

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

बहुलवाद

Pluralisme

Pluralismo

다원주의,

Pluralisme

Pluralismus

Pluralismo

Pluralism

बहुलवाद

Pluralisme

Pluralismo

다원주의,

Pluralisme

Pluralismus

Pluralismo

Pluralism

बहुलवाद अंतः कृषि बातचीत बहुलवाद अंतः कृषि बातचीत

Pluralisme Dialogue Interculturalité Pluralisme Dialogue Interculturalité

Pluralismo Dialogo Interculturalidad Pluralismo Dialogo Interculturalidad

다원주의, 대화, 문화교차성 다원주의, 대화, 문화교차성

Pluralisme Diàleg Interculturalitat Pluralisme Diàleg Interculturalitat

Pluralismus Dialog Interkulturalität Pluralismus Dialog Interkulturalität

Pluralismo Dialogo Intercultura Pluralismo Dialogo Intercultura

Pluralism Dialogue Interculture Pluralism Dialogue Interculture

बहुलवाद अंतः कृषि बातचीत बहुलवाद अंतः कृषि बातचीत

Pluralisme Dialogue Interculturalité Pluralisme Dialogue Interculturalité

Pluralismo Dialogo Interculturalidad Pluralismo Dialogo Interculturalidad

다원주의, 대화, 문화교차성 다원주의, 대화, 문화교차성

Pluralisme Diàleg Interculturalitat Pluralisme Diàleg Interculturalitat

Pluralismus Dialog Interkulturalität Pluralismus Dialog Interkulturalität

Pluralismo Dialogo Intercultura Pluralismo Dialogo Intercultura

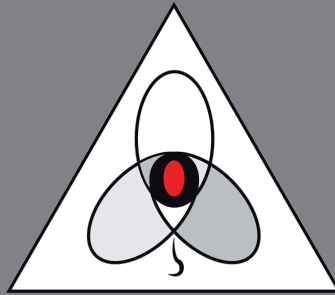
Pluralism Dialogue Interculture Pluralism Dialogue Interculture

बहुलवाद अंतः कृषि बातचीत बहुलवाद अंतः कृषि बातचीत

Pluralisme Dialogue Interculturalité Pluralisme Dialogue Interculturalité

Pluralismo Dialogo Interculturalidad Pluralismo Dialogo Interculturalidad

CIRPIT REVIEW



n. 3 - 2012



MIMESIS

Dialogo Intercultura

Dialogue Interculture

अंतः कृषि बातचीत

Dialogue Interculturalité

Dialogo Interculturalidad

Intercultura

Interculture

बातचीत

erculturalité

culturalidad

문화교차성

erculturalitat

erkulturalität

Intercultura

Interculture

बातचीत

erculturalité

culturalidad

문화교차성

erculturalitat

erkulturalität

Intercultura

Interculture

अंतः कृषि बातचीत

Dialogue Interculturalité

Dialogo Interculturalidad

문화교차성

Interculturalitat

Interkulturalität

Intercultura

Interculture

अंतः कृषि बातचीत

Dialogue Interculturalité

Dialogo Interculturalidad

문화교차성

Interculturalitat

Interkulturalität

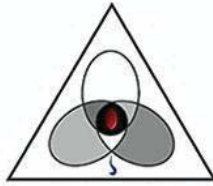
Intercultura

Interculture

अंतः कृषि बातचीत

Dialogue Interculturalité

Dialogo Interculturalidad



CIRPIT REVIEW

Comitato Scientifico / Academic Board

M. Roberta Cappellini (Presidente Cirpit)

Giuseppe Cognetti (Univ. Siena)

Michele Borrelli (Univ. della Calabria)

Scott Eastham (Massey Univ. N.Z.)

Young-Chan Ro (George Mason Univ. Washington, D.C.)

Errol D'Lima (Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pune)

Marcello Ghilardi (Univ. Padova)

Jacob Parapally (Tejas Vidya Peetha Institute, Bangalore)

Victorino Pérez Prieto (Univ. De Santiago de Compostela)

Luciano Mazzoni Benoni (Dir. *Uni-versum*)

Achille Rossi (*L'altrapagina*)

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a procedura di *peer review*

Responsabile Editoriale / Editorial Coordinator

Anna Maria Natalini

Caporedattore/ Chief Editor

Paolo Calabrò

Redazione

Gianfranco Bertagni

Leonardo Caffo

Alessandro Calabrese

Carlo Maria Cirino

Filippo Dellanoce

Maria Ester Mastrogiovanni

Francesco Maule

Gabriele Piana

Stefano Santasilia

Anthony Savari Raj

Gianni Vacchelli



CIRPIT-REVIEW

n. 3 - 2012



CIRPIT REVIEW

Centro Interculturale dedicato a Raimon Panikkar
Intercultural Centre dedicated to Raimon Panikkar
www.cirpit.raimonpanikkar.org

© 2012 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesised@tiscali.it
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: info.mim@mim-c.net

Indice/Index

- 5 **M. Roberta Cappellini**
Editoriale / *Editorial*
- 7 **Giuseppe Cognetti**
Editoriale / *Editorial*
- 13 **Paolo Calabrò**
Presentazione / *Presentation*
- 17 **Scott Eastham**
A Declaration of Interdependence (1987)
- 19 **Le pagine di Raimon Panikkar / Pages by Raimon Panikkar**

Articoli / Articles

- 25 **Paul Knitter**
Using a Buddhist bucket in a Christian well.
- 27 **Xavier Accart**
Henri Le Saux
- 37 **Gianfranco Bertagni**
Il tempo nuovo dell'ospitalità. Intorno a Raimon Panikkar.
- 49 **M. Roberta Cappellini**
La Cristiania di Raimon Panikkar o dello spirito dei tempi.
- 59 **Errol D'Lima**
Harmony in a Pluralist Society
- 69 **Agnese Galotti**
Il dialogo e la psicoanalisi: un incontro possibile.
- 79 **Clemens Mendonca**
The world is charged with the grandeur of God. The Relevance of Raimon Panikkar's Symbol Approach
- 91 **Young-chan Ro**
Relativism, Universalism, and Pluralism in the Age of Globalization
- 103 **Anthony Savari Raj**
Ecosophical Justice: Some Pathways
- 115 **Gianni Vacchelli**
Poesia sapienziale e iniziatica in Mario Luzi

Contributi / Contributions

- *Epistemologia / Epistemology*

- 127 **Paolo Calabrò**
Ragione e sentimento. Raimon Panikkar e la tecnologia.
- 139 **Carlo Maria Cirino**
La realtà come universo vivente: considerazioni attorno al dialogo tra Raimon Panikkar e Hans-Peter Dürr
- *Estetica / Aesthetic*
- 145 **Marcello Ghilardi**
La meditazione tra Oriente e Occidente
- *Religione / Religion*
- 153 **Leonardo Castelli, Manuela Bernardi**
La meditazione taoista
- 157 **Luciano Mazzoni Benoni**
Teilhard e Panikkar: attori del cambiamento
- 163 **Gabriele Piana**
Malattia e guarigione
- 169 **Juan Daniel Escobar Soriano**
El concepto de tiempo en el pensamiento de Raimon Panikkar. Relevancia para su propuesta acerca de la religión y las religiones
- 177 **Paolo Trianni**
Henri Le Saux: interprete cristiano dello Yoga
- *Letteratura / Literature*
- 183 **Maria Ester Mastrogiovanni**
La Terra brucia

Eventi / Events

- 191 **Nello spirito di Assisi : Raimon Panikkar**
Uomo di Dio, di pace e di dialogo, 4 - 6 Novembre, 2011
- 199 **International Conference on Religion and Culture:**
A Multi-cultural Discussion, Goa, 26 - 29 November, 2011
- 203 **Recensioni / Reviews**

Editoriale

Diamo il benvenuto ai tutti i lettori informandoli che dal primo numero del 2012 la nostra Rivista (Cirpit Review) si presenta in nuova veste editoriale, in quanto edita in collaborazione con l'Editrice Mimesis e parte di un progetto che riguarderà anche una Collana internazionale di studi dedicati a Raimon Panikkar (*Triquetra, Raimon Panikkar's IntraNet*). Le due iniziative internazionali, saranno curate dai Comitati Scientifici di riferimento ed avranno valore scientifico e concorsuale.

La Rivista sarà distribuita e diffusa internazionalmente nel doppio formato cartaceo e digitale attraverso Google.books e Mimesis.Bookstore. Sul nostro sito sarà visibile la versione parziale.

La Cirpit Review manterrà la configurazione multilingue secondo il principio di pari dignità delle culture e conterà di un Numero Annuale (Marzo) e di un Supplemento (Ottobre). Riguardo quest'ultimo saremo lieti di offrire tale spazio editoriale ai Membri della nostra Associazione e dei Comitati Scientifici, destinandolo, qualora occorra, a loro eventuali Atti di Conferenze, Seminari, Simposi e del Cirpit stesso.

Ci auguriamo pertanto che tutti i soci, i collaboratori e gli amici partecipino attivamente a questo progetto inviando alla redazione articoli, saggi, contributi e recensioni.

Fermo restando i due capisaldi del ns. Statuto che prevedono il fondo beneficiario annuale a favore di iniziative di solidarietà per l'infanzia nel mondo e l'iniziale borsa di studio che abbiamo preferito trasformare nella nuova e più ampia offerta editoriale, ci auguriamo che questo nostro sforzo rivolto in particolare ai giovani, possa favorire maggiormente gli studi dedicati a Raimon Panikkar ed all'intercultura e contemporaneamente essere d'aiuto e stimolo per tutti noi.

Il Cirpit ricorda inoltre a tutti i Membri dei Comitati e ai Soci che il progetto può essere eventualmente esteso ed ampliato rimanendo aperto a ulteriori possibili nuove collaborazioni .

Cogliamo inoltre questa occasione per ringraziare tutti coloro che partecipano alla Rivista e al Comitato Scientifico, alla Responsabile Editoriale Anna M. Natalini insieme alla Redazione e al Caporedattore Paolo Calabrò. Ringraziamo in particolare le Edizioni Mimesis nelle persone di Pierre Della Vigna e Roberto Revello per la loro disponibilità e competenza e per aver accolto e reso possibile questo nostro progetto.

M. Roberta Cappellini

Editorial

We welcome all readers, informing them that our Cirpit Review (CR) is in a new edition from its first issue of 2012. It will be published in collaboration with Mimesis, being part of a project that will also cover a Series of books dedicated to Raimon Panikkar (Triquetra Raimon Panikkar's IntraNet). The two international initiatives will be edited by two Advisory Boards .

Our Cirpit Review will be distributed internationally both in print and digital format through Google.books and Mimesis bookshop and will appear on our website in a partial version.

The Review (CR) will keep its multilingual configuration, according to the principle of equal dignity of cultures and languages and will consist of an Annual Issue (in March) and a Supplement (October). Regarding the latter we are pleased to offer this editorial space to the Members of our Association and of our Editorial Boards, allocating it to the Proceedings of their Conferences, Seminars, Symposiums and to CIRPIT's itself.

We hope that all members and scholars will participate actively in our project by sending us their writings, articles, essays, reviews and contributions.

In consideration of the two principal landmarks of our Statute concerning the annual children's benefit fund and the initial scholarship just turned into a new and larger publishing offer, we hope that our effort, aimed particularly at young scholars, will encourage more studies devoted to interculture and to Raimon Panikkar, being at the same time of help and encouragement for all of us.

Our Cirpit-Mimesis project will of course remain open to be eventually extended to any further new partnerships .

We would also take this occasion to thank all the collaborators of the Review (CR) and the Editorial Board, along the Editorial Coordinator Anna M. Natalini and the Chief Editor Paolo Calabrò. We want to thank especially Mimesis Editions, in particular Pierre Della Vigna and Roberto Revello for their willingness and expertise and for accepting our project and making it possible.

M. Roberta Cappellini

Editoriale

di Giuseppe Cognetti

Questo numero della Cirpit Review, che inaugura un nuovo “tempo” della rivista, ospita un insieme di saggi e di contributi variamente ispirati al pensiero di R.Panikkar, certamente uno dei protagonisti, assieme a F.Jullien, R.Fornet-Betancourt, F.M.Wimmer ed altri, di quella svolta o “trasformazione interculturale” della filosofia (e della teologia) attualmente decisiva per il contributo che può dare al cammino verso l'equilibrio culturale, e non solo, dell'umanità.

Betancourt è convinto che oggi sia più che mai politicamente urgente, proprio per contribuire anche sul piano del pensiero a indebolire l'asimmetria del potere dominante nel mondo, cominciare a ricostruire per es. la storia della filosofia non tenendo più come unico filo conduttore lo sviluppo espansivo del logos occidentale, ma le differenti tradizioni di azione e di pensiero dell'umanità, e rinunciare alla prepotenza monistica dell'unica e universale storia della filosofia.

Nonostante la sordità, l'indifferenza e la chiusura di molti intellettuali (quando non si tratti di pura e semplice ignoranza) e di gran parte dell'ambiente accademico, soprattutto in Italia, che anche negli studi interculturali, con l'eccezione del lavoro pionieristico di G.G.Pasqualotto e di pochi altri, è ancora purtroppo un fanalino di coda, è fondamentale gettare dei semi in vista non soltanto di una diversa ricostruzione del passato (saremo mai in grado di riconoscere, con l'illustre S.Radhkrishnan, che accanto a Isaia e Paolo, Socrate e Cicerone hanno “partecipato all'avventura dei secoli”, aprendo prospettive forse anche più vaste e profonde,”i profeti dell'Egitto, i saggi della Cina e i veggenti dell'India”, e che la Bibbia e la cultura greco-romana sono soltanto un piccolo tassello del mosaico?), ma soprattutto di una riorganizzazione del presente, filosofico e non, in termini di una convivenza pluralistica di visioni, prospettive e punti di vista anche irriducibilmente diversi.

Il problema è trovare delle strade percorribili per contribuire a por fine alla secolare vicenda storica dell'egemonia “civilizzatrice” dell'Occidente, che oggi chiamiamo globalizzazione e che (col suo perdurante mito del progresso, cioè del suo modello neoliberale di sviluppo, con la sua politica della ricerca etc.) è la negazione stessa della teoria e della pratica interculturale. Quest'ultima, sottolinea ancora Betancourt, nelle condizioni dominanti, è una richiesta gioiosamente sovversiva, ed è con questo stato d'animo, che non ha nulla della furia distruttiva di chi è “contro”, che accennerò ad un “filo conduttore” degli interventi qui raccolti.

Simbolo, dialogo, tempiternità, cristianità, ecosofia sono parole chiave (che qui vengono esaminate, con differenti approcci, per i nuovi orizzonti di senso che aprono) di un pensiero accogliente, relazionale, che ha fatto della nozione di pluralismo, e cioè della piena accettazione dell'esistenza di ottiche irriducibili e incompatibili, ma tutte legittime, il centro di gravità di uno sforzo teoretico mirante ad abbandonare, con la decisiva ripresa e attualizzazione dell'intuizione advaita (o trinitaria o "cosmoteandrica"), il paradigma dell'intima corrispondenza del pensiero con l'essere (dove la possibilità stessa della tecnica, nella "critica" della quale, come mostra un contributo, il filosofo ha espresso negli anni differenti opinioni) che apre l'avventura filosofica occidentale.

Il pluralismo è radicato nella natura più profonda delle cose, questa è la tesi di Panikkar: oltre ogni monismo assolutistico e ogni pensiero dialettico, essa coincide con una visione complessa che rifugge da qualsiasi *reductio in primam figuram* ma anche da qualsiasi forzata *Aufhebung* di hegeliana memoria.

Si tratta di riconoscere il carattere "ontologico", costitutivo della polarità, proprio quando ci si trova in presenza di un conflitto insolubile di valori essenziali (cfr. per es. il mito greco di Antigone), accettando la compresenza di prospettive e valori diversi e anche opposti (che appaiono contraddittori alla nostra mente logica ma non sono tali nella "realtà") senza tentarne alcuna sintesi. Occorre allora lasciar essere, per entrare in una "sapienza dell'amore" che trova nel *symbolon* unificante, non tanto nel concetto, la sua strada maestra (cfr. il suggestivo contributo sulla "poesia sapienziale" di M. Luzi e la forza trasformativa della parola poetica) e ascoltare le innumerevoli voci e toni e accenti con cui l'Essere ci interpella: la realtà come tale è pluralistica, e l'incommensurabilità di visioni del mondo, miti, convinzioni e comportamenti è irriducibile e si può solo entrare in dialogo (e qui l'apporto della psicologia del profondo, dialogo ormai secolare con l'"Inconscio", è fondamentale, così come è necessario prendere coraggiosamente atto degli scenari aperti dalla ricerca scientifica: cfr. la figura di Teilhard de Chardin, insieme teologo e scienziato, in un contributo raffrontato a Panikkar, e il dialogo su scienza e religione con H.P. Dürr, commentato in un altro intervento) affinché la tensione, la polarità, non si trasformi in conflitto devastante.

