senso nasce dal dialogo fra Occidente, patria di Cartesio, e l'Oriente, dove il "cogito", il "concetto" o l'"universale" non godono di grandi privilegi.

La strada, battuta da Fornasarig, nasce dalla convinzione (maturata in un lungo e drammatico percorso analitico) che il linguaggio del sogno, come i grandi maestri della psicoanalisi hanno sostenuto, sia accostabile (non banalmente traducibile) per entro il piano del *logos* non solo per costruire un "discorso" ennesimo sull'inconscio, ma per attingere direttamente alle fonti sorgive di un'energia pericolosissima da incontrare, l'energia del corpo e dell'"ombra", il fiume nero che ci attraversa, che diventa poesia, pensiero poetante, spada tagliente distruttiva delle illusioni diurne e aperta destinalmente ad un Nuovo-Luce che può essere solo presagito. Non a caso l'ultimo volume dell'autore porta il titolo significativo *La luce viene dalla notte* (Venezia, 2010).

I testi che presentiamo, e che non riteniamo di



commentare, vanno assaporati e ruminati a lungo, e soprattutto ascoltati, nel ritmo dei versi e nella tessitura delle parole, senza voler subito comprendere concettualmente, ma senza neppure fuggire dinanzi al *logos*, perché è esso la cifra dell'essere umano, autentica però solo se riesce a collegare la notte e il giorno, la "materia" e lo "spirito".

Che è poi la meta "filosofica" dell'opera poetica di Fornasarig.

Il sentiero della ricerca

*Tu che sei in noi per quel segreto canto,
per le vene che pulsano nel cielo,
labili, inafferrabili,
in un fluire, fluire continuo
di fedi antiche, perdute,
rimpianto dolente.....*

*Tu che sei in noi per quel bisogno eterno,
tormentato
di lenire il dolore
conflagrato nell'anima del tempo;
per tutto quel morire, la violenza,
anche nella natura,
anima inconscia,
il suo fremere, gioire, patire ignaro.*

*Ti abbiamo cercato nel mito sconvolto,
negli Dei della terra,
nei volti dispersi della scienza,
nella convulsa coscienza.....*

*E ora Ti preghiamo:
per tutto quel soffrire,
l'anelito e l'ascolto,
la pena del tempo dissolto
rivelaci, se vuoi,
almeno l'ombra del Tuo volto.....*

*Signore dell'unica sorgente:
ogni volta che hai aperto le braccia
hai lasciato un frammento di grazia:
e noi lo abbiamo venerato
ma con voci troppo diverse
e le tracce si sono disperse.*

*.....come se a nostro grande tormento
avessimo udito la Tua musica
senza mai vedere lo strumento.
In quale margine estremo
di galassia lucente*

*dilaga ora la tua mente
imprimendo all'energia l'amore?
Dove sono i doni che hai lasciato,
frantesi dalle nostre mani,
il segno che a Te conduce?*

*Forse é il bambino di luce,
ad ogni nascita, in noi:
il nostro Oriente;
lo strumento musicale
da cui effondi ogni volta la Tua musica
che non sappiamo interpretare.*

Cambogia '99

*Gli dicevano:
"Specchiati nell'acqua della risaia.....
lo spessore, il dolore, il tempo.....
tieni la testa china sul tormento,
è il karma che si declina
di vita in vita....."*

*Vennero l'odio, il dubbio,
e un diverso tormento.
Fu l'odio a dilagare.
Poi fu sterminio.
Sono tornati nella risaia.....*

*.....E noi: a disperare
che la grande cultura d'Occidente,
il Logos onnipotente,
che doveva salvare il mondo
produca sogni effimeri.*

*Ma l'antico Signore dell'Oriente
non intese mai il karma
come inattività del destino.
Lui, Signore della mente,
dichiarò che ogni uomo è un Buddha,
padrone di un presente*

*che è continua morte e rinascita,
qui, in questa vita,
per signoria della mente,
nonostante la traccia smarrita.*