Si tratta insomma di chiudere definitivamente col sogno razionalistico moderno, oggi variamente ripreso, ennesima replica del tentativo "satanico", che Dio nel Vecchio Testamento vanifica disperdendo gli uomini su tutta la terra, di costruire la torre di Babele, quello di un unico sistema "scientifico", di un unico linguaggio rigoroso, capace di spazzar via la divergenza delle opinioni, delle interpretazioni, delle credenze e la pluralità di approcci alla realtà.

L'uomo è irriducibile ad un'unità pensata dogmaticamente come uniformità di pensiero, credenze, comportamenti, e questa è la premessa del dialogo dialogico interculturale e interreligioso (cfr. il saggio su H.Le Saux, Abhishiktananda, monaco benedettino affascinato dalla spiritualità hindu e consapevole della necessità di superare le identità religiose rigide e arroganti dei monoteismi, il breve contributo sulla meditazione taoista, le considerazioni sull'esicasmò nel contributo dedicato al tema della cristianità), alimentato da una interrogazione nuova, che integra e trasforma le due tradizionali domande sull'uomo, quella occidentale, oggettivante, che cos'è l'uomo, e quella orientale, soggettivistica, chi sono io, nell'intersoggettiva ed esperienziale chi sei tu?

Concludiamo questa presentazione con l'auspicio che la seminazione del pensiero e della prassi di R.Panikkar possa aiutare a fermare il “grande saccheggio”, come l'ha recentemente chiamato P.Bevilacqua, prodotto dall'attuale delirio tecnologico ed economicistico, e ad evitare che, parafrasando il titolo di un altro intervento qui contenuto, la “terra bruci” per sempre.

Editorial

by Giuseppe Cognetti

This first issue 2012 of Cirpit Review, which inaugurates the new edition by Cirpit-Mimesis Press, hosts a collection of essays and contributions variously inspired by the thought of R.Panikkar. He's certainly one of the protagonists, along with F.Jullien, R.Fornet-Betancourt, F.M.Wimmer and others, of that turning point or "crosscultural transformation" of philosophy (and theology) which will be a decisive contribution for the new cultural equilibrium of humanity, and not only this.

Bétancourt believes that today it is more politically urgent than ever, to help the asymmetry of the worldly dominant power to weaken, even at the level of thought, so as to start rebuilding for example the history of philosophy referring not only to the usual guidelines of the Western logos with its expansive development, but considering the different traditions of thought and action of mankind as well, giving up our monistic arrogance of a unique and universal history of philosophy.

Despite the deafness, indifference and closure of many intellectuals (when it is not just mere ignorance) and most of academia, especially in Italy, where the intercultural studies, with the exception of the pioneering work of G.Pasqualotto and a few others, are still an exception, it is fundamental to plant the seeds in view not only of a different reconstruction of the past (will we ever be able to recognize, together with the illustrious S.Radhakrishnan, that not only Isaiah and Paul, Socrates and Cicero, but also "the prophets of Egypt, the sages of China and the seers of India have participated in the adventure of the ages", opening up prospects, maybe even broader and deeper? And that the Bible and the Greek-Roman culture are only two small pieces of the puzzle?) but also in view of a reorganization of our present, (philosophical or not), in terms of a pluralistic coexistence of irreducibly different visions, perspectives and points of view.

The problem is to find possible ways of helping to put an end to the secular historical event of the West "civilizing" hegemony, that we now call globalization (with its enduring myth of progress, its neoliberal model of development, its research policy etc..) because this is the very negation of the crosscultural theory and practice. Further, as underlined by Betancourt, this is a gleefully subversive request in our actual prevailing conditions and with this particular mood, which has nothing to do with the destructive fury of those who are "against", I shall refer to a "common thread" of the works collected here.

Symbol, dialogue, tempiternity, Christiania, ecosophy are keywords (which will be examined here, through different approaches, opening new horizons of meanings) of a welcoming and relational thinking that has made of the concept of pluralism, (namely the full acceptance of the existence of irreducible and incompatible but equally legitimate visions), the center of gravity of a theoretical effort aiming to leave the paradigm of the close correspondence of thought and being, by reactualizing the advaita intuition (trinitarian or "cosmotheandric"), able to open a new Western philosophical adventure (hence the very possibility of the technique, which the philosopher has deeply criticized expressing different opinions over the years, as shown in a contribution)

Pluralism is rooted in the deepest nature of things, this is the thesis of Panikkar that coincides with a complex vision beyond any absolutistic monism or dialectical thinking, defying all reductio in primam figuram and any forced Hegelian Aufhebung as well.

It is important to recognize the "ontological" character constituting the polarity, just when you are in the presence of an insoluble conflict of core values (see i.e. the Greek myth of Antigone), accepting the coexistence of different values and perspectives, even when opposed (those appear contradictory to our logical mind, even if they are not in "reality"), without attempting any synthesis. We should then let it be, to enter the "wisdom of love" through symbolon (not so much through the concept) and its unifying way, (in this regard see the impressive contribution about the "poetic wisdom" of M.Luzi and the transformative force of his words of poetry) and listen to many voices and tones and accents evoked by the Being upon us:

Reality is pluralistic in itself, being the incommensurability of the world views, myths, beliefs and behaviors irreducible. One can only enter into dialogue (and here is the essential contribution by depth psychology, in its secular dialogue with our "Unconscious", as it is necessary considering the perspectives opened by the scientific research: see for example the figure of Teilhard de Chardin, theologian and scientist compared to Panikkar, and the dialogue on science and religion with H.P.Dürr, commented on in another contribution) so that the tension, the polarity, cannot turn into a devastating conflict.

In short, we should finally be able to close with the modern rationalistic dream, now variously interpreted, but in fact another replication of the "satanic" attempt of the biblical building of the mythical Babel tower which God destroys, scattering men across the land. This is emblematic of our modern attempt of a unique scientific "system" or of a unique rigorous language, capable of sweeping away the divergence of opinions, interpretations, beliefs and different approaches to reality.

Man cannot be reduced to a unit designed as a dogmatic uniformity of thought, beliefs, behaviors: this is the premise of the intercultural and interreligious dialogue (see i.e. the essay on H.Le Saux, Abhishiktananda, the Benedictine monk fascinated by the Hindu spirituality and conscious of the need to overcome the rigid and arrogant religious identities of monotheism. Or the short contribution on Taoist meditation, as well as the one about Esychasm compared to Panikkar's idea of Christiania). This dialogue is powered by a new question, which integrates the two traditional queries about man: the western one, objectifying: "what is man?", and the east one, subjectivising:

"who am I?", transforming them into the experiential and inter-subjective question: "who are you?"

We conclude this presentation with the hope that the sowing of R.Panikkar's thought and practice can help stop the "great pillage", as P.Bevilacqua has recently called the present technologic and economic delirium, and thus avoid that, to paraphrase the title of another contribution contained herein, our "land burns" forever.

Presentazione

Con il primo numero 2012 la Cirpit Review esce in una nuova veste editoriale in collaborazione con l'Editore Mimesis, con l'intento di tenere insieme gli sforzi e i risultati dei tanti studiosi che nutrono il loro pensiero alla fonte della filosofia di Raimon Panikkar, in Italia e nel mondo.

Questo Bollettino annuale, alla cui uscita primaverile si accompagna un Supplemento autunnale, prosegue e in certo modo inizia nuovamente l'esperienza della precedente rivista (scaricabile gratuitamente dal sito del Cirpit: www.cirpit.raimonpanikkar.it), a cominciare dalla struttura.

La nuova CR raccoglie articoli (scritti a tema libero caratterizzati dall'ampiezza della riflessione), contributi (meno estesi e centrati sulle tematiche che in precedenza caratterizzavano le rubriche: interculturalità, estetica, ecc.), eventi (resoconto di quei momenti di incontro che hanno dato vita a una riflessione particolarmente intensa per lo spessore teoretico) e, infine, recensioni.

Nello stesso spirito del sito CIRPIT la CR si presenta in versione multilingue, dove ciascun autore può esprimersi e venir letto secondo la propria lingua e il proprio stile. L'iniziativa nasce con l'intento di diventare un punto di riferimento per quanti hanno amato il filosofo di Tavertet e continuano ad avere a cuore la sua ispirazione. Ambizione che richiede un lavoro di necessità metodico e professionale anche quando è volontario, per il quale ritengo giusto ringraziare le tante persone che hanno inteso parteciparvi: in primo luogo la Presidente, Maria Roberta Cappellini e il vicepresidente, Giuseppe Cognetti, anime e sostegno del Centro; la Responsabile Editoriale, Anna Maria Natalini e la Segretaria Organizzativa, Patrizia Morganti; tutti gli autori e i collaboratori di questo numero. Infine ringrazio tutti i lettori e gli amici che con il loro contributo intellettuale, materiale ed economico, fanno sì che il Centro possa continuare a portare avanti le proprie attività.

Un'ultima considerazione: la nuova CR ha un prezzo di copertina. È il prezzo che il CIRPIT, a sua volta, paga per poter "mettersi" su carta; ma la rivista è anche acquistabile a un prezzo inferiore in formato digitale (presso www.google.books e Mimesis bookstore).

Speriamo di stimolare un dibattito sui temi cari a Panikkar (il dialogo, il pluralismo, la cristianità) che possa dimostrare quanto l'urgenza e l'importanza del filosofare oggi siano inversamente proporzionali a quelle del "fare filosofia". C'è bisogno di una riflessione comune che ci metta in grado di

trasformare questo mondo, non tanto perché “un altro mondo è possibile”, ma innanzitutto perché è questo mondo che, così com’è, è impossibile. Questo tempo ha bisogno di filosofi che sappiano esserne all’altezza. Panikkar lo è stato.

Paolo Calabrò

Presentation

The first issue 2012 of the Cirpit Review is published in a new edition in collaboration with Mimesis, with the purpose of holding together the efforts and achievements of the many scholars interested in Raimon Panikkar's philosophy, in Italy and worldwide.

This annual magazine (CR), which will be issued in spring and will be accompanied by a Supplement (CRS) in autumn, continues and somehow starts again the experience of the previous CR (free and downloadable from CIRPIT website: www.cirpit.org), since its editorial structure.

The new CR collects: articles (written on any subject and characterized by the wideness of horizons), contributions (less extensive and focused on specific topics characterizing its columns: interculturality, aesthetics, religion, art etc.), Events (reports of meetings that have created a particularly intense reflection for the theoretical contents) and, finally, Reviews of recent publications.

In the same spirit of the CIRPIT website, the CR is presented in a multilingual version, so that the authors can express themselves and be read according to their languages and styles. Our editorial initiative was created with the intention to become a reference point for those who loved Panikkar's philosophy and continue to be inspired by his guidelines.

This editorial project requires a methodical and professional work even when it is voluntary; for this reason I just want to thank the many people involved in its implementation: first, the President, Maria Roberta Cappellini and Vice President, Giuseppe Cognetti, who represent the soul and support of the Centre, the Editorial Coordinator, Anna Maria Natalini and the Organizing Secretary, Patrizia Morganti, and all the authors, collaborators and editorial assistants of this issue. Finally I want to thank all the readers and friends who, through their intellectual, material and economic contributions, allow the Centre to continue pursuing its activities.

Furthermore the new CR has a cover price. It is the price that CIRPIT, in turn, pays to "get" it on paper; on the other hand, the Review can be also bought at a lower price in digital format (www.google.books. and www.Mimesisbookstore).

Finally we hope to stimulate a debate on the topics dear to Panikkar (dialogue, pluralism, Christiania), which can demonstrate the urgency and

importance of "doing philosophy" today, which is inversely proportional to current philosophy. We need a common reflection that enables us to transform this world, not because "another world is possible", but above all because this world, as it is, it's impossible. Our times demand philosophers who can live up to it. Panikkar was.

Paolo Calabrò

We're opening our Publication as usual, with a poem dedicated to Raimon Panikkar. In this case it is a special poem, a sort of manifesto we would like to share. Its contents remind us of Panikkar's sacred cosmotheandric vision of life and ecological commitment.

A Declaration of Interdependence

By Scott Eastham (1987)

We the free beings of biosphere Earth,
in order simply to survive, do hereby
affirm, ordain, and declare our total
and constitutive interdependence-
with one another, with all creatures
of the air, the waters, and the earth,
and with the mystery of Life itself.
Thus do we consecrate ourselves
to the service of Life,
and to one another.

By this declaration we do also sever all bonds,
whether legal, political, financial, or psychological,
which may yet bind us to mechanisms of planetary suicide.

There can be no lesser commitment. Only this immediate
and unconditional repudiation of the forces which presently
imperil the whole Earth can possibly forestall annihilation.
Recognizing and embracing our complete interdependence,
we hereby and for all time formally declare:

There is no place among us for instruments of genocide.
Be they nuclear, chemical, or biological, they are anathema.
Henceforward, the design, production, possession, and/or
deployment of any such instruments will be considered

crimes against humankind and against Life itself,
punishable by excommunication from humane society.
Use of such terrible weapons ineluctably exacts
its own terrible retribution.

Having no other home than this Earth, we cannot
and will not escape a shared destiny: Life, or death.
Having no other sane recourse, we choose Life.
Having no other allegiance than to the sublime
mystery of Life, we hold the following truths
to be obvious and inviolate:

Life is the supreme value.
Interdependence is the rule of Life.
Love is the heart of this law.

Therefore,
be it resolved
by the free beings
of this biosphere Earth, that:

This day we declare ourselves
to be utterly, always, and only in the hands of one another
—for better or for worse
in the hands of one another
—for better or for worse.

Le pagine di Raimon Panikkar / Pages by Raimon Panikkar

Queste pagine dedicate a Raimon Panikkar, contengono alcuni brani tratti dalle sue opere, sul tema del Silenzio.

These pages dedicated to Raimon Panikkar include some excerpts about the theme of Silence, drawn from some of his works.

da: Raimon Panikkar, *L'esperienza di Dio*,
Queriniana, Brescia 1998 (pp. 10-11; 19; 22; 38; 47)

«Ogni disciplina parte da alcuni presupposti epistemologici che le consentono di avvicinarsi al proprio ambito. Come per scoprire un elettrone si ha bisogno di laboratori sofisticati e di matematiche complesse, così il metodo pertinente per parlare di Dio esige la purezza di un cuore che sa ascoltare la voce della trascendenza (divina) nell'immanenza (umana). Senza purezza di cuore non solo non è possibile "vedere" Dio, ma è altresì impossibile scorgere di che cosa si stia trattando. Senza il silenzio dell'intelletto e della volontà, senza il silenzio dei sensi, senza ciò che taluni chiamano "terzo occhio" - del quale parlano non solo i tibetani ma pure i Vittorini - non è possibile accostarsi all'ambito in cui la parola "Dio" possa avere un senso»

«Il silenzio è la sorgente di qualunque parola autentica. Dal silenzio primordiale è scaturito il *logos*, ha scritto Sant'Ireneo. Il silenzio è il crocevia tra il tempo e l'eternità».

«Il silenzio della Vita non è una vita di silenzio, la vita silenziosa dei monaci, quella dell'eremo. La vita di silenzio è importante e necessaria per raggiungere i nostri obiettivi, per progettare le nostre azioni, per alimentare le nostre relazioni ecc., ma non è il silenzio della Vita. Il silenzio della Vita è l'arte di far tacere le attività della vita per giungere all'esperienza pura della Vita. Spesso identifichiamo la vita con le attività della vita e identifichiamo il nostro essere con i nostri pensieri, sentimenti, desideri, volontà, con tutto ciò che facciamo e abbiamo. Strumentalizziamo la nostra vita dimenticando che essa è per se stessa un fine. Immersi, affaccendati nelle attività della vita, perdiamo la capacità di ascoltare e ci estraniamo dalla nostra stessa origine: il Silenzio, il Non-essere, Dio».

«Tutto ciò che si può dire con rigorosa razionalità dell'esperienza di Dio è idolatria. Vi è qualcosa di blasfemo in ogni teodicea e in ogni apologetica. Voler giustificare Dio, provarlo e persino difenderlo, significa porre noi come fondamento stesso di Dio, trasformare l'ontologia in epistemologia, e quest'ultima in una logica che sta al di sopra di ciò che è divino e umano».

«È noto a coloro che non lo conoscono e ignoto a coloro che lo conoscono» (Kena Upanishad II, 3), che si potrebbe tradurre citando quasi letteralmente Gregorio di Nissa: “coloro che (credono che) conoscono Dio non lo conoscono, e coloro che non lo conoscono lo conoscono”. Ricordiamo anche quel *koan* di Cristo sulla preghiera del pubblicano e del fariseo. Chi crede di essere giusto non è perdonato, chi si ritiene peccatore ottiene il perdono (Lc 18,9 ss.). La frase della *Kena*, suffragata dalla *Gita* e da molti altri testi di diverse tradizioni, ci dà ancora la possibilità di una postilla: noi che siamo tanto sapienti, che sappiamo di non conoscerlo, siamo doppiamente infelici; infatti coloro che non lo conoscono, lo conoscono e coloro che lo conoscono credono di conoscerlo, anche se non lo conoscono e, pertanto, stanno tranquilli. Ma noi, gli intellettuali, che sappiamo di non conoscerlo, noi non abbiamo chi ci salvi. C'è bisogno di una nuova innocenza».

(pagina a cura di Paolo Calabrò)

de: Raimon Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 2000;

El silencio del Dios. Prolegomena (279-281)

«Tradicionalmente, Dios es silencioso, porque es un Dios abscondito (Is 45, 15), que gusta rodearse de tinieblas (1 Re 8,15; Sal 18,12). El silencio no hace más que subrayar la principal característica de Dios: su misterio. Un Dios que no fuera “misterioso” dejaría *ipso facto* de ser Dios, sería una afirmación filosófica, una meta para el pensamiento y a lo sumo una Causa Primera, pero no un verdadero Dios... Aquellos que lo han “comprendido” han reconocido que sólo el silencio puede describirlo (Sankara, BSBh III, 2, 17). Dios no se deja expresar. Solamente el silencio es la alabanza que le conviene (Sal 61,2). En todo caso, el intelecto tiene que callar frente al “Misterio” divino y honrarlo en silencio, ya que cualquier expresión que la mente humana pueda excogitar es inadecuada para expresarlo.

Uno de los más importantes himnos del *Rig Veda*, el *Nasadiya Sukta*, empieza diciendo: “En el principio no había Ser ni No-Ser” (RV X, 129, 1A)... El silencio ni tiene ser ni no-ser (KenU I, 3). Fue este silencio el que prorrumpió en Palabra: “En el principio era solamente Prajapati; su palabra era con él. Prajapati se puso a contemplar: quiero proferir esta Palabra y producirá todo esto (el mundo). Entonces profirió la Palabra y esta produjo todo esto” (PVB XX 14, 2) [...]

La teología cristiana, aunque con otros términos, llega a unas conclusiones análogas... Cristo es el Logos surgido del Silencio (Ignacio de Antioquía, *Epistula ad Magnesios* VIII, 8,2)... El Padre es Silencio por excelencia. Nadie lo ha visto jamás (Jn 6,46; 14, 8ss). Y su Palabra ya no es el Padre, sino el Logos, el Verbo. El mismo Logos en el seno de la Divinidad es silente: “... el Verbo que está en el silencio del intelecto paterno, que es Verbo sin palabra, o mejor dicho, más allá de toda palabra” (Eckart, *Expositio Libri Genesi* I, 6). [...]

«Muy otro es el sentimiento del hombre moderno ante el silencio. Un Dios que es silencioso por ser misterioso ya no le “habla”. Desde que el hombre moderno, a consecuencia de la actitud científica predominante, ya sólo acepta como verdadero lo que puede verificar racionalmente, la palabra “misterio” ha sido virtualmente desterrada de su mundo. Pero, en realidad, sigue aterrado por el Misterio y trata de controlarlo... Así, se empeña en explicar racionalmente el silencio de Dios, reduciéndolo a la constatación tranquilizadora de que ya no hay nada que pueda sorprenderle con una palabra inaudita y desconocida [...]

«Y sin embargo, a pesar de las explicaciones y justificaciones destinadas a eliminar el temor que el silencio del Dios abscondito le infunde, el hombre moderno no ha logrado alejar el efecto psicológico negativo del silencio. El silencio le envuelve y aterroriza más que nunca. Ahora que ya ha expulsado de sí mismo la figura del Dios misterioso que le atemorizaba con su silencio insondable, el hombre moderno se ve rodeado de un silencio absoluto que está más allá de toda posibilidad de rescate. Es el silencio mucho más temible que la ausencia. Al no estar en sintonía con el Silente, el hombre moderno se siente oprimido por el silencio del mundo, torturado por su propio silencio, que ya no es capaz de soportar, y desorientado por el silencio de la sociedad. El silencio de los espacios infinitos le aterra.

«La *sigefobia*, el miedo al silencio, es una de las enfermedades del hombre moderno. El silencio le aterra, no ya por temor a un Dios silente que puede castigarlo, sino porque este silencio le revela la ausencia de Dios».

(Editado por Victorino Pérez Prieto)

from: Raimon Panikkar, *The Rhythm of Being*, Orbis Books Maryknoll, N.Y., 2010
 VII The Divine Dimension - A. Silence (333-34)

Silence does not speak. If anything, it allows us to listen- if our heart is pure. Silence does not think. It may facilitate thinking, if other conditions are met. Silence is prior to language. It is from silence that language emerges, as Saint Irenaeus affirmed when writing on the Trinity (*De Trinitate*). This sentence has been repeated time and again (because it springs from the same intuition) from Proclus up to Heidegger, who sounds as if he were echoing the oriental classics: “the essence of language has its origin in silence.”

Silence is a symbol for the divine dimension. It is void of sound, empty of content, absent of Being. It is a symbol, not a concept. It symbolizes the Origin, the Beginning, Emptiness, the Abyss, the *Ungrund*, the Father, *fons et origo totius Trinitatis* as ancient Councils loved to repeat. In addition, silence cannot be experienced. It may be compared to the awareness of absence, which is only the concomitant consciousness of a remembered presence, or of an expected manifestation.

In sum, the experience of the Divine is not the experience of an object, of something separate, or “other.” It may be an experience of a positive “absence,” of an “other dimension” that gives shape and reality to the empirical and intelligible dimensions, but it is not the experience of an “absolute” other. The experience of the Divine is an experience not of an isolated aspect but of the entire reality in one of its dimensions – an experience that is aware of a glimmering, more or less intense, that shines through the empirical and the noetical. It may be brought together with the experience of *ākāśa*, that “space” which makes everything possible and, as I said earlier, bestows (gift, grace, creation. . .) reality on the other two constituents of the real.

The silence of the mind is obviously not the thought of thoughtlessness, nor is it the repression of thought. *Samadhi*, *satori*, illumination, awakening, *ekstasis*, thoughtless meditation, and so on are all words pointing to that experience, but that experience is not reserved to the highest peaks of “mystical” people.

This experience is the authentic human experience. Man reaches his complete identity when he discovers himself as an icon of the whole reality – an image of the entire humanity, a *microcosmos* and a *microtheos*. This is the experience of being the *puruṣa*. This is self-knowledge, knowledge of the Self - and not self - identity of a rational animal. This is a most

traditional idea in both East and West: to know oneself is to know God (and all things); to know the self is to realize the *tat tvam asi* (that thou art).

The “silence of the mind” in this context is a subjective genitive. It does not mean a silent mind, a mind that keeps silence. The silence of the mind, which discovers the divine dimension in all things, is a mind that is itself silence; that is to say, it is absent in the experience of the Divine. The mind is not there; only pure awareness is present. Mind is an ambiguous word; here it stands for rational comprehension and not for the simple intellectual apprehension of pure awareness. I have been saying time and again that the experience of the Divine is beyond conceptual knowledge.

The silence of the mind in this sense is the absence of the mind which has drawn into itself, as it were, and has made a place for a pure awareness that does not judge and is simply aware of the things or the events in their “naked” fact of being here. God lets the sun rise on the evil and the good alike and the rain fall on the just and unjust as well, to borrow a christian expression. This is the innocent sight, and it is written that the pure of heart shall see God.

(page edited by Roberta Cappellini)

We thank Professor Paul F. Knitter who has kindly accepted the invitation to participate in our Review with an excerpt about “the Sacrament of Silence”, from his book : “Without Buddha I could not be a Christian”, Oneworld Oxford 2009, (repr. 2010, 2011), 154-6

Using a Buddhist bucket in a Christian well

I’m talking about practices that will help us Christians draw on the mystical contents of our faith. Buddhism can help Christians to be *mystical* Christians. It can help us respond to the need that we identified in Chapter 2 and that Karl Rahner summarized when he declared that for Christianity to survive into our contemporary age it will have to reappropriate its mystical depths.

To pick up the analogy used earlier in this chapter, Buddhism offers Christians a bucket that can draw up the mystical depths of the Christian well. It provides a help, for some a decisive help, to realize and enter into the non-dualistic, or unitive, heart of Christian experience – a way to be one with the Father, to live Christ’s life, to be not just a container of the Spirit but an embodiment and expression of the Spirit, to live by and with and in the Spirit, to live and move and have our being in God. [...]

For Christians it’s identification with the Christ-Spirit. For Buddhists, it’s realizing their Buddha-nature. And yet, both of these very different experiences have something in common: they are *unitive, non-dualistic, mystical* experiences in which we find that our own identity is somehow joined with that which is both more than, and at the same time one with, our identity.

This is what the Buddhist practices are so good at – achieving such unitive experiences in which the self is so transformed that it finds itself through losing itself. And that’s where I believe Christians can learn a lot from Buddhists. [...]

What I’m doing is, rather, an example of the giving and taking between religions that we call dialogue. Raimon Panikkar describes it as the “mutual fructification” that can and must take place between the religions. We all have a lot of different things to learn from each other. Maybe some day a Buddhist will write a book with the title *Without Christ I Could not be a Buddhist!*

So let me now try to describe some of the ways in which I have added – I trust I can say integrated – Buddhist recipes into my Christian practice: how Buddhism has enabled me to understand and daily receive the Christian Sacrament of Silence.

Receiving Christ in the Holy Communion of silence

If for St. Paul and for Christians through the centuries to be a Christian means “to be in Christ Jesus”, if the substance and decisive meaning of the resurrection is, as we tried to say in Chapter 5, that the Christ-Spirit that animated Jesus continues to live on in, and animate and direct, those who call themselves followers of Jesus, then the heart and the ongoing heartbeat of Christianity is a mystical union with the Christ-Spirit. This is what the Sacrament of the Eucharist or Lord’s Supper intends to keep alive. As we Christians bless and consume the bread and wine, our bodies take in and become his body; he lives in us and we in him. That’s why the Lord’s Supper is a Sacrament that all Christians – Protestant, Orthodox, Catholic – regard as essential to the ongoing life of the community.

I believe that what I am calling the Sacrament of Silence is, for a growing number of Christians, just as essential. For the mystical experience that the Sacrament of the Eucharist seeks to bring about through words and symbols, the Sacrament of Silence seeks to bring about without thoughts or things. The two sacraments, I can say from my own experience, need each other.

Meditation, understood and practiced with help from Buddhism, is a much-needed way for Christians to get beyond the words and conceptual coatings that so often obscure the Mystery at the heart of Christianity – the Christ-Spirit breathing in the community. In meditation, without using words or concrete images, we simply sit with this Spirit. Silence is a means of recognizing it, letting it be, opening oneself to it. I am communing by simply being. The silence enables my being, which is a “being in Christ”, to express itself, to make itself felt. It’s not only that I become aware of the Christ-Spirit in me; I find myself to be the awareness of the Christ-Spirit. I’m not doing the living: as Paul put it, Christ is. [...]

Henri Le Saux

Xavier Accart

Rédacteur en chef de mensuel "Prier"

Pour évoquer les grands aspects de l'oeuvre d'Henri Le Saux (1910-1973), un moine bénédictin français, avec qui Raimon Panikkar pérégrina dans l'Himalaya, je vous propose le récit en quatre temps de ma rencontre graduelle de la personne et l'œuvre d'Henri Le Saux.

Le Graal et la soif de Dieu

Ma découverte de Le Saux s'est faite par là où tout a fini pour lui: le symbole du Graal. Il lui est venu à l'esprit pour décrire l'expérience qui a accompagné l'infarctus qui devait l'emporter peu de mois après :

“J’ai rencontré le Graal. Il est Soi que l’on cherche à travers tout. Il est ici tout près, il n’y a qu’à ouvrir les yeux. Le grand Purusha couleur de soleil, d’au-delà de la Ténèbres. Quiconque le connaît va au-delà de la mort. Il n’y a pas d’autre chemin que celui-là”.

Lorsque j'ai entendu cette phrase c'était probablement en 1991 ou 1992, je faisais un mémoire dans un Institut d'Etudes Politiques autour de la souveraineté dans "Le conte du Graal" de Chrétien de Troyes. Le choix répondait pour moi à un profond appel de l'âme. Les années d'aumônerie m'avaient beaucoup déçu. Je n'y avais rien trouvé qui puisse répondre à de fortes aspirations intérieures sur lesquelles j'étais d'ailleurs dans l'incapacité de mettre des mots. Cette recherche universitaire m'a permis de découvrir les grandes figures de l'anthropologie religieuse : Eliade, Dumezil, Corbin, et également René Guénon sur lequel j'allais faire une thèse de doctorat à la Section des Sciences Religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes où tous ces chercheurs avaient enseigné. Leur réévaluation de la pensée mythique devaient m'aider à porter un regard nouveau sur la tradition catholique.

C'est dans ce contexte que j'ai découvert Le Saux. Un jour de 1992, on m'indiqua qu'il y avait un film à la médiathèque de Nice dans lequel un moine bénédictin vivant en Inde disait avoir rencontré le Graal ! J'étais un peu déconcerté... Le Graal en effet n'est pas un thème très commun dans les milieux catholiques, en tout cas pas un thème pris au sérieux dans le

domaine de la spiritualité. Pour beaucoup, le Graal semble plutôt de l'ordre de la librairie ésotérique, au mieux des fables littéraires. J'ai été très heureux plus tard, en faisant un travail d'histoire intellectuelle sur le Graal à l'EPHE, de découvrir que de grandes figures spirituelles chrétiennes avaient été marquées par lui: le Patriarche Athénagoras qui, à la veille de rencontrer Paul VI à Jérusalem, avait vu en rêve le Graal au-dessus du Bosphore, le théologien orthodoxe Serge Boulgakov qui lui a consacré des écrits, Etienne Gilson, et quelques autres encore.

Mais de fait le film – “Swamiji ” de Patrice Chagnard – présentait bien un moine bénédictin vivant en Inde disant avoir rencontré le Graal. Avec le recul, je me demande si ce n'est pas la première fois que j'ai entrevu ce que pouvait être le “spirituel”. Il y avait donc un domaine d'expérience qui échappait à la vie quotidienne et dont personne ne m'avait jamais parlé. Du moins pas en termes suffisamment profonds ou percutants pour me faire entendre qu'il y avait quelque chose à découvrir et à vivre. J'ai compris plus tard que ce qui caractérisait la modernité, depuis la fin du moyen âge, était précisément l'oubli progressif de cette dimension dont dépend une connaissance du “cœur ” en amont de la discursivité. En outre les paroles de Le Saux communiquaient une soif de Dieu, un désir fou de le connaître et de le rencontrer. Il manifestait vraiment ce que dit la tradition hindou de celui qui veut connaître l'absolu : son désir doit être aussi aussi fort que celui de sortir la tête de l'eau pour un homme en apnée prolongée.

Et je crois que si Le Saux touche tant de personnes, d'horizons variés, c'est parce que son expérience de Dieu transparaît dans tout ses écrits. Il ne parle peut-être pas “comme un homme qui a autorité”, pour reprendre les termes de l'évangile, mais en tout cas comme un homme habité par un désir fou de Dieu qui essaie de rendre compte d'une expérience avec la plus grande sincérité possible.

Kergonan : importance de la vie bénédictine

Longtemps, je n'ai rien lu de lui. Il est resté au fond de ma mémoire. Puis en mars 1997, le père d'un ami chez qui je passais des vacances en Bretagne nous a emmenés à la messe de Pâques au monastère bénédictin Sainte-Anne de Kergonan. Ce matin là, le soleil levant était comme un énorme globe de feu qui montait sur le Golfe du Morbihan. Il y avait un ciel pur. La messe m'a saisi. C'était mon premier contact avec une liturgie bénédictine grégorienne. L'église en béton, totalement dépouillée, avec, suspendu dans le chœur, un crucifix peint, à la manière d'une icône, représentant la main du père, la colombe de l'Esprit sur le crucifié pris dans un mouvement d'ascension et, à ses pieds, le calice, le Graal. J'y suis retourné en août suivant faire une retraite. Il n'y avait plus de place qu'en

clôture. Le premier soir, je me suis promené au crépuscule dans le parc des moines et là tout d'un coup je me suis dit: "mais Kergonan, cela me dit quelque chose...". C'était le monastère d'Henri Le Saux.

Il ne faut pas oublier qu'il y a passé là, entre 1929 et 1948 une vingtaine d'années, à lire les Pères de l'Eglise, à régler les cérémonies liturgiques et à se laisser façonner par le chant grégorien. Soeur Sarananda, une bénédictine de Pralines, rencontrée au Shantivanam (l'ashram fondé par Le Saux), me faisait remarquer combien, dans le journal de Le Saux, jusqu'à la fin de sa vie, les références à la liturgie grégorienne reviennent. Lui-même répète à plusieurs reprises combien les 20 ans de vie bénédictine ont été importantes. Au Père Lemarié, il écrit trois mois avant sa mort que Kergonan a été "son background". A son disciple Marc Chaduc qui envisage en 1971 la possibilité de rentrer en France, il conseille d'aller dans un monastère pour y recevoir une formation qui a "une valeur incomparable". Il affirme encore qu'"il doit à Kergonan une très grande part de ce qu'il est maintenant" ("Le Bénédictin et le Grand éveil", p. 266, 318). C'est très important de le rappeler pour ceux qui voudraient se lancer dans l'aventure sans ces fondations.