Il mandala del cuore

*"...siccome ruota ch'igualmente è mossa
l'amor che muove il sole e l'altre stelle."*

Dante, Paradiso

*Se tu formi una scala segreta
con corde d'oro della percezione
e fili naturali, sottili, di seta
ritessendo per riverberazione
di emozioni profonde*

*(Ma deve essere intrecciato finemente,
presente la mente del ricordo)*

*puoi scendere per gradi lentamente
nel mio spazio notturno.
Potrai vedere una coltre luminosa
trapuntata di Soli
dove gli spazi infiniti
mutano e quieti si alternano
per transizione di momenti d'amore.*

*E' il corpo-luce che lieve si protende
verso di te, sua gravitazione.
Superfici dilaganti, statiche per fervore
ti cercano da sempre.*

*Molecole che comunicano col Sole,
aggregazioni innumeri ne compongono
arcipelaghi di luce anelanti
dove le emozioni si addensano
nel flusso delle maree più gravitanti
quando nasce la percezione di te.
Un vento cosmico le inonda e conduce
ai limiti del tempo;*

*quando furono create
per la luce di un'emozione.*

Chi siamo noi, coesione di molecole?

*Forse il tramite,
la più alta espressione
di un progetto originale
antecedente il tempo
ed il corpo a noi noto,
previsto nel vuoto degli atomi
dalla volontà del Dio ignoto.*

Corano 33/72

*"Noi proponemmo il deposito dei nostri segreti ai
cieli, alla terra, ai monti.....tutti rifiutarono.....
tremarono. Ma l'uomo accettò di incaricarsene,
è un violento, un incosciente....."*

Corano 33/72

*Certo ne fummo quasi schiacciati:
troppo grande il segreto,
vasto il compito, immensa la tensione,
riunire in un solo centro
vortice del mistero:
molecole, spazi immensi, vuoto, pieno
luci dilaganti, cieli in aggregazione,
campi di energie gravitanti
per creare una percezione
e poi tradurla in quel reale
di presunta materia, colore, forma
da Te voluti
e in tua divina previsione
realizzati, per tuo mistero creati
dalla forza dei nostri occhi.*

*Fu troppo grande il compito:
l'equilibrio da conservare,
quasi miracolo
di atto, emozione, visione*

*coscienza dell'atto, previsione,
freccia del tempo a cui guardare,
mai capita, mai da te garantita:
se soggetta alla nostra direzione
oppure equazione del mistero
ancora nelle tue mani.*

*E i miti antichi, espressione
della nostra immane difficoltà:
l'uomo, la donna, la loro fusione
prima dentro, segreta
poi nell'amore, per effusione
quasi mistica del corpo,
e in seguito perduta
per volere di Dèi che non erano
espressione di te;
da te lontani, sicuramente
non luce delle tue mani.
E quindi la violenza:
nostra ossessione, assillo.
Di cui per tuo rispetto, per venerazione
per ricambiarti del dono
ci siamo chiamati colpevoli.*

*Ora ci fermiamo - per infinita stanchezza -
e contempliamo con fierezza ed orrore
la storia e il tempo
frutto del dono accettato,
il risultato del coraggio, la dedizione a te
il prezzo pagato per l'orgoglio*

*e drammaticamente ci chiediamo
se nel portare la materia alla luce
il dono segreto della tua creazione
alla sua visione esoterica
abbiamo errato,*

*per questo ti preghiamo
e cerchiamo te in noi
per un compimento
della rivelazione.*

**Per Martin Buber:
il volto femminile di Dio: la Shekhinah**

*E quindi Dio si contrasse,
per meglio riconoscersi,
per purificazione;
poi, di nuovo, si espanse
e in quell'espansione
emise luce,
così preponderante, ed eccessiva per l'uomo
da dover essere chiusa
nelle dieci Sefirot, forme divise del Suo
sembiante.*

*Tre di luce già pura,
sette di luce contaminante,
ancora, in parte, oscura,
contenente bene e male,
grazia esitante.
Poi tutte si spezzarono
inondando ogni forma di spazio e realtà
della luce-materia del corpo di Dio,
dilagante nella creazione.*