Je suis revenu de loin en loin à Kergonan. Tout en faisant une longue thèse sur l'influence intellectuelle de René Guénon, auteur qui a eu une importance certaine pour la réception des doctrines hindoues en France. Après l'avoir soutenue le 15 mars 2005, je suis retourné à Kergonan. Je pensais partir en Syrie quelques mois me reposer. Mais l'un des moines, avec qui j'avais parlé jadis de Le Saux, m'a remis entre les mains les ouvrages de ce dernier. Lui qui était d'ordinaire si discret... Ce père m'a donné les coordonnées d'un séminariste des Missions Etrangères de Paris. Deux mois après, le 5 mai, jour de l'Ascension, séjournant dans un petit village du Finistère Nord, je tombais nez-à-nez avec la secrétaire des MEP lors de la messe. Le soir de cette fête si importante pour le Saux – la fête du sannyasa –, un coup de fil d'un prêtre MEP m'apprenait que j'avais un poste d'enseignant à Madras fin juillet.

A ce moment-là je me suis passionné pour deux ouvrages de Le Saux : "Le Bénédictin et le Grand Eveil", le récit de sa vie par ses lettres composé par son ami James Stuart, et "Introduction à la spiritualité des Upanishads". Retournant dans le Finistère Nord en juillet, je lisais avec émotion sous la plume de Le Saux qui est toujours resté un breton dans l'âme: "Les Himalayas sont beaux et Arunâchala est plus grand encore, mais qu'y a-t-il comme la mer de la Côte d'Émeraude [...] un grand salut au bord de l'océan pour moi, s'il vous plaît !" (Henri Le Saux à Anne-Marie Stokes, le 3 août 1971).

Mon départ ayant été retardé par diverses circonstances, je suis arrivé, le 15 août, comme Henri Le Saux¹, en Inde où j'allais enseigner le français dans une licence à l'université jésuite Loyola College, à Madras (Chennai) où vit le Père Ceyrac, un père jésuite arrivé en 1937 en Inde, qui était ami avec Monchanin. Il me disait qu'avec le recul, il y avait deux personnes qu'il aurait pu bien connaître et qu'il regrettait de n'avoir pas connues : Marthe Robin (une stigmatisée qui a eu une grande importance dans l'Eglise de France au XXe siècle) et Henri Le Saux. Il avait néanmoins croisé ce dernier, mais ses cheveux et sa barbe en bataille déconcertait un peu ce grand jésuite !

L'Inde: la question de la prière au-delà des formes et une démystification

J'ai donc vécu un an dans le Tamil-Nadu, le pays tamoul où Le Saux a pris contact avec l'Inde. Son projet en y rejoignant Monchanin fut d'implanter une vie contemplative chrétienne qui épouserait des formes culturelles indiennes. Il fonda pour cela l'ashram du Sat-Chit-Ananda, qu'on appelle aussi le Shantivanam. Or cet ashram – ce petit monastère – a fait école à travers toute l'Inde. Arrivant en Inde, j'étais très attiré par ces lieux. J'ai eu la chance d'assister rapidement à une réunion nationale, pouvant ainsi rencontrer nombre de ses représentants.² Ce qui m'a permis par la suite d'aller retrouver les uns et les autres dans leurs ashrams respectifs. Je me souviens en particulier d'une retraite de dix jours dans un ashram du Tamil-Nadu en compagnie d'une vingtaine de séminaristes qui venaient faire là leur retraite d'inculturation, envoyés par leur évêque.

Je ne m'attacherai pas à la question des ashrams chrétiens que j'ai explorés, car finalement Le Saux s'est détourné de ce projet. Il a laissé les clefs du Shantivanam à Bede Griffiths et il me semble que les ashrams aujourd'hui sont beaucoup plus un héritage de Bede que le Le Saux. Si Le Saux a poursuivi un travail d'inculturation, c'est dans le domaine de la liturgie. (Bettina Baumer, me disait à Bénarès, en août 2008, qu'il y aurait des choses inédites à publier sur des liturgies sanskrites mises au point par Abhishiktananda).

¹ Son séjour aura été encadré par deux dates très mariales, car il est mort lors des premières vêpres de l'Immaculée Conception, le 7 décembre au soir.

² Pour en savoir plus, on peut se reporter à un compte-rendu sur le site du Religioscope : http://religion.info/french/articles/article_217.shtml

La question de dhyana

Mais je voulais en revanche m'arrêter sur un point essentiel de la discipline spirituelle de ces ashrams : *dhyana*, la méditation silencieuse au-delà des formes. Ce sadhana fait écho à “Payer”, un livre de Le Saux que je lisais dans ma petite cellule de l'hostel du Loyola College. Le Saux y insistait sur le “Il est bon pour vous que je m'en aille” (Jn 16, 7) de Jésus annonçant sa mort et son Ascension, nécessaire à la Pentecôte. Le Christ disparaît de notre regard extérieur pour nous envoyer son Esprit qui viendra nous guider et nous mouvoir de l'intérieur. Mettre en avant ce verset de l'Écriture invite à une salutaire redécouverte de l'Esprit Saint. Mais Le Saux en tirait en outre une conséquence pour la prière, ou plutôt pour la “méditation” dans le sens oriental du terme. Elle devait s'émanciper de tout support pour l'attention et par conséquent de l'humanité du Christ. Son maître Gnanananda lui enseignait :

“Rentre en toi / au lieu où il n'y a rien / et prends garde que rien
n'y vienne. / Pénètre au-dedans de toi / jusqu'au lieu où nulle pensée
n'est plus / Et prends garde que nul ne s'y lève”

Cela m'a interrogé et m'interroge encore. Car pratiquant l'oraison carmélitaine, je savais que Thérèse d'Avila avait justement eu des controverses avec des spirituels qui l'avaient d'abord beaucoup influencée et défendaient exactement le même point de vue que Le Saux, avec la même référence scripturaire: Jn 16, 7. Ceux qui sont intéressés par cette question peuvent se reporter à la brève synthèse que donne de ces controverses le P. Marie-Eugène de L'Enfant-Jésus, un carme du siècle dernier, qui vient d'être déclaré vénérable et a laissé un traité de vie mystique intitulé “Je Veux voir Dieu” (Editions du Carmel).³ Pour Thérèse d'Avila, docteur de l'Église, avec sa terminologie, le chrétien est appelé à “considérer” l'humanité de Jésus-Christ, à rechercher sa compagnie, à chercher le contact avec lui. Ce qui n'implique d'ailleurs par forcément l'exercice de son imagination, mais désigne plutôt l'intention ou le sens du regard de l'âme. Ensuite, quand bon lui semblera, la grâce pourra élever l'âme à une pure contemplation. Mais cela ne dépend pas du chrétien. Elle constate qu'en cherchant à placer ses facultés dans le vide, alors que Dieu ne les a pas encore saisies, elle a perdu beaucoup de temps. Et que, plus grave, un défaut d'humilité très nuisible à la vie d'union à Dieu, se cache chez celui qui veut s'élever avant que le Seigneur ne l'élève. Pour sainte Thérèse, l'humanité du Christ ne voile la divinité que pour ceux qui, comme les apôtres avant l'Ascension, ont une foi timide. Il y a là en présence un débat entre deux perspectives qui méritent

³ Sur ce point précis voir le chapitre intitulé “Le Bon Jésus”, p. 66 et suivantes.

d'être approfondies. Ce débat n'est pas né avec la découverte de la spiritualité hindoue, mais existait ainsi déjà au sein du catholicisme. Il est d'autant plus important, qu'il y a aujourd'hui un engouement pour ce qu'on appelle "la méditation" (comme en témoignait il y a peu la une du "Nouvel Obs"). Pour moi, en tout cas, la prise de conscience de la centralité de l'humanité de Jésus Christ dans la prière silencieuse a en tout cas été déterminante.

Démystification du personnage et de sa geste

Constatant que je trouvais plus Bede que Le Saux dans les ashrams chrétiens, j'ai décidé de suivre les pas du sannyasi que swami Abhishktananda avait été. Et suis allé sur les lieux de ces trois récits autobiographiques : "Souvenirs d'Arunachala", "Gnananda, maître spirituel en pays tamoul" et "Une messe aux sources du Gange". C'est-à-dire à Tiruvanmalai, Tirokoylur, puis dans l'himalaya à Gangotri puis Ghomukh.

Au cours de ces voyages, par mes lectures, au hasard des rencontres, le mythe qui s'était constitué autour de Le Saux s'est pour moi effrité. Mythe qui n'est d'ailleurs pas de son fait, mais de celui de ses admirateurs exaltés, Le Saux étant toujours resté un homme plein d'humilité et d'humour. C'est vrai que le film de Patrice Chagnard, œuvre d'art et évocation spirituelle plus que documentaire historique, avait contribué à forger en moi une image un peu rêvée d'Abhishktananda et d'Ajatananda. Une conférence de Marie-Madeleine Davy écoutée à l'INA avait renforcé le mythe. Un certain nombre de petites découvertes l'ont décapé.

1-En discutant avec Dharma Sanjevii, un grand avocat de Madras, ami du P. Ceyrac, j'ai appris que c'était son oncle qui avait donné à Monchanin et Le Saux la terre du Shantivanam. Lui y allait étant jeune. Il se souvenait que le saint là-bas, c'était Monchanin. Il gardait le souvenir de Le Saux comme d'un homme très nerveux. Un jour qu'ils marchaient tous les deux, il avait demandé à Le Saux pourquoi il marchait pieds-nus et ce dernier s'était énervé en montrant tous les pauvres gens qui marchaient aussi pieds-nus. C'est ce brusque énervement qui avait surpris le jeune indien.

2-A Tyrokoylur, un sannyasi, qui y vit depuis 20 ans et suit Nityananda pour maître, me faisait remarquer que Le Saux n'avait passé que quelques semaines, au mieux quelques mois, auprès de Gnanananda, là où des sannyasi, passent des années. Et que lorsque lui ou Marc Chaduc décrivaient leurs expériences spirituelles, on avait l'impression que la terre tremblait et le ciel allait vous tomber sur la tête. L'expérience qu'il avait pour sa part de l'advaita était quelque chose d'imperceptible, un presque rien, mais qui transformait en profondeur la perception du réel. Il exagérait peut-être un peu, car Le Saux dit, ça et là, cela aussi. Mais il est vrai que dans son style

et celui de Marc qui lui ressemble beaucoup, il y a parfois un certain lyrisme.

3-Dans la description de leur aventure aussi. A travers ce que j'avais lu, vu, entendu, j'avais l'impression qu'après la prise du sannyasi et l'investiture monastique, Ajatananda était parti sur les routes, comme un moine errant, sans échéance, détaché de tous liens. Mais en dépouillant des lettres dans les archives Le Saux à Dehli, j'ai découvert que Marc revenait en fait régulièrement – toutes les deux semaines si je me souviens bien – pour prendre des nouvelles de son visa...

4-De même, j'avais été très impressionné par la description que faisait Marie-Madeleine Davy, dans une conférence, de l'arrivée d'Hariral dans la grotte d'Arunachala où vivait le Saux. Cela ressemblait à l'apparition d'un messager céleste. Il répondait à Le Saux étonné: “Le Soi appelle le soi”. Mais Le Saux précisait dans “Souvenirs d'Arunachala” qu'il avait croisé cet homme le matin même sur le marché. Pour qui connaît l'Inde, un occidental qui habite dans une grotte, on peut imaginer que tout le monde doit l'avoir repéré et doit avoir envie de le rencontrer. Et il n'est pas difficile de déceler la soif de Dieu dans un regard. Ce que j'ai ensuite appris plus tard (notamment par la récente biographie du bénédictin écrite par Shirley du Boulay) c'est qu'Hariral – que Le Saux présente comme un maître –, homme marié, a semble-t-il eu une conduite un peu trop facile avec ses disciples femmes et qu'il délivrait des certificats d'illumination. Le Saux qui l'apprit en 1972 écrivait : “Une étoile tombée... Ceci donne à réfléchir sur advaita. C'est un tel exercice d'équilibre que très facilement le Soi est immergé dans le petit soi et on peut continuer à parler admirablement tout en tombant simplement”. (BGE 269).

5-Je m'interrogeais également sur ses rapport avec le Dr Mehta (1955 Bombay) qui eut sur Le Saux une certaine influence à un moment donné... Etc.

Ce type de mystification comme la question de la prière sans forme caractérisent une certaine approche actuelle de la spiritualité qui peut être vraiment nuisible à l'âme. La “démystification” ne m'a cependant rendu Le Saux que plus attachant.

Ma dette : une théologie ordonnée à l'expérience trinitaire

A côté de ces détails, je réalise que j'ai une dette profonde envers les ouvrages de Le Saux. J'en ai pris conscience en préparant cette conférence. Je me suis rendu compte que dans le livre que j'ai publié sur le langage liturgique l'année dernière aux Presses de la Renaissance (“Comprendre et vivre la liturgie”), la phrase en épigraphe de Saint Paul sur l'éveil est reprise à Le Saux, les premières lignes de mon introduction font référence à ce qu'il

dit sur la Trinité comme mystère de l'homme, et je le cite encore longuement sur l'état de veille, cette aperception qu'a tout homme de lui-même.⁴

Comment caractériser cette dette ? Peut-être en disant que Le Saux renoue avec une théologie qui n'est plus dissociée de la mystique mais est ordonnée à l'expérience de Dieu dans la vie de prière. Le christianisme occidental crève de cette dissociation entre mystique et théologie rationnelle. D'où certainement cette critique répandue de la notion de dogme. Les dogmes ne sont plus perçus comme les portes du mystère, mais des interdits à la pensée.

Le Saux renouvelle le regard. Il appelle sans cesse à l'expérience. Il y aurait une étude à mener sur la notion d'expérience dans son oeuvre. Elle n'est pas sans ambiguïté, si ce n'est paradoxal pour un advaitin, dans la mesure où l'on pourrait lui demander : "qui expérimente quoi ?". Lui-même écrit d'ailleurs :

"L'expérience peut être mal comprise. Trop souvent on la confond avec un élément quelconque de la sphère du sentiment ou avec une impulsion en provenance de la sphère subliminale de la psyché, c'est-à-dire avec quelque chose se situant entre le moi pensant et l'expérience elle-même de pure conscience de soi. Les vrais maîtres hindous sont très attentifs à mettre en garde leurs disciples contre une telle confusion et à leur recommander de ne jamais prendre pour l'expérience définitive de soi ou pour la véritable expérience un sentiment, aussi merveilleux et irrésistible qu'il puisse paraître, émergeant au niveau psychique. Comme les Écritures ne se lassent pas de le répéter, l'expérience suprême n'a ni goût, ni formes auxquels on pourrait se référer pour y penser ou en parler. Ce n'est rien qui puisse être perçu par la vue ou l'odorat, entendu, touché ou senti ; elle est au-delà de toutes les paires d'opposés. De l'expérience on ne peut rien dire, si ce n'est *asti* : c'est ! C'est uniquement sur cette expérience du Soi qu'une authentique théologie indienne peut être basée". (p. 239 "Intériorité et révélation").

⁴ "Le mystère même de l'homme, c'est le mystère de la Trinité, le mystère de l'Être révélé par Jésus" et je continuais sur cette idée de devenir Fils dans le Fils. / les mots de Saint-Paul sont en conclusion de la présente intervention / "Quand un homme dort, écrit-il, un autre homme peut le réveiller en l'appelant d'une voix forte ou en le touchant ; cependant ce n'est ni la voix ni l'attouchement qui est la cause de cette merveilleuse aperception de lui-même et de l'univers extérieur qui caractérise l'état de veille. Cet état de conscience pleinement éveillé est le droit de naissance de l'homme, il est à l'état de germe dans sa propre nature et personne ne peut lui donner" (Henri Le Saux, "*Initiation à la spiritualité des Upanishads*", Editions Présence, p. 73).

Cette notion qui revient sans cesse sous sa plume est pourtant révélatrice de son désir communicatif de faire l'expérience de Dieu.

On pourrait évoquer ce qui incite dans ses propos sur les “Upanishads ” à retrouver une pratique vivante de la lectio telle que la décrit un Guigues le Chartreux dans “L'échelle des moines ”. Mais surtout sous sa plume, les dogmes redeviennent l'expression de mystères à vivre. Personnellement, le rapprochement que Le Saux reprend à Brahmabandhad Upadhyaya entre le Sat-Chit-Ananda hindou (l'Être qui prenant Conscience de sa plénitude est Joie expansive) et la Trinité chrétienne, m'a conduit à un mouvement d'approfondissement, quitte à m'entraîner un moment vers l'hérésie modaliste de Sabellius qui ne voyait dans Père Fils et Saint-Esprit que trois modes de Dieu. N'empêche Le Saux m'a rendu vivant ce qui avait été longtemps pour moi une formule sans vie et m'a donné envie d'en pénétrer le mystère. Car son approche de la Trinité ne se limite pas à dire que la Trinité habite en nous comme c'est souvent le cas.⁵ Il appelle à participer à la vie trinitaire, en devenant fils dans le Fils du Père éternel dans la communion – l'advaita précise même Le Saux – de l'Esprit Saint. Cela en entrant dans l'expérience filiale du Christ exprimée dans la scène de son baptême par Jean-Baptiste. Imitant Angelus Silesius, Le Saux écrit : “Que signifie pour moi, que du Père procèdent le Fils et le Saint Esprit, tant que je ne me suis pas découvert né Fils avec le Fils dans l'unique Esprit? ”⁶

Et ce faisant il attire notre attention sur le mystère le plus simple, mais peut-être le plus abyssal de notre expérience quotidienne : la conscience que nous avons de nous-mêmes.

Notre petit “je suis ” qui est comme un écho au “Je Suis ” qui est le nom de Dieu dans le buisson ardent et celui que se donne le Christ dans les évangiles, en particulier celui de Jean. Il ouvre des pistes dont on pourrait trouver des échos chez Tauler et certains Pères du désert ou un maître spirituel copte récemment disparu comme Matta el Maskîne. Pistes qui conduisent à considérer la Résurrection comme une réalité au-delà de la vie et de la mort. “Je Suis la Résurrection et la Vie ” : dit le Christ. Le Saux est celui qui nous dit, comme saint Paul: “Éveille-toi, ô toi qui dors, lève-toi d'entre les morts, et le Christ t'illuminera ”. (Ep. 5, 14)

⁵ “L'expérience de la Trinité n'a que trop souvent été comprise comme l'expérience “de Trois” en dehors de moi. Ces Trois vivant en eux-mêmes indépendamment de moi leur merveilleux échange éternel d'être, de connaissance et de béatitude ”.

⁶ N'y aurait-il pas un rapprochement à faire entre l'approche de la Trinité de Le Saux et celle de François-Xavier Durwell ?



Il tempo nuovo dell'ospitalità. Intorno a Raimon Panikkar

Gianfranco Bertagni
Università di Bologna

Stranieri ricostruiranno le tue mura
Isaia 60, 10

C'è una parabola indiana che narra di sei uomini (così come sei sono i principali *darsana* della filosofia indiana classica) i quali, in una stanza buia, tastano un elefante che è stato fatto entrare, cercando di intuire di cosa si tratti. Ognuno avanza una sua risposta: una parete, una colonna, un osso, Tutti evidentemente sbagliano, ma forse non sono completamente fuori dell'ambito della verità: ognuno dice la sua verità, a seconda della sua posizione, di ciò che gli è possibile percepire. Di ciò essi non si avvedono e quindi ognuno pretende di saper dire l'ultima parola sull'oggetto della sua indagine, l'elefante, 'la' verità. Questa è, secondo Panikkar, la nostra condizione di credenti, di teologi, di studiosi, di uomini in dialogo. "Dobbiamo necessariamente prestare attenzione l'uno all'altro; imparare, partendo dalle nostre ipotesi, dalle filosofie altrui e poi continuare a discutere sulla natura dell'elefante che nessuno ha visto. [...] Ma, ovviamente, pur riconoscendo che in tutto ciò c'è un che di inesauribile, non potremo non sostenere che, almeno per noi [...] la nostra prospettiva sia la migliore"¹.

Possiamo quindi già entrare nella prospettiva tipicamente panikkariana, una proposta da leggere sullo sfondo della cosiddetta 'teologia asiatica', a fianco cioè di altri autori quali Henri Le Saux, Jules Monchanin (fondatori dell'ashram Saccidananda), Bede Griffiths, Tissa Balasuriya, Aloysius Pieris, Del resto, Panikkar stesso ci tiene sempre a specificare il suo sangue misto, di madre spagnola e cattolica, di padre indiano e induista. Nato a Barcellona, per molti anni visse a Varanasi, sul Gange, in studio, preghiera, meditazione, si spostò poi ad Harvard e all'università della California per insegnare, per poi ritirarsi a Tavertet, in Catalogna. Uomo tra oriente e occidente, uomo dell'oriente e dell'occidente. Parole forse abusate e spesso utilizzate altrove con una certa leggerezza, come 'dialogo' o 'pluralismo', co-

¹ Raimon Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Cittadella, 2000, p. 66. La stessa parabola è presente anche nella tradizione sufi: nota soprattutto attraverso la versione di Gialal ad-Din Rumi ('L'elefante nella casa buia') inserita nel suo *Mathnawi*, è preceduta però da una versione più antica del maestro di Rumi stesso, Hakim Sanai, riportata nel primo libro del suo *Giardino cintato della verità*, la quale si conclude con queste parole: La creatura non sa nulla della divinità. Le vie dell'intelletto ordinario non sono la Via della scienza divina.

stituiscono quel centro di gravità attorno al quale si muovono da decenni il pensiero e l'attività di Raimon Panikkar.

Spesso anche un pensiero dell'ospitalità si adagia su un vagamente solipsistico 'invito a cena', nella propria casa, all'interno della propria tradizione, della propria prospettiva (ideologica, filosofica, teologica, ...). Parliamo con il nostro ospite (con? O forse solo 'al?'), utilizzando però la nostra lingua, traducendo le sue categorie nelle nostre. Certo: potremmo fare forse altrimenti? Potremmo illusoriamente ritenere di poter uscire dai nostri abiti culturali, raggiungendo una purezza astratta che ci permetta di presentarci all'"altro" privi di qualsiasi presupposto, pre-giudizio? L'ospite e l'ospitato non sono tali proprio in forza del loro non coincidere, eventualmente anche del non accordarsi? e non è per questo preciso motivo che si può ritenere virtuoso, modernamente virtuoso l'ospitare?

Il dialogo di cui si fa portavoce Panikkar propone un'idea di ospitalità per certi versi *altra*. Per certi versi: rimane naturalmente la prospettiva decentralizzante, nella quale il pluralismo è la necessaria conseguenza della mia incapacità a capire l'altro: "Il pluralismo è ciò che *permette l'esistenza e afferma la legittimità* di qualcosa che tu non puoi in alcun modo accettare, capire, o assimilare"². Ma nell'ospitare sono io ad uscire per primo di casa, ad abbandonarmi fiduciosamente: una resa incondizionata (non è necessario che l'altro voglia essere ospitato; ma, aggiungiamo, non è necessario che l'altro arrivi). Mi devo perdere completamente, senza voler accogliere qualcosa in cambio. È la gratuità, di cui però si tace il nome. Con sue stesse parole: "La comprensione reciproca è assolutamente necessaria: rappresenta una condizione ineliminabile. Ma la sola conoscenza non è sufficiente. [...] La conoscenza umana infatti è sempre un movimento egocentrico. La 'cosa' conosciuta (dottrina, persona) viene verso di me. Io sono a casa mia e io do ospitalità: ricevo, accolgo, assimilo le 'cose' che conosco; vale a dire io posseggo e io mi arricchisco. Soltanto l'amore reciproco permette di oltrepassare questa posizione egocentrica della conoscenza. Quando amo esco da me stesso, mi abbandono, sono io l'invitato, non sono più a casa mia, sono ricevuto e posseduto. La conoscenza pura 'offende' chi *non* è stato *assimilato*. [...] Questo richiede, da ambedue le parti, ma specialmente da parte cristiana, un ascetismo, una via mistica, un distacco da tutte le categorie e da tutte le formule"³. Non è un percorso sentimentalistico; è invece – appunto – una via mistica, al di sopra, al di là, non logocentrica, una via negationis che include, un distacco che invita. Un'ascesi: perché necessita un decentramento,

² Id., Verso un ecumenismo ecumenico – Il dialogo cristianesimo-religioni. Intervista di Peter Reinhart a Raimundo Panikkar, L'altrapagina, (senza indicazione dell'anno di pubblicazione), 11. Stampato in proprio e tratto da "Epiphany", n. 4, 1983.

³ Id., *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, Vita e Pensiero, 1976, 64-5.

una kenosi - 'farsi da parte', de-creazione. Non si è più padroni, si è espropriati: l'ospite, l'ospitare in realtà ci rivelano a noi stessi. Non più controllori dei nostri tempi e dei nostri spazi, a denti stretti: abbandonati, ma senza soggetto e oggetto. In una conferenza tenuta proprio in Italia nel 1983, Panikkar cita una frase di Gregorio di Nissa, il quale, a commento dell'uscita di Abramo dalla città di Ur, scrive: "E allora Abramo era certo di andare sulla buona strada perché non sapeva dove andava". Questo il suo commento: "Noi ci troviamo un po' con questo atto di fede: che non sappiamo dove andare, andiamo; ma, purché camminiamo e ci diamo la mano gli un con gli altri, forse potremo camminare con gioia e arrivare anche da qualche parte!". Qualcuno si farà portavoce di questo andare? "Né popolo, né classe, nemmeno direi un messaggio, un incarico di qualsiasi tipo di messianismo"⁴.

La preoccupazione non è ospitale, la premeditazione non è propria di una mente naturale, la progettazione fa parte della sfera dell'ambizione. Non è possibile ricevere (ospitare) il tempo, volendone prevedere la portata: è possibile forse aprirsi ad esso, ma anche quest'ultima soluzione potrebbe risultare pericolosamente retorica nella sua programmaticità. Più vicino all'intuizione di Panikkar è il 'lasciare la presa', il farsi agire, "lasciarsi fare" (sono parole sue). Una visione delle cose, della vita, che certamente priva di qualsiasi datità, di ogni pensiero, aprendo invece al silenzio, al vuoto, alla mancanza di contenuto. È una posizione la quale, una volta scartata una possibile lettura che la possa relegare nel naif, fa sentire la sua pericolosità. Del resto una via mistica è una via pericolosa. *Nolite expavescere, nolite timere*: "Ogni volta che il Risorto è apparso ai discepoli ha detto due cose: prima pace, che vuol dire silenzio[...]; vuol dire irradiare un'armonia che se dentro c'è, si comunica. E poi aggiunge: non aver paura. [...] Paura del domani, paura di che sarà per mio figlio, paura del mondo che va a rotoli"⁵. L'eventuale obiezione è facilmente prevedibile: resti ferma l'àncora del pensiero, la modalità della dialettica, il canone filosofico occidentale a fronte del problema. Certo, ma un rischio analogo è anche in quest'ultima precauzione: non si allontanerà la verità, la soluzione, il concetto dal suo realizzarsi? Non si vorrà forzare una improbabile teologia della storia, negando risolutamente qualsiasi teologia dell'evento? Panikkar ha invece coniato la parola 'tempiternità': la realtà è tempiternità, è qui e ora il senso, è nella finitudine che scopro la realtà autentica, l'unicità, il valore vero di ogni cosa, "di ogni bicchiere d'acqua". È nell'azzeramento di distanza tra l'evento e la

⁴ Id., Per un dialogo delle civiltà – Conferenza-dibattito tenuto a Città di Castello il 22/9/1983, L'altrapagina, 17.

⁵ Id., "Contemplare nelle navate del mondo", in: AA.VV., L'utopia di Francesco si è fatta... Chiara, Ed. Cittadella, 1994, 120.

reazione ad esso, anzi in un annullamento della reazione stessa, che si riscopre la libertà dell'azione. Viene a mancare la scompostezza dell'impulsività, ma non per troppo pensare, bensì per la naturalezza, per l'immediatezza della risposta.

Siamo ancora in un contesto cristiano? Panikkar – sacerdote – risponde di sì, ma è certamente il suo un cristianesimo sui generis. Elemento primo che va sottolineato: l'aspetto apofatico, gnostico (certo, aggettivo abusato, ma forse ancora utile) della sua teologia. “Gesù è il Cristo, ma il Cristo non può essere completamente identificato con Gesù”⁶. Il mistero di cui si fa messaggero il Gesù storico è al di sopra di qualsiasi logos, è ‘il nome al di sopra di ogni nome’ (Fil. 2, 9): questa impostazione permette una universalizzazione dell'azione del Cristo. Ciò che i cristiani chiamano Cristo, l'esperienza stessa che i cristiani fanno di Dio non potrà mai esaurire la ricchezza di quella realtà assoluta, di quel mistero insondabile al quale anche le altre tradizioni religiose si abbeverano senza mai esaurirlo. Ovviamente tutto questo ha enormi ricadute nella cristologia così come nella metafisica e nell'etica del dialogo. Una cristologia contemporanea dovrà porre attenzione anche a come quel che noi chiamiamo Cristo si manifesti in altre religioni. Non si dà una e una sola cristofania, non esiste una cristologia assoluta: abbiamo quindi a che fare con una cristofania e una cristologia pluralistiche. Una conseguenza evidente è la non universalizzazione di una cultura (ebraico-cristiana, occidentale) a scapito di altre conseguenti sotto-culture, sradicate oppure riconvertite in folklore locale. “Vuol dire che la cristofania non appartiene all'ordine del logos”⁷. Se facciamo rientrare nella sfera del logos quello che storicamente è stato il Cristianesimo, con il suo fondatore storico, il suo insegnamento, la formazione del canone, lo sviluppo della teologia, la storia dei dogmi, ecc., allora anch'esso – in quanto religione, *quella* religione – sarà solo un manifestarsi di quella che Panikkar chiama ‘cristiania’: “Da un lato abbiamo una religione chiamata cristianesimo, distinguibile da tutte le altre, e dall'altra abbiamo un complesso di esperienze (amore verso Dio e il prossimo, veracità, fedeltà, umiltà, apertura, libertà, ecc.) che i cristiani esprimono mediante simboli cristiani e che in altre culture e religioni vengono espressi con altri simboli. Chiamo questa religiosità cristiana *cristiania*. Non si tratta allora tanto di una ‘religione’, intesa in senso sociologico, quanto delle modalità cristiane dell'esperienza della dimensione religiosa dell'uomo”⁸. Allora, se l'elemento cristiano – inteso come ciò che si riconnette direttamente al Cristo (di cui Gesù non è che una manifestazione, la cui ebraicità ad esempio è pura contingenza) – sopravanza il logos ‘gesui-

⁶ Id., *Cristofania – Nove tesi*, EDB, 1994, 17.

⁷ *Ibidem*, 44.

⁸ Id., *L'esperienza di Dio*, Queriniana, 1998, 74.

tico”⁹, “il fatto cristiano oltrepassa completamente i limiti del cristianesimo”⁹.

Questa teologia diventa una ‘disiecta mysteriologia’: non è più possibile una sistematica su Dio, i suoi attributi, la sua rivelazione, Vi è invece un mistero, davanti al quale possiamo solo balbettare, intorno al quale non riusciamo a costruire recinti di definizioni, di dogmi, di assiomi. Gli strumenti della logica, della dialettica arretrano: la nostra ragione (sociologicamente, antropologicamente, storicamente determinata) non può ergersi ad arbitro, rispetto al divino così come al discorso sul divino fatto dall’estraneo, dal diverso. Il tempo di questa nuova mysteriologia non ci è lasciato per convertire, per evangelizzare – il dialogo, dice Panikkar, non serve a questo, non è più necessariamente dialettico: il dialogo diventa elemento *costitutivo* della mia ricerca della verità, “della nostra comune ricerca della verità”, è “il bisogno di uscire da me stesso, di autotrascendermi per potermi salvare. Il dialogo cerca la verità confidando nell’altro”¹⁰. Non sono semplicemente i segni dei tempi ad indicarci la via per un nuovo rapporto; non è semplicemente una forma di cortesia salottiera l’approccio dialogico e pluralista di Panikkar, magari motivata dalle contingenze storiche, sociali e politiche attuali: è il “dinamismo stesso dell’Essere”, è la pluralità propria della Trinità (una concezione rivoluzionaria secondo Panikkar, per cui Dio non è sostanza: la conseguenza è che il cristianesimo *non* è un monoteismo; Panikkar ha annunciato una sua ‘critica al monoteismo’, “se Dio mi dà ancora un po’ di forza”), è lo spazio pieno della verità. La verità stessa è relazione, dialogo e pluralismo ne diventano le premesse teoretiche, in un senso metafisico. Quindi “ogni religione è incontro. [...] L’incontro delle religioni [...] è un atto cosmico per i nostri tempi [...] Alcuni hanno scoperto qualcosa di già scritto [...] qualcosa che appartiene al dinamismo stesso dell’Essere”¹¹.

Oltre ad essere indispensabile, il dialogo, per non scadere in un atteggiamento solipsistico, deve rifuggire qualsiasi approccio dialettico. Fare parlare il dialogo, essere attraversati da esso, presentarsi disarmati davanti all’ospite, allo straniero, all’infedele: questo è quello che Panikkar chiama il ‘dialogo dialogico’, per differenziarlo dal dialogo consueto, retorico, dominato dalla volontà di dominio, di potenza, dal ‘maschile’, dalla forza. Altra conseguenza del dialogo, è che attraverso di esso, viene qualcosa di *nuovo*. Non un nuovo elemento, una nuova credenza, un nuovo dio. Scopo del dialogo “non è dare origine a un nuovo ‘sistema’; dall’incontro deve nascere

⁹ Id., *Il Cristo sconosciuto dell’Induismo*, cit., 68.

¹⁰ Id., “Testimonianza e dialogo”, in: Id., *Mito, fede ed ermeneutica – Il triplice velo della realtà*, Jaca Book, 2000, 243.