*Forse la più preziosa:
contenente sovraeminente luce
era la Shekhinah
luce-materia femminile di Dio.*

*Ora immaginatela:
scesa ad animare ogni parte,
fiore, animale,
il cuore, la nephres dell'uomo,
per farsi riconoscere, accettare
e dare dolce sollievo,
Lei anima ed essenza del corpo di Dio,
canto, musica, fertilità,
calice del fiore e sua fecondazione,
messaggio d'amore e visione,
scesa ad implorare:
riconoscimento.*

Ma non trovò consenso.

*Il movimento di sistole e diastole
nel corpo della creazione
divenne disarmonico,
e l'Oriente antecedente la storia
subì una amputazione.*

*E l'uomo visse la scissione
come forma del divino
e, persa l'originaria visione,
lasciò emergere come parte trionfante
un Dio degli eserciti,
e il tempo grondò sangue.*

*La Shekhinah continua a mendicare
il riconoscimento, in noi,
ad ogni istante,
nel dolce corpo,
nella materia che vuole rispecchiare
il più vero semblante di Dio,
quando la terra diventa fiore
e la molecola del corpo amore.*

*Noi siamo ad ogni istante
l'atto fondante,
la riunificazione,
quando la Shekhinah, nei simboli del corpo,
offre l'antica visione.*

*Per compiere la missione
del Kassidismo antico
e portare alla luce e all'unione
in noi,
la parte decaduta di Dio.*

In this page we welcome reviews about texts on Interculture.

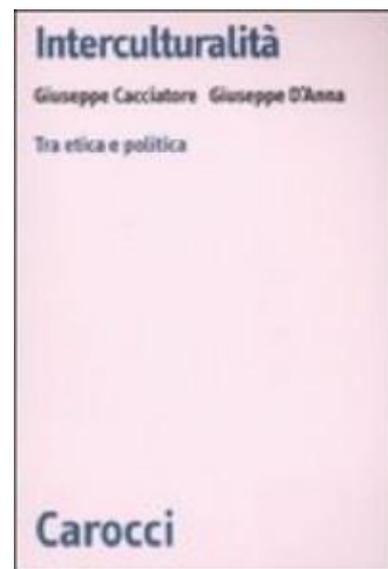
In questa pagina desideriamo segnalare alcuni testi editi su Raimon Panikkar e sull'interculturalità, di cui riportiamo le recensioni.

G. Cacciatore - G. D'Anna,
Interculturalità. Tra etica e politica.
 (Carocci, Roma, 2010)

Recensione di Alessandro Calabrese

In un momento storico in cui emerge in maniera vivace e allo stesso tempo drammatica l'urgenza di affrontare con metodo e rigore la questione dell'interculturalità, il testo curato dal Prof. Giuseppe Cacciatore e dal Prof. Giuseppe D'Anna è apparso opportunamente nel dibattito italiano. Il primo merito che gli si può riconoscere è quello di aver fatto il punto della situazione e di aver contribuito efficacemente a chiarire i termini del discorso. Un simile chiarimento, infatti, è parte integrante dell'imprescindibile questione teoretica che riguarda il tema dell'interculturalità: lo studio della sua fondatezza filosofica.

La raccolta di saggi, *Interculturalità*, contribuisce allo studio di tale questione principalmente attraverso il modo utile e opportuno in cui mette in relazione le domande poste dal tema dell'interculturalità con i termini del dibattito etico 'classico' del Novecento. L'esito di questo lavoro è che il problema venga 'preso sul serio' e colto nella sua profondità filosofica. Il testo dimostra come l'interculturalità pone delle domande



inedite alla capacità esplicativa del reale della filosofia occidentale. Da parte di quest'ultima diviene indispensabile, allora, ridefinire il proprio apparato teorico e concettuale per intraprendere la strada che conduce all'interpretazione e all'analisi dei problemi posti dall'interculturalità.