¹¹ Id., *L’incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Jaca Book, 2001, 68-9.

uno *spirito nuovo*¹². Non si tratta di un confronto dialettico tra due *logoi*, e un'assunzione da parte di uno di essi (o di entrambi) di specifiche proprie dell'altro: sarebbe la più bassa forma di sincretismo. Nondimeno la novità si concretizza nel nuovo modo di guardare a noi stessi, alla nostra tradizione, trasformando quest'ultima, slegandola dalla sua particolarità. "Il dialogo dialogico accetta la testimonianza dell'altro e insieme a lui cerca di incorporare tale testimonianza in una nuova esperienza [...] più universale rispetto al punto di partenza"¹³. È una nuova esperienza, un nuovo spirito. Riti inopportuni, dogmi obsoleti, opinioni teologiche irrilevanti: da tutto questo le religioni si possono purificare. O "esse si aprono l'una all'altra, o degenerano"¹⁴. È del resto una realtà storica il fatto che nessuna religione nasca pura; pura eventualmente può essere solo la fede (la missione è proclamazione della fede, non della religione¹⁵).

In dialogo ci espone all'altro, ci conduce all'arrendevolezza, ma ci riporta contemporaneamente al nostro centro, a quel nucleo autentico riscoperto nell'abbandono del superfluo. Il dialogo mi disidentifica: essere troppo identificati non consente di vedere nella giusta prospettiva (nella giusta distanza) la maschera 'mitica' che è applicata alla mia persona. La mia apertura all'altro, la sua parola, rivelano "il mio mito che non sono in grado di conoscere da solo"; con il dialogo posso "conoscermi e districare la mia opinione personale [...] da me stesso, poiché si trova incagliata così profondamente nelle mie radici che mi riesce del tutto impossibile scorderla"¹⁶. La prima funzione del dialogo, precedente alla giusta volontà di comprendere meglio le altrui tradizioni, è una maggiore partecipazione al mistero cristiano: una coscienza più ampia e profonda del "mistero stesso di Cristo"¹⁷. Il mito nel quale la mia vita si muove, costituito dal mio orizzonte mentale, logico, culturale, sociale, crea quella deleteria illusione di scambiare la parte per il *totum*; invece il tempo istaurato da un dialogo dialogico – tempo dell'ecumenismo ecumenico¹⁸, come lo chiama Panikkar – realizza la consapevolezza di gustare "il *totum in parte*"¹⁸. Ma, ora, se l'esperienza del divino fosse solo plurale, diversificata nella varietà delle culture umane, si potrebbe ipotizzare un *primum analogatum*, il sovraconcetto minimo comune denominatore: in una certa misura questa tesi potrebbe essere ricondotta alla

¹² Id., *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, cit., 66.

¹³ Id., "Testimonianza e dialogo", cit., 245.

¹⁴ Id., *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, cit., 25.

¹⁵ Cfr. Id., "Ogni autentica religione è via di salvezza", in AAVV, *Incontro tra le religioni*, Mondadori, 1969.

¹⁶ Id., "Testimonianza e dialogo", cit., 243.

¹⁷ Id., *Cristofania – Nove tesi*, cit., 8.

¹⁸ Id., *L'esperienza di Dio*, cit., 75-6.

prospettiva tradizionalista. Panikkar scarta questa possibilità: il rischio è duplice. Da una parte ridurre Dio ad un'astrazione filosofica; dall'altra eliminare le arricchenti differenze tra le varie 'vie'. Un'influenza immediata e diretta di Cristo, senza una mediazione culturale appropriata, è assai improbabile: "egli stesso, nel suo tempo, si comportò e visse come un ebreo"¹⁹. Per questo l'esperienza del divino è e dovrà essere pluralista: proprio per l'assenza e l'impossibilità di decidere un meta-cultura qualsiasi. Torna la stessa polarità Gesù-Cristo: da una parte la fede, come dimensione costitutivamente umana; da una parte il divino, nella sua sede sovra-temporale e sovra-culturale; dall'altra il credo, la formulazione religiosa, particolare della fede; dall'altra la ricezione della rivelazione divina nel recipiente umano: "l'eco dell'Assoluto non è più Assoluto"²⁰. "Probabilmente la soluzione potrebbe palesarsi più facilmente se tagliassimo il nodo gordiano di una teoria universale su Dio e riscopriremmo il divino come una dimensione e il pluralismo (non la pluralità) come una caratteristica della realtà stessa"²¹.

Nel tempo del pluralismo, del dialogo, dell'ospitalità - che è *già* il nostro tempo - non si confonderà una teologia delle religioni impraticabile con strumenti umani ma pur sempre operativa, nella quale apice delle esperienze religiose è la partecipazione ad un comune mistero, con ciò che non potrà essere che il semplice risultato di una pura constatazione, e cioè l'esistenza non solo di tante strade, ma anche di una pluralità di mete: "la via è via in funzione della sua meta [...]. I sentieri sono innumerevoli perché la verità può manifestarsi in infiniti modi"²². Nessuna prospettiva si può far giudice delle altrui posizioni, essendo la propria già fin dall'origine un'interpretazione, una limitazione, un necessaria traduzione. Si ha ad esempio una pluralità di concezioni intorno al divino, oppure sul fine del percorso umano: fare convivere questa pluralità è la necessaria conseguenza del non poterle violentemente ricondurre ad una identità e parallelamente del riconoscere ad esse un riferimento indefinito. Una sorta di mysteriologia neokantiana delle tradizioni. Il mito nel quale e del quale viviamo non è facilmente oggettivabile e quasi impossibile da tradurre²³. La tolleranza è necessitata anche dall'impossibilità di tradurre l'altrui mito nella mia visione, di poterlo comprendere, accettare: se la dialettica mi avrebbe portato allo scontro, la tolleranza mi eleva all'incontro su un piano altro. "Sul piano concettuale, io trovo intollerabile tutto quello che in un modo o nell'altro non riesco a integrare nel mio sistema di pensiero. Ma per tollerare positi-

¹⁹ Id., *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, cit., 98.

²⁰ Id., *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, cit., 75.

²¹ Id., *L'esperienza di Dio*, cit., 18.

²² Id., *L'esperienza filosofica dell'India*, cit., 182.

²³ Cfr. Id., *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Mi, 2002, 67.

vamente ciò che esula dal mio sistema devo scoprire un altro modo di essere in comunione a dispetto dell'incompatibilità dialettica. Questo modo è il mito"²⁴. La tolleranza, opposta ad una posizione indifferente alla ricerca della verità, è anzi la necessaria modalità d'indagine; il rispetto di ciò che non comprendiamo diventa non la necessaria conclusione politica per una convivenza pacifica, bensì l'utile premessa teoretica per affinare lo sguardo verso ciò che non sappiamo. Questa tolleranza – Panikkar ha avuto modo di chiamarla anche 'tolleranza mistica' – purifica il soggetto stesso: come già detto, disidentificazione - e universalizzazione di un'esperienza.

Da una parte quindi lo spazio dell'ospitalità come luogo della distanza ineliminabile: la tolleranza per l'incomprensibile, l'infinita impossibilità di chiudere definitivamente il domandarsi intorno al mistero. Il tempo dell'ospitalità anche come momento (presente) della non traducibilità, della differenza radicale, indelebile: il dialogo "ci rende pure consapevoli di incompatibilità di fatto insuperabili"²⁵. Un'ospitalità che non appiattisce tutto, che non legittima qualsiasi opzione - Panikkar sempre ricorda: pluralismo, non pluralità; "non diciamo [...] che non vi possono essere mete fallaci"²⁶. Dall'altra lo spazio dell'ospitalità come incontro: il tempo della compenetrazione, della mutua fecondazione, della trasformazione, della rigenerazione. Il tempo del donarsi arrendevole, dell'abbandono all'altro e dell'abbandono delle inutili zavorre, verso l'arricchimento, il cambiamento: eschaton, già e non ancora. Un tempo paradossale, già presente, in atto, realizzato da chi si rapporta alla sua realtà decidendosi per la 'tempiternità'; eppure un tempo che ancora ha da crescere, a venire, da realizzarsi nella sua interezza e verità: attuato nella sua totalità solo quando Cristo sarà realmente riconosciuto universalmente.

Cristo, la sua realtà, la sua presenza sono ancora da comprendere pienamente. Se la conoscenza immediata ed intuitiva della divina essenza è propria della vita escatologica, la conoscenza della presenza cristica realizzabile già in questa vita si dovrà concretizzare pienamente attraverso percorsi di autentica comprensione all'interno delle diverse tradizioni culturali viventi. Soprattutto Panikkar si è occupato della presenza del Cristo nella tradizione indiana. Il suo volume *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo* suscitò un certo scalpore sia in ambienti cattolici che indiani. Alcuni esponenti dell'Induismo contemporaneo cedettero di vedere in certe affermazioni presenti in questo testo una forma di violenza culturale. Qui Panikkar parla di Cristo come 'meta ontologica dell'induismo', come 'suo vero ispiratore';

²⁴ Id., "Tolleranza, ideologia e mito", in: Id., *Mito, fede ed ermeneutica – Il triplice velo della realtà*, cit., 45.

²⁵ Id., *L'esperienza filosofica dell'India*, cit., 67.

²⁶ Ibidem, 182.

l'indiano credente, secondo il nostro, si salverebbe grazie a Cristo e non all'induismo. Si capisce facilmente dunque il tipo di perplessità che ha potuto suscitare un'opera di questo genere non solo in ambito cristiano (cosa, del resto, facilmente prevedibile) ma anche all'interno del mondo induista. Ma a ben vedere, le obiezioni indiane sono forse meno giustificabili che le obiezioni cattoliche. Leggere questo testo sullo sfondo del pensiero di Panikkar rintracciabile attraverso altre sue opere permette di avere una più adeguata intelligenza in merito alla questione in merito. Come abbiamo già evidenziato, il Cristo di Panikkar non è il Gesù della rivelazione biblica, ma un Cristo nestorianamente inteso (con tutti i limiti di questa definizione nella sua applicazione all'approccio panikkariano) o forse meglio: induisticamente inteso. "Per il cristianesimo, Cristo è già presente nell'induismo, nella misura in cui l'induismo è un'autentica religione"²⁷. Quale cristianesimo? Non certo il cristianesimo attuale: non quella religione storicamente e sociologicamente individuabile oggi sotto il nome di 'cristianesimo'. Bensì quel cristianesimo – diciamo così – 'del cuore', a volte nascosto anche a se stessi. Essere cristiani pur non essendolo, essere cristiani senza far parte della comunità cristiana (*quella* comunità), essere cristiani fuori dalla Chiesa istituzionale (*quella* chiesa): "Attualmente [...] c'è sempre più gente che considera la possibilità di essere cristiano come atteggiamento personale, senza appartenere alla cristianità o aderire totalmente ai dogmi del cristianesimo in quanto struttura istituzionale"²⁸. Per questo, *cristianità* come religiosità, invece di cristianesimo come religione.

Ma tutto ciò va collocato all'interno di un percorso, di un processo, non ancora concluso: è una rivelazione da completarsi, ed è un lavoro, un impegno cui l'uomo è chiamato. Cristo è già presente, ma non riconosciuto. La sua rivelazione, il suo riconoscimento, la sua crocifissione e la sua resurrezione: con il tempo dell'ospitalità sono già compiute, già realizzate, ma sempre da completarsi e da scoprire. "Questo Cristo già presente nell'induismo [...] non ha ancora completamente svelato il suo volto, non ha ancora completato la sua missione qui in terra (né nel cristianesimo né nell'induismo). Deve ancora crescere, poi essere riconosciuto. Inoltre deve esservi ancora crocifisso, morendo nell'induismo come morì nel giudaismo e nelle religioni ellenistiche per poter risorgere di nuovo, come lo stesso Cristo (che è già presente nell'induismo); ma allora l'induismo sarà risuscitato, sarà cristiano"²⁹. In questo senso la fede cristiana porta alla pienezza e alla vera perfezione ogni religione; è in questa prospettiva che si può dire di

²⁷ Ibidem, 54.

²⁸ Id., "Cristianesimo senza dogmi", in *Micromega*, n. 2, 2001, 274.

²⁹ Id., *L'esperienza filosofica dell'India*, cit., 55.

Cristo essere l'unico redentore, per mezzo del quale l'essere umano si salva: il Cristo presente in ogni uomo in cammino verso Dio.

Quale tipo di ecclesiologia può reggere questa cristologia universale? Quale spazio per questo tempo in cui *cronos* e *kairòs* coincidono, dove l'*àion* diventa *kairòs* (un *kairòs* – però – che come scrive Paul Knitter, “non è soltanto una situazione, ma è anche un'opportunità”³⁰)? La dimensione ecclesiologica (ed ecclesiocentrica) viene riletta da Panikkar attraverso ciò che egli chiama ‘Chiesa cosmica’. Egli riprende la definizione di *corpus Ecclesiae* di Tommaso, che scrive nella *Summa*: “*Corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius*” (III, q. 8, a. 3). Cristo è naturalmente *caput omnium hominum*. Se la Chiesa visibile è la *congregatio fidelium*, in cielo essa è la *congregatio comprehendentium*. Le due realtà non coincidono e una nuova ecclesiologia deve tenere conto di ciò: è qui che Panikkar tenta una rivisitazione dell'ecclesiologia. Se fuori della Chiesa non c'è salvezza, “questa Chiesa non deve essere confusa con il suo aspetto esteriore e nemmeno con la sua esplicita appartenenza al cristianesimo”³¹. Non c'è più giudeo né greco, la custodia della legge è stata sostituita dalla venuta della fede, la quale non necessita più del suo pedagogo: tutto è in Cristo. Questo è l'esito mistico del cristianesimo, di cui la cristianità stessa ancora stenta a prendere coscienza; al di là di ciò che può essere dogmaticamente etichettato come cristiano, c'è secondo Panikkar una ‘comunicazione mistica’ (così l'ha chiamata) che varca ogni confine. L'uomo moderno, davanti al sistema (qualsiasi esso sia: politico, religioso, etico, ecc.) ha solo due possibilità: o finire schiacciato nel caso di ribellione o venire soffocato se si rifugerà in esso. È uno dei casi – molto frequenti in Panikkar - di approccio non-duale (*advaita*) alla realtà: di fronte a questo bivio, c'è solo una possibilità di salvezza, la soluzione mistica: “Nel mondo moderno solo i mistici sopravvivranno”. È nota l'affermazione di Rahner secondo la quale il cristiano del futuro o sarà mistico o non sarà. In una intervista del 2001, interrogato a proposito di questa frase, Panikkar risponde: “Rahner era un mio grande amico e avrei quasi preferito che Lei non avesse citato quella frase perché, in realtà, essa è mia! La pronunciai nel corso di una conferenza che Rahner presiedeva, poi lui l'ha ripresa in un suo scritto, premettendo: “Qualcuno dice che...””, e aggiungendo: “Sembra che abbia ragione”³². Se la prima fase della storia cristiana, è quella propria della

³⁰ P. Knitter, *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Queriniana, 1991, 47.

³¹ Raimon Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, cit., 92.

³² Giovanni Ruggieri, “*Se Dio diventa un'ipotesi inutile*” (intervista a R. Panikkar), *La nostra domenica* (settimanale cattolico di Bergamo), n. 33, 16 settembre 2001. Consultabile anche su internet, all'indirizzo:

‘cristianità’, cioè il periodo caratterizzato dal predominio politico; se la fase successiva, nella quale è emerso in primo piano l’aspetto dottrinale, la si può indicare con il nome di ‘cristianesimo’; ora, nel terzo millennio, emerge più visibile la dimensione mistica ed esperienziale: la ‘cristianità’.

Cristianità, cristianesimo, cristianità: in un certo senso Panikkar qui si avvicina a Gioacchino da Fiore. Un paragone che va naturalmente preso *cum grano salis*, tuttavia è possibile relazionare la cristianità e il suo dominio politico con l’era del Padre, caratterizzata dal timore ispirato dall’autorità assoluta della legge; il cristianesimo con l’era del Figlio, del logos, della teologia, della fede ‘istituzionalizzata’; la cristianità con l’era dello spirito, nella quale la Chiesa si svincolerà dalla sua gerarchia mondannizzata. La teologia della storia di Raimon Panikkar è del resto una teologia dello spirito (una teologia logocentrica viene classificata dal teologo indiano come forma eretica di macedonianismo), tesa al passaggio da una religione istituzionalizzata, dogmatica, fondata sul principio di autorità, ad una religiosità svincolata dai logoi, una disiecta mysteriologia di cui partecipano le tradizioni filosofiche, teologiche, culturali dell’Umanità tutta. Una teologia come missione: missione divina del Paraclito e missione umana di impegno e condivisione.