I saggi raccolti nel testo curato da Cacciatore e D'Anna offrono un quadro generale dotato di un sapiente equilibrio, tale da affrontare un discorso filosofico sull'interculturalità senza cadere in alcuna forma di riduzionismo e di semplificazione.

L'interculturalità è nel tessuto della società contemporanea, è uno degli elementi costitutivi di quella che viene detta post-

modernità. Pensare ed agire come se essa non fosse equivale a negare una parte ineliminabile della realtà. Ora, le potenzialità insite in una società intimamente interculturale dipendono dal modo in cui l'interculturalità stessa è intesa ed interpretata. La sua percezione alla stregua di una minaccia, di una possibile fonte di conflitto condurrà alla radicalizzazione delle differenze e al fraintendimento degli altrui punti di vista. Al contrario, il suo riconoscimento quale carattere costitutivo della realtà può condurre ad introdurla nei processi di definizione dell'identità e di interazione con la realtà stessa.

Il principale problema filosofico dell'interculturalità è quello di chiarirne l'istanza portante, il contesto da cui emerge e i termini che la definiscono. Da un lato, infatti, essa pone il discorso filosofico di fronte a problemi non tradizionali e alla ricerca di soluzioni non ancora intraprese; dall'altro, tuttavia, la sua problematizzazione avviene pur sempre all'interno del discorso filosofico occidentale, al quale attinge per la determinazione delle proprie domande e delle proprie categorie esplicative. Allora il testo curato da Cacciatore e D'Anna ci indica come la definizione del suo rapporto con la filosofia del Novecento costituisca uno dei principali banchi di prova per la validità teoretica dell'interculturalità.

L'istanza da cui muove la problematizzazione filosofica posta dall'interculturalità emerge dall'esperienza della differenza e della molteplicità sul piano fenomenologico. Su tale piano, infatti, è possibile fare esperienza quotidiana dell'alterità, delle forme di rivendi-

cazione al riconoscimento e di resistenza all'assimilazione, delle reali differenze esistenti fra gli individui e fra i contesti. A partire dalla dimensione esperienziale, l'istanza dell'interculturalità si definisce come il porsi della necessità di «adempiere al compito epistemologico prima che etico di assumere dentro di sé l'aporia della resistenza alla differenza».

In altri termini, il contesto che ci permette di apprendere il contenuto filosofico dell'interculturalità è quello della dialettica fra universalismo e contestualismo. Fra l'aspirazione alla spiegazione della realtà secondo categorie univoche e universalmente valide e il riconoscimento dell'«orizzonte storico-culturale plurale» entro il quale le possibili descrizioni del reale divergono in virtù della molteplicità irriducibile delle forme di esperienza del reale stesso. Il problema aperto da questa dialettica è lo stesso che si pone nel momento in cui si ricerchi una definizione del concetto di cultura: da un lato essa è la dimensione dell'esperienza aperta e irriducibile a categorie univoche di interpretazione, dall'altra essa stessa costituisce una categoria fra quelle che determinano l'identità specifica delle diverse esperienze dell'umanità. Allora un modo per parlare della cultura in senso filosofico può essere quello di formulare una sintesi fra l'istanza definitoria della critica e l'apertura esperienziale della molteplicità degli universi simbolici e culturali. La critica può essere integrata come parte di una possibile metodologia dell'interculturalità.

La via indicata dall'insieme dei saggi contenuti nel volume *Interculturalità* può

essere sintetizzata nei termini di una «teoria critica dell'interculturalità», la quale sia in grado di integrare il rigore della razionalità nel senso puramente moderno del termine con l'apertura propria di un approccio interculturale. Se da un lato essa può offrire le giuste garanzie all'esigenza analitica dell'indagine critica, la sua apertura interculturale le permette di accogliere al suo interno l'attenzione interpretativa della descrizione ermeneutica.

L'integrazione fra le due modalità di approccio al problema del rapporto fra l'uno e il molteplice può offrire la risposta al problema della scelta degli strumenti teorico concettuali utili a fondare il discorso filosofico dell'interculturalità: una «analitica interculturale dei concetti», per usare un'efficace espressione usata dai curatori nell'introduzione.