<http://www.lanostradomenica.it/notizia.asp?IDNotizia=616&IDCategoria=9>. Sarebbe estremamente interessante un confronto tra la prospettiva rahneriana e quella panikkariana, ma non è questo il luogo deputato. Solo per fare due brevi accenni, la definizione data dal teologo tedesco ai seguaci delle religioni non cristiane, cristiani anonimi, cioè inseriti nell’unica grazia salvifica anche senza confessare Gesù Cristo come Dio e salvatore, non si discosta di molto dal pluralismo cristocentrico di Panikkar. Interrogato una volta dal filosofo giapponese Keiji Nishitani su come si sarebbe sentito se lui fosse stato appellato come ‘buddhista anonimo’, Rahner rispose: Certamente voi potete e dovete fare questo dal vostro punto di vista, e io mi sento onorato da tale interpretazione. Per quanto poi riguarda la frase di Rahner sul cristiano di domani, può essere interessante, ai fini di una comparazione tra la visione di Rahner stesso e quella di Panikkar, rileggerla nella sua interezza: La persona pia di domani o sarà un “mistico”, uno cioè che ha “esperimentato” qualche cosa, o cesserà d’esser pio, perché la pietà di domani non sarà più sostenuta dalla convinzione fatta esperienza e decisione personale unanime, naturale e pubblica, né dai costumi religiosi di tutti, Karl Rahner, “Pietà in passato e oggi”, in: Id., *Nuovi Saggi, II: Saggi di spiritualità, Paoline*, 1968, 24 (il corsivo è mio). Ciò che si ‘esperimenta’ non sarà, nell’ottica di Rahner, una particolare esperienza mistica straordinaria (visioni, ecc.), bensì quel rapporto immediato con il Dio ineffabile, per il quale una comprensione razionale della questione teoretica su Dio e una accettazione semplicemente dottrinale della dottrina cristiana non bastano. È necessaria una mistagogia all’esperienza religiosa, [...] in modo che ognuno possa esser il mistagogo di se stesso (Ibidem, 23, il corsivo è mio). Anche i numerosi riferimenti nell’opera di Rahner al Dio ineffabile, a quell’assoluto mistero che noi chiamiamo “Dio”, al Dio inteso essenzialmente come l’Incomprensibile, non sono del tutto distanti dall’approccio panikkariano.



La Cristianità di Raimon Panikkar o dello spirito dei tempi.

Maria Roberta Cappellini

CIRPIT

Homme libre, toujours tu chériras la mer”
(Charles Baudelaire)

Premessa

Panikkar soleva affermare che andare oltre gli apartheid religiosi fa parte del *kairos* della nostra cultura contemporanea, dello spirito dei tempi. Il futuro dell'umanità dipende da un cambiamento profondo di mentalità in grado di toccare le radici della condizione umana e conseguentemente aprire alla dimensione olistica dell'esistenza. Il dialogo intra-interreligioso e interculturale rappresenta lo strumento privilegiato per avviare questa necessaria irrinunciabile trasformazione che passa attraverso l'inculturazione, l'arricchimento reciproco, non sincretistico e l'armonizzazione tra culture e religioni. Benchè il monito di Delfi, quel "conosci te stesso" di socratica memoria, segno distintivo della nostra cultura d'Occidente, indicasse in tal senso la via per un'armonizzazione dell'intera realtà, l'antropocentrismo moderno ne ha confuso le tracce, riducendolo all'esclusiva realizzazione razionale dell'essere individuale, a discapito delle relazioni umane profonde e dell'armonia con l'ambiente naturale. La direzione indicata oggi da Panikkar procede nel senso originario del monito, ossia retrocedendo, volgendosi all'antica idea di pienezza della persona umana, inclusa la sua dimensione spirituale, base indispensabile per qualsiasi processo metamorfico. Oggi quest'ultima risulta essere trascurata, rimossa, spesso delegata ad ambiti specialistici o a figure istituzionali, scarsamente vissuta nella propria quotidianità o, in ultima analisi, sostituita da forme di pseudo spiritualità affidate a derive new age. Mentre a ben vedere la spiritualità o religiosità caratterizza la dimensione umana nel suo orientamento profondo, nel suo *ethos* e in tal senso precede ogni confessione, dogma, istituzione, o anche psicologia, pur non negando alcuno di tali ambiti. La religiosità nel suo aspetto primordiale di costitutiva e fondamentale relazione dell'essere umano con i molteplici stati visibili ed invisibili della realtà (lat. *religare*, collegare), è espressa da Panikkar in termini di cosmoteandricità (Terra-Uomo-Cielo). Questa intuizione primordiale si esprime fin dall'alba dei tempi attraverso "invarianti

storici” rappresentati dai simboli, dai miti e dalle pratiche rituali, che sono all’origine di ogni religione e che ne definiscono le differenze e al contempo le equivalenze omeomorfe. In questo senso il cambiamento che oggi risulta necessario, la *metanoia* di cui parla Panikkar, riguarda in primis un ritorno alle radici dell’uomo, al nucleo profondo rigenerativo della sua esistenza, all’autentico “conosci te stesso” che informa ogni esperienza umana profonda sottoforma di crescita interiore .

Panikkar ha testimoniato questo pensiero lungo l’arco di tutta la sua esistenza, integrando armonicamente e non sincretisticamente aspetti di diverse tradizioni di appartenenza, come quella cristiana, indù, buddhista e secolare. Testimonianza che attesta una visione pluralistica nella consapevolezza che la condizione umana non possiede una visione onnicomprensiva della realtà, ma procede attraverso visioni relative (forme religiose) che possono avvicinarsi senza confondersi, fecondarsi a livello profondo, senza rinunciare a se stesse. “Relativo” in tal senso non significa nullo, ma valido relativamente ad uno specifico contesto di relazione e di riferimento. Ogni esperienza religiosa si vive, si testimonia, ma non si può dimostrare, poiché la riflessione è già in sè un’interpretazione.

Posta tale premessa da dove partire per un’esperienza spirituale autentica, di “contatto immediato con il reale”? “L’unico modo non è preparare ‘un cammino’, ma noi stessi.” “Vivere il presente qui e ora”, soleva spesso affermare il filosofo.

A tal fine è fondamentale una distinzione tra ciò che in Occidente si configura come “Via (gr.*met-hòdos*)” e in Oriente come “stile di Vita”. Ci sia concesso l’uso metaforico dei termini “Oriente e Occidente” quali categorie non geografiche, bensì socio-antropologiche, qui in particolare riferite all’archetipo del *monachos*¹. In questo senso Panikkar descrive il differente approccio alla vita monacale dal punto di vista della variegata cultura occidentale, in particolare cristiana e filosofica e della cultura vedica e buddista. Ne seguono i diversi modi di fare esperienza della preghiera, della meditazione, della contemplazione, non considerati dal filosofo sotto ottiche religiose escludenti. Modi che Panikkar riassume, solo al fine di intenderci filosoficamente, secondo le note categorie dell’immanenza e della trascendenza. La prima qualifica l’esperienza spirituale secondo identità (orientale), la seconda secondo “differenza o alterità” (occidentale). Ma entrambi i modi, quello della “via” e quello dello “stile”, equiparabili peraltro a due diversi approcci alla vita, rispettivamente contemplativo (*theoria*) e attivo (*karma*),

¹ R. Panikkar, *Spiritualità, il cammino della vita*, Jaca Book, Milano, 2011, 167. Tale “archetipo” vi è considerato parola “polisemica” che conferisce identità, nelle differenze, alle sue forme partecipative. (175)

fanno riferimento al centro del nostro essere. Un “centro-non-centro” potremmo dire, in quanto vuoto e senza dimensioni, libero e indipendente dalla nostra individualità, ossia assoluto (lat. *ab-solutus*, senza legami): Centro, Sé, *Atman*. L'uomo è costitutivamente “centrato”. In tal caso lo stato di “con-centrazione” è connaturato alla natura umana “cosmoteandrica”, la cui intuizione mistica ne costituisce la radice più profonda e dunque il senso.

In generale la meditazione è in primo luogo capacità di concentrazione. L'antica etimologia latina del verbo *meditari* nell'accezione di *in medium et ex medio ire*, indica un cammino continuo ‘verso’ e contemporaneamente ‘dal’ proprio centro, secondo i due moti centrifugo (la relazionalità con il mondo) e centripeto (l'interiorità), corrispondenti al ritmo del nostro essere.² È questo stato concentrativo equiparabile all’“occhio del cuore”, ad aumentare di conseguenza lo stato appercettivo interiore e la visione panoscopica.³

A questo punto la domanda sorge spontanea: in che modo pregare, meditare o contemplare? Come orientarsi davanti ad un variegato panorama di forme tradizionali e non tradizionali? È indubbio che il luogo in cui siamo nati e/o viviamo, “il punto terraqueo”, dunque geografico, storico, sociale, culturale, religioso, rappresenta una condizione importante, in quanto relativa alle nostre radici, costitutive della nostra struttura psicofisica che di conseguenza è predisposta ad una forma piuttosto che ad un'altra. Va da sé che entriamo nella spiritualità partendo dal luogo dove ci troviamo. In particolare sarà la meditazione cristiano esicasta a costituire l'oggetto di questa nostra riflessione.

Le Origini dell'Esicasmò

Secondo l'interpretazione di Jean-Yves Leloup il lignaggio storico cristiano presenta due linee di trasmissione. La prima relativa alla successione attraverso gli Apostoli e i Padri fondatori delle prime Chiese e Comunità è basata sulla “Preghiera del Signore” trasmessa da Gesù agli Apostoli secondo la più nota tradizione giudaica.⁴ La seconda relativa invece a pratiche oranti e meditative, implicanti una sorta di relazione intima con Dio-Padre, è riferibile alle parole di Gesù trasmesse “da cuore a cuore” ad una donna, la Samaritana: “È in spirito (*gr.pneuma*) e in verità (*gr.a-letheia*) che i veri fedeli dovrebbero pregare.”⁵ Considerando che il greco *a-lethia*, letteralmente il non oblio, allude ad un'idea di risveglio o quantomeno di ricordo o consa-

² R. Panikkar, *La experiencia filosofica de la India*, Trotta Madrid 1997, 15

³ *Esodo* 20,18 “Tutto il popolo vide i rumori”.

⁴ J-Yves Leloup, *Compassion and Meditation, Inner Traditions*, Rochester, Vermont, Toronto, Canada,, 2009, 13-4

⁵ Gv, IV, 24

pevolezza, come fa notare Leloup, la preghiera di Gesù offerta alla donna implica simbolicamente la dimensione femminile propria dell'aspetto ricettivo contemplativo dell'animo umano e del raccoglimento interiore attraverso l'attenzione al respiro (*pneuma*), la coscienza vigile (*a-letheia*), ed in particolare la consapevolezza del qui ed ora, per poter essere ricondotti alla Presenza sorgiva (Sé). È questa seconda trasmissione che starebbe all'origine dell'Esicasmò. Altre testimonianze bibliche sono rappresentate dall'episodio del Carmelo di Elia, dall'esperienza desertica di Giovanni Battista, dalla trasfigurazione di Gesù sul Monte Tabor⁶. I riferimenti storici si trovano nella tradizione monastica del IV-V sec., nelle forme cenobitiche ed eremitiche dei Padri del deserto di Egitto, Palestina, Siria e Mesopotamia.

La Meditazione esicasta definita anche "preghiera del cuore", rappresenta un elemento tipico del Cristianesimo orientale. Essa nasce nel bacino mediterraneo ed è impensabile senza il respiro del mare, quel Mediterraneo che ad essa etimologicamente affine, indica una posizione intermedia, nella fattispecie tra le terre d'Africa, d'Europa e d'Asia. Soglia tra Oriente ed Occidente, tale meditazione ebbe in particolare nei monasteri del Monte Athos (X-XI sec.) il suo centro di irradiazione e si diffuse attraverso la Filocalia.⁷ Forse in quanto radicatosi in terra di antico lignaggio filosofico, l'Esicasmò è stato spesso considerato in linea di continuità con la filosofia greca, quale pratica esperienziale, *methodos*, (gr.*meta*, dopo/ *hòdos* cammino), disciplina (gr.*àskesis*), condotta morale, propria di quei luoghi in cui il pensiero e la vita non erano ancora separati e dove l'attenzione era rivolta maggiormente alla formazione interiore (gr.*gnòthi sautón*) e all'apprendistato della saggezza, che non alla conoscenza fine a se stessa. Ma, ancor prima, la meditazione esicasta - analogamente ai *nodi* dei rosari neri di lana dei monaci dell'Athos - era legata al silenzio e al mare dai quali sono circondate e protette le sacre rive della penisola⁸ e soprattutto come ricorda Panikkar "al sacro monte", che ancor prima che arrivassero gli uomini già stava lì, "primo monaco" solitario, immobile e silenzioso tra il cielo e la terra e tra i due mari."⁹

⁶ "State sempre lieti, pregate incessantemente, in ogni cosa rendete grazie" (Paolo: I Ts 5, 16-17)

⁷ Fu Evagrio Ponticus che nel IV sec d.C. gettò le fondamenta della *Theoria* esicasta. In seguito questa si diffuse attraverso la *Filocalia* (raccolta di massime, note biografiche e detti sapienziali, riflessioni dei Padri esicasti), pubblicata nel 1782 dal monaco greco Nicodemo l'Agiorita, ed in seguito scoperta da un più largo pubblico grazie ai "Racconti di un pellegrino russo", un piccolo libro anonimo apparso a Kazan (in Russia) nel XIX secolo. (Cfr. *Philokalia*, I-II, Libr. Ed. Fiorentina, Fi, 1989)

⁸ Lucio Saviani, *Sull'Athos. Tracce di una via filosofica*, Edizioni Saletta dell'Uva, Caserta, 15.

⁹ R. Panikkar, *La nueva inocencia*, EVD Estella, 1999, 161-65

Su tale sfondo desideriamo appurare se un'antica pratica spirituale come quella esicasta, rivisitata sotto un'ottica secolare, possa oggi costituire un esempio concreto di Cristiania e Cristofania nel senso panikkariano dei due termini.¹⁰ Con tali parole intendiamo riferirci al passo evangelico di Giovanni (1Gv I,1-2), e a quanto già espresso dal filosofo: “la manifestazione di Cristo alla coscienza umana (gr.*phaneia*) secondo un'esperienza propria ed una riflessione critica su di essa.”¹¹ La dimensione cristica vi è considerata quale pienezza dell'uomo, tuttavia non legata esclusivamente al Cristianesimo come confessione religiosa. In tale ottica il principio cristico uno e trino (a-duale), è incarnato dalla figura storica di Gesù, ma contemporaneamente la precede e la segue, essendo da sempre presente nell'umanità, quale intuizione primordiale costitutiva del nucleo mistico della fede (a-duale/trinitario). Esso può pertanto costituire il fondamento di un'esperienza spirituale personale e al tempo stesso rappresentare il punto d'incontro tra diverse tradizioni umane. Tale intuizione in Panikkar si esprime sottoforma di “visione cosmoteandrica” della Realtà. In linguaggio cristiano essa è “Cristofania”, in quanto manifestazione dell'unica condizione umana e “Cristiania” in quanto esperienza mistica, propria di ogni uomo, ossia coscienza della presenza spirituale che si riflette in ogni sua attività.¹² È noto che per Panikkar è unicamente nel concreto dell'esistenza che si fonda il pluri-universale, poiché l'esperienza a-dualistica dell'intera realtà si riflette nella prassi del reale.¹³

La Meditazione Esicasta

In cosa consiste la meditazione esicasta? L'etimologia della parola Esicasmò (dal gr. *Hesychia*) indica il silenzio e la quiete interiore che connotano tale pratica fin dalle origini, quale cammino verso l'interiorità. Una preghiera continua, silenziosa e solitaria, la cui particolare formula recitativa è trasmessa al cristiano battezzato attraverso una guida spirituale. Tale pratica coinvolge in primo luogo la corporeità, essendo caratterizzata da una particolare postura (seduta, schiena diritta, mani in grembo incrociate, occhi chiusi) e dalla recitazione ininterrotta di una formula invocativa, collegata al

¹⁰ Pur essendo critico verso il cristomonismo e le cristologie attuali, Panikkar ribadiva la continuità della Cristiania con la tradizione cristologica, al fine di approfondirla aprendola ad un contesto più ampio e universale, con le altre religioni e culture.

¹¹ R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo*, Jaca Book, Mi 2000, 34

¹² R. Panikkar, *Spiritualità*, cit., Capp.I e II. Nella lunga riflessione sulle varie forme di monachesimo, l'autore riconduce la figura del monaco e del mistico ad una forma archetipale (“dimensione monastica primordiale”) comune per ogni essere umano, sottolineando l'errore della cultura d'occidente relativo alla separazione dei saperi e alle loro specializzazioni.

¹³ R. Panikkar, *Mistica, Pienezza di Vita*, Jaca Book, Mi, 2008, 105, 115.

ritmo della respirazione.¹⁴ Essa consiste nel “far discendere la mente (gr.nous) nel cuore”, lasciando fluire i pensieri (gr.logismoi), attraverso la vigilanza e il progressivo svuotamento mentale. Il ritmo del respiro ed il silenzio agiscono sulla psiche aiutando la con-centrazione. La formula reiterata invocativa abbinata alla respirazione si articola su un’unica frase (secondo una formula lunga o abbreviata): “*Signore, Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore*”, suddivisa in due parti relative all’inspirazione e all’espiazione. Oppure espressioni più brevi, trasmesse a seconda del livello spirituale dell’orante. Non si tratta naturalmente di una ripetizione meccanica ma di un nutrimento spirituale. La formula invocativa viene gradualmente integrata al respiro, divenendo preghiera continua. In molte tradizioni comprese quelle semitiche, il Nome, in base all’intima connessione tra suono e forma, è Energia e Presenza.¹⁵

Leloup parlando delle fasi iniziali di questa pratica, riporta alcuni aforismi di Padre Seraphim che propongono alcune tappe formative del processo meditativo, ognuna collegabile a molteplici significati che si manifestano meditando. Una *Theôria physikê* volta alla contemplazione teofanica del creato. Tali insegnamenti riguardano: il radicamento interiore (“Meditare come una montagna”), il senso d’impermanenza della realtà (“Meditare come un papavero”), la consapevolezza del respiro e del ritmo vitale (“Meditare come il mare”) ed infine il mormorio ritmico del Nome divino (*Isaiah* 28,14) (“Meditare come una colomba”), facendo salire tale suono dal proprio centro, dal cuore, al fine di farlo vibrare all’unisono con l’intera realtà. La graduale identificazione empatica con tutto ciò che ci circonda comporta l’abbandono dei confini dell’io abituale e l’apertura alla consapevolezza dell’universo e delle sue irraggiungibili profondità, che evidenziano la relatività dell’io e dei suoi limiti, la sua “nientetà” in sè. La visione olistica intuitiva (che non corrisponde alla somma delle parti) scaturisce dal centro del nostro essere, dal cuore, attraverso quel ritmo-vibrazione costituito dalla pulsazione cardiaca, posta dalla meditazione profonda in sintonia micro-macrocosmica. Il cuore, simbolo principale di tale pratica meditativa ad esso intitolata, come indicato nella radice indoeuropea *krd* (cuore, centro, mezzo) rappresenta la centralità dell’uomo e della Realtà, la dimora dell’umanità-divinità dell’Essere.

Afferma Leloup “La tradizione esicasta è incentrata sul cuore, luogo in cui la vitalità ed il pensiero si integrano. Il cuore è l’organo della relazione che permette il transito dal mondo degli oggetti al mondo delle Presenze. La vita vista da una prospettiva rovesciata, in cui l’ego ha abbandonato la sua

¹⁴ Sal. 150

¹⁵ Sal.145,18

supremazia, non appare più come un'energia anonima, ma come una Presenza.¹⁶ “Meditare come Abramo” predispone alla sua accoglienza, fino al totale incondizionato affidamento. L'ultima tappa dell'ascesi è costituita dalla piena identificazione con il Nome invocato (gr.*kyrie eléeson*), equiparabile al “risveglio” della coscienza, all'Amore cristico che rappresenta l'innocenza, la compassione intelligente, la sapienza.

Ecco dunque che l'apice del percorso cancella le tracce del cammino, il quale esiste solo nel momento in cui si fa, in base al rovesciamento dei simboli esteriori che vengono interiorizzati secondo un processo di connessione armonica con le molteplici forme di vita dell'universo, fino ad un'unica visione intera, a-duale o cosmoteandrica, non una *reductio ad unum*, ma una com-unione a-duale. Le immagini-simboli si trasformano così nell'unica icona di antica memoria, quella dell'“uomo ad immagine-somiglianza” biblica. Non un idolo antropomorfo, ma un simbolo antropofanico. In tale prospettiva la realtà è percepita non come conoscenza concettuale, ma come simbolo vivo, come teofania. È pertanto il simbolo-icona, quale luogo della distanza estrema tra visibile ed invisibile di cui presuppone il legame nel suo essere contemporaneamente separazione e congiunzione, a ricomporre l'antinomia del reale che scaturisce dall'esperienza più radicale dell'uomo, dal dramma dell'attraversamento desertico, dalla sofferenza nell'ascendere, ma anche dalla gioia del contemplare.

La *Philokalia* ossia l'amore per la bellezza, costituisce la conoscenza contemplativa (gr.*gnosis*) propria dell'esperienza ascetica esicasta orientata all'incontro con la Verità/Origine/Radice della vita. Contemplare è sempre contemplare nella Bellezza, riconoscendola nelle forme della materia e dello spirito, di cui la luce taborica è simbolo. Ma tale Luce è intesa non solo quale metafora, come indicato da Flòrenskij, bensì come reale energia divina, ossia emanazione, responsabile di ogni manifestazione (gr.*phaneia*), teofania, quale palesamento di una Presenza.¹⁷ Ad essa è riconducibile la Cristofania panikkariana che “vede tutte le cose in Dio e Dio in tutte le cose”, “poiché tutto è relazionato con tutto”. Alla conoscenza del “terzo occhio” (*oculus fidei*), quella “*gnosis* non concettuale” (o conoscenza nell'immediatezza dell'apparire), conduce la purezza del cuore, l'umiltà, ossia la realizzazione interiore dello stato d'ignoranza dell'uomo, dei limiti della sua individualità davanti al Mistero della Vita.

¹⁶ J-Yves Leloup, cit., 35

¹⁷ In tale ottica conoscere equivale a “vedere” come nell'antica filosofia greca. Su tale concezione poggia tutta la tradizione cristiana dell'icona. Cfr. Natalino Valentini, *Pavel Florenskij: La sapienza dell'amore*, EDB, Bologna, 2000, cap. IX e R. Panikkar, *Mistica* cit., 252-5.

Considerazioni conclusive

Vi sono elementi sufficienti, considerati sulla base degli aspetti fenomenologici e dei risvolti filosofici fin qui analizzati, per ricondurre la forma meditativa esicasta ai parametri panikkariani di Cristofania e Cristiania secondo un'attuale visione secolare. Essi appaiono impliciti negli stessi fondamenti dell'Esicismo, individuabili, come già visto, nel silenzio interiore e nella contemplazione.

Per quanto riguarda il secondo riferimento (Cristiania) riportiamo alcune significative parole di Nicola Cabasilas (XIV sec.), "servitore civile e cortigiano" che propongono un'interpretazione esicasta laica: "Ciascuno dovrebbe mantenere la propria arte o professione [...] Non è necessario ritirarsi nel deserto, prendere cibo senza sapore, cambiare d'abito, compromettere la propria salute o fare in genere cose non sagge, perché è del tutto possibile rimanere nella propria casa senza abbandonare tutto ciò che si ha, eppure praticare la meditazione continua."¹⁸

Viene qui sottolineata un'esperienza spirituale libera, cioè laica (peraltro diffusa all'epoca) in quanto rivolta ad ogni uomo, non necessariamente appartenente ad un'istituzione religiosa, ed inoltre diretta, senza mediazioni, eccezion fatta per l'*initium* (il sacramento del battesimo) e la trasmissione della formula invocativa. Appare significativo avvicinare queste parole a quanto affermato, anche se in senso più generale, da Panikkar: "Mi pare imprescindibile insistere su questo punto: l'inserimento della mistica nella quotidianità, nella secolarità.[...]. Il mistico è incarnato in questo mondo e radicato in esso perché non scinde la vita in due".¹⁹

A cosa conduce dunque tale esperienza? L'esperienza cristica basata sulla religiosità personale fondata sull'*Esychia*, richiede in primo luogo "un raccoglimento della mente nel cuore", per porre in grado di contemplare. I tre livelli del silenzio che corrispondono alla solitudine (isolamento), al silenzio esteriore ed alla quiete interiore, conducono gradualmente ad un'intercomprensione tra prassi e teoria, secondo reciprocità di relazione: dalla *praxis* alla *theoria* e viceversa: dalla contemplazione scaturisce l'azione sacra e la parola purificata. Tale processo è reso possibile dal vuoto interiore che dà spazio all'accoglienza della presenza, alla relazione con l'alterità, ossia con l'oltre/l'altro/l'altrove che nel silenzio e dal silenzio viene offerto. Quell'"altro" che come distingue Panikkar non è l'*aliud*

¹⁸ Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, Torino, UTET, 1970, Cap.VI. Assumiamo qui il termine "laicità" secondo l'antica accezione di "religiosità popolare", atta ad integrare gli aspetti sacro e profano della vita, che desideriamo pertanto avvicinare all'omonima succitata accezione panikkariana.

¹⁹ R. Panikkar, *Spiritualità*, cit. 192

(l'estraneo), ma l'*alter*, ossia l'altro inteso come l'altra parte dello stesso, in relazione. La forma meditativa conduce ad un'esperienza di relazione profonda e in tal senso correlabile alla Cristiania panikkariana.

La conditio sine qua non di tale prassi è un cuore puro, ossia l'atteggiamento interiore innocente ((lat. *in-nocens*, *nocere*, non nuocere), un cuore vuoto da pensieri, giudizi, desideri, corrispondente a quella vacuità in cui i mistici scoprivano l'infinito e a cui conduce la pratica del silenzio purificatore. Possiamo pertanto riportare le parole di Panikkar all'ascesi esicasta, quando il filosofo afferma che, giunto all'apice meditativo, il monaco realmente assorto in contemplazione non sa più di pregare, poiché i pensieri sono assenti. La preghiera infine svincolata da ogni forma, si trasforma nella "meditazione senza oggetto", pura partecipazione, non riflessa, al fluire dell'Essere-Silenzio-Nulla, di cui pertanto non è possibile divenire coscienti. "Il Nulla" come viene ricordato, "non è il Non Essere, ossia l'annichilimento dell'Essere, ma il non ancora, il *non natum*, un'assenza primordiale, il non essere ancora dell'essere."²⁰ Origine originante di ogni cosa. A questo punto quindi "la pura contemplazione "non contempla", poiché "l'altra riva è irraggiungibile con il pensiero, la coscienza riflessa, o la volontà". Solo il "*pati* divino", la profonda aspirazione dell'animo umano, ne manifesta la possibile esperienza, che può generarsi esclusivamente nello Spirito, ossia nel regno trinitario della mistica a-dualità, nel punto di tangenza della nostra contingenza (lat. *cum-tangere*), nel Centro del nostro essere. Punto senza dimensioni (il divino) in cui tutto si tocca, si tiene, in cui tutto è interrelato e in cui si realizza" il tocco dell'Infinito" e la pienezza dello stato cosmoteandrico dell'essere umano. "Tocco tangenziale tra trascendenza ed immanenza", tra materia e spirito. In tale realizzazione "gratuita" (lat. *gratia Dei*) in quanto frutto di un incontro tra l'Uomo, la Terra e il Cielo, sta la forza trasformatrice dell'uomo realizzato, ossia partecipe di quella potenza latente creatrice che dischiude la vita e la trasforma. L'esperienza mistica è dunque esperienza della Vita e coscienza della sua "sacra secolarità".

²⁰ R. Panikkar, *Mistica*, cit., Cap. II/1



Harmony in a Pluralist Society

Errol D'Lima

De Nobili College, Pune

In the preface to his *opus magnum*, *The Vedic Experience, Mantramanjari*, Raimundo Panikkar refers to the dilemma of saving either a manuscript or persons from a burning house.¹ Panikkar does not solve the dilemma by choosing to do one or the other; rather he claims that he has allowed “circumstances to guide” him in producing this book. (xxxvi). His reasons for choosing to produce this substantial work remain shrouded in his act of faith. At the same time, one can acknowledge the fruits of Panikkar’s labour: the treasures hidden in the *Vedas* are accessible to people today. This work can be seen as a bridge that leads the reader to awareness and appreciation of what is contained in Vedic literature. Does his work not act as a causeway to understand the religious experience of a large section of humankind? Would not such understanding contribute to harmonious relationships in a pluralist society?

With a similar end in view this essay examines some points of reference for persons and groups of different religious affiliations to understand the experience of pluralism in the world and to live constructively and harmoniously in a pluralist society. The first part will describe in general the kind of pluralism that is experienced in society in India. The second suggests some considerations for fostering harmony in a pluralist context.

Part One: Pluralism in present-day India

The aftermath of the European Enlightenment saw the birth of the nation-state.² No longer would it be necessary for a state to profess and main-

¹ R. Panikkar: *The Vedic Experience, Mantramanjari*, An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration, edited and translated with introductions and notes by Raimundo Panikkar with the collaboration of N. Shanta, M. A. R. Rogers, B. Baumer, M. Bidoli, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1977, xxxv-xxxvii.

² In the East, ‘enlightenment’ is predicated of religious founders or leaders, e.g. Gautama Buddha, Ramakrishna Paramahansa and others who reach a consciousness that transforms; in the West, ‘enlightenment’ is linked with knowledge that is the outcome of a person’s reasoning, as seen in its eighteenth century avatar.

tain a single and official religion for its subjects; rather, individuals could exercise their free will and form units that represented shared interests.³ The pluralism of different religious affiliations side by side in the nation-state has come to stay and characterizes society in many European countries. The emergence of the French Republic and the United States of America were the first expressions of the nation-state. The Papal States, the “Patrimony of St. Peter,” did not view the nation-state concept sympathetically. Pope Pius IX (1792-1878) had to deal with the Roman Question and expressed his misgivings in the Syllabus of errors—which was attached to his encyclical *Quanta Cura* (1864)—condemning liberalism.⁴

For many centuries the Church saw itself as the *societas perfecta* (the complete society) that possessed all the means it needed to attain its goal—the full realization of the Reign of God as proclaimed in the Christ event. While pursuing its goal, the Church witnessed to the unique positive revelation in Jesus Christ and envisaged its concrete mission as that of preaching the gospel to the unbaptized and bringing them into the Church! During the time of colonization, the *missio ad gentes* did not envisage an exchange between two parties where there would be mutual sharing; rather it oversaw the transfer of the heritage (religious, social, cultural) of the proclaimer to the hearer.⁵ Such a transfer afforded little chance for the Christ experience to develop in contexts different from those of the proclaimer. This may explain why significant theologies of the local church are not found easily in Asia.

Persons who entered the Church accepted more than mere Christian faith. The convert adopted much of the culture, customs and external practices of the proclaiming Church from the west. The colonial expeditions beginning from the 15th century made the colonized people feel that to be true Christians they had to imitate the colonizers in all aspects of life. Even the Christianity practised by the St. Thomas Christians was considered heterodox.⁶ The differences between a religious claim and its cultural trappings were ignored. With rare exceptions—like the efforts of Matteo Ricci (1552-

³ In contrast to the nation-state understanding, one recalls the Treaty of Westphalia (1648) and the acceptance of the formula: *cuius regio eius religio*.

⁴ The new Kingdom of Italy wanted to regulate relations between itself and the Papacy through the Law of Guarantees (1871) but Pius IX refused to deal with the authorities.

⁵ The encyclical **Redemptoris Missio**, issued by John Paul II on December 7, 1990 envisages mutual enrichment in dialogue and marks a changed atmosphere. Refer to no. 55.

⁶ In Indian Church History, the Synod of Diamper (1599) will always mark the occasion when the Latin hierarchy in Goa did not recognize Christian orthodoxy as present among the St. Thomas Christians. The consequences of that occasion are still being overcome in the twenty-first century.

1610) in the Chinese Rites Controversy and the evangelizing initiatives of Robert de Nobili (1577-1656) in India—the Church expected the newly baptized to abandon their pre-Christian cultural moorings along with those of religion. In the colonized regions of India, church communities were formed which were mere replicas of those in Christian Europe. Even after India became independent in 1947, the Church's hierarchy which was mostly trained in Rome felt obliged to observe faithfully the prescriptions of the Latin rite as it was followed in the west.

Vatican II and Pluralism

The Second Vatican Council brought to the universal Church the awareness of pluralism as a fact of life and as a constitutive principle in the Church. *Sacrosanctum Concilium*'s directive to use meaningful signs (7) as well as—on occasion—a restricted use of the vernacular rather than Latin (54) suggest variety in the celebration of the liturgy; the decrees *Orientalium Ecclesiarum* and *Unitatis redintegratio* retrieve the Communion of Churches ecclesiology; two declarations, *Nostra Aetate* affirming the Catholic Church's respect for other religions and *Dignitatis Humanae* recognizing freedom to choose as deriving from the dignity of the person, celebrate the plurality of faiths and the importance of the human being whatever be his/her religious affiliation. Finally, *Gaudium et Spes* recognizes the goodness of creation in the myriad forms of the secular that find fulfilment in the paschal mystery. (22) Such pluralism posed a challenge to the unitary system as found in the synthesis which was reflected in the two documents (*Dei Filius* and *Pastor Aeternus*) of the First Vatican Council.⁷ A centralized church administration would find it easier to govern a body that discounted local traditions.

Pluralism and the Church in India

The Church in India that came with the Portuguese colonizers was a transplanted European Church. Any hint of pluralism in the practice of Christian faith was seen as heterodoxy. However, Vatican II supported efforts to contextualize Christianity. The creation of the Federation of Asian Bishops Conference in the 1970's attests to the need of pluralism in the Church and of contextualized Christianity.⁸ A few years after the closing of the Council, the Church in India made use of the Council's insights.

⁷ The synthesis is linked to Joseph Kleutgen (1811-83), a scholastic theologian at the University of Freiburg.

⁸ Edmund Chia, *Towards a Theology of Dialogue*, Bangkok, 2003, pp 152-163.

The consciousness and acceptance of pluralism appear in the request of the Indian Bishops that certain adaptations be made in the liturgy. In 1969, those adaptations were approved when the *recognitio* from Rome was received and put into practice.⁹ For the most part the adaptations can be termed peripheral but a start had been made as regards enculturation