Quali sono allora i termini adatti a riempire di valore filosofico il discorso sull'interculturalità? Sono quelli dell'etica; i termini che ci permettono di affrontare filosoficamente questioni come l'identità, il riconoscimento, i diritti umani, la giustizia, la democrazia, i problemi di genere...

In definitiva «le categorie della teoria e della pratica dell'interculturalità sono quelle della riflessione etica». L'interculturalità è principalmente una questione etica: porre il suo problema filosofico significa elaborarne una «precomprensione etica». In altre parole, l'idea di fondo che lega fra loro i saggi che compongono il testo è quella per cui l'interculturalità come problema filosofico può trarre in modo proficuo il suo linguaggio, i suoi riferimenti tematici e la sua struttura teoretica dall'orizzonte della riflessione etica del Novecento.

Maria Roberta Cappellini,
Sulle tracce del sogno dell'uomo. A colloquio con Raimon Panikkar tra tradizioni e pensiero contemporaneo
(Mimesis, 2010)

Recensione di Victorino Pérez Prieto

Roberta Cappellini, además de una experta en hermenéutica tradicional, sobre todo hebrea, como manifiestan sus anteriores libros *André Neher. Tra esegesi ed ermenéutica* (2000) e *Il sogno di Mose. Un diálogo sui volti segreti della creazione* (2006), es una ilusionada estudiosa de la filosofía en un diálogo intercultural entre Occidente y



Oriente; cosa que manifiesta claramente con su entregado compromiso como presidenta del Centro Intercultural Dedicado a Raimon Panikkar (CIRPIT). Esto es lo que queda de manifiesto en este magnifico libro que nos ofrece ahora.

La intención de este queda clara desde las primeras palabras de la Introducción:

quiere ser una aportación al diálogo enriquecedor entre Occidente y Oriente; consciente de que un discurso sobre ambos supone “un premissa con i debiti distingo”, porque es fácil generalizar, reduciéndolo a categorías abstractas; cuando, lo cierto es que no hay “un” Oriente, como no hay “un” Occidente, la realidad es diversa, dinámica y pluralmente rica; es compleja en ambos. Por eso, Raimon Panikkar -que atraviesa todo el libro de modo expreso o subyacente- nos invitaba constantemente no a un diálogo *comparativo* ni *dialéctico*, sino a lo que llama un “diálogo dialógico”, o “*dialogal*”, siempre en camino, un diálogo “*imparativo*”, dispuesto siempre a aprender mutuamente unos de otros; por eso, más que intercultural, debe ser un diálogo *intra-cultural*, mutuamente interfecundante. Y lo que es también importante en lo que respecta a este libro, se trata de un diálogo que debe ir más allá de lo racional y llegar a lo simbólico, pues los humanos somos algo más que razón: somos *logos*, pero también *mythos*; por eso, ambos son instrumentos indispensables de un auténtico diálogo, no dos realidades estérilmente enfrentadas. En fin, un diálogo que debe ser muy consciente de que todas nuestras percepciones de la realidad son siempre *relativas*, -no *relativistas*, como precisaba siempre también Panikkar-, y por eso la palabra es simbólica, polisémica, porque la realidad es poliédrica y todo en ella es *relacional*. “Il simbolo è veicolo del mito, il quale rappresenta il radicamento culturale più profondo dell’uomo -nos recuerda muy acertadamente aquí Roberta Capellini- ... rappresentativo dello sfondo della nostra visione della vita”. Y la palabra, más que “comunicación de lo comunicable” es

“símbolo de lo no comunicable”, como manifiesta Walter Benjamin, aquí recogido.

Entre los geniales conceptos que nos regaló ese gran pensador que fue Raimon Panikkar, uno de los más importantes a este respecto es el de “*equivalentes homeomórficos*”, que utiliza ampliamente la autora del libro. El diálogo intracultural debe realizarse no con una simple *traducción* de los conceptos sino una *comunicación* profunda desde un lenguaje simbólico que tenga presente los invariantes humanos de las distintas culturas y religiones expresados desde sus concepciones particulares; se trata de “*equivalencias funcionales*” o correspondencias profundas que se pueden establecer entre palabras-conceptos pertenecientes a religiones o culturas distintas, yendo más allá de la simple analogía. Este diálogo *intra-cultural* al que nos invitaba Panikkar y yo he manifestado muchas veces en público y por escrito, es un verdadero imperativo histórico para la supervivencia de una humanidad ya indispensablemente multicultural; un imprescindible desafío para esta aldea global, en la que o dialogamos, o la cultura dominante de turno, lamás “*culturalmente armada*”, destruirá inevitablemente a la otra. Pero, más allá del peligro, se trata de un desafío mutuamente enriquecedor.

Este libro es un coloquio con Raimon Panikkar, a quien va dedicado, pero también con las tradiciones antiguas, los grandes autores de psicoanálisis que revolucionaron la interpretación del sueño (Freud, Jung, Lacan...) y otros pensadores contemporáneos tan significativos como Paul Ricoeur, Merleau

Ponty, Walter Benjamin, Henry Corbin...sin olvidar artistas como Paul Klee, y concluir otro artista como Giuseppe Billoni. Porque “l’arte non imita l’invisible, ma rende l’invisible”, como podemos leer aquí citando a Merleau Ponty. Un coloquio-diálogo hecho desde la importancia de la interpretación profunda del significado de los sueños para comprendernos y comprender el mundo.

El coloquio se expresa en cuatro partes, con sus varios capítulos: La primera aborda la perspectiva del psicoanálisis y su “revolución del sujeto”; y luego el pensamiento de Merleau Ponty y sobre todo de Walter Benjamin, que ocupa un amplio espacio. La segunda aborda la perspectiva de la dimensión nocturna del sueño (“il mondo infero”) de James Hillman y los arquetipos de Elemire Zolla, que Roberta relaciona con Panikkar y los Vedas. La tercera se acerca al sueño bíblico de Jacob y otras escenas bíblicas, así como a las perspectivas de Henry Corbin y Pavel Florenskij, figuras representativas del encuentro entre la metafísica occidental con la iraní. A través de este último, menos conocido aquí que Corbin, pero no menos interesante, se acerca, aunque sea brevemente a esa perspectiva tan rica de la teología y la liturgia cristiana oriental como es el *icono*; una realidad mucho más rica que la mera representación, que Roberta relaciona de modo sugerente con la espiritualidad hindú de la *bhakti* y la experiencia de *Istadevata*, o cara particular de la divinidad en mi devoción personal, tan apreciada por Raimon Panikkar como un *equivalente homeomórfico* del icono. En fin, trata aquí también, ya de modo expreso, del pensamiento del propio Panikkar. Para acabar

en la última parte, la cuarta, con el sueño en el arte contemporáneo; específicamente en el arte críptico de Giuseppe Billoni. Para la conclusión, Roberta Capellini acude de nuevo a Panikkar: el aforismo de la rosa, como reflexión hermenéutica sobre su pensamiento a través de una experiencia simbólica.

Estamos ante un libro rico y sugerente, que ojalá sirva para aquello que Raimon Panikkar buscaba, con los místicos de todas las religiones: la apertura del *tercer ojo*. Es el ojo contemplativo de la Realidad, que va más allá de la visión empírica y de la racional; para comprender el Ser y la Divinidad más allá de la escisión dualista entre el Ser y el No Ser, Dios y el Mundo, los Humanos y los seres no humanos. Un estado de conciencia más allá del pensamiento racional, dialéctico y conceptual, que lleve a una espiritualidad total, *cosmoteándrica*; en definitiva, a una mística como “experiencia plena de la vida”, que decía Panikkar. Una espiritualidad y una mística que superan los ámbitos de las mismas religiones, pues estas no tienen su monopolio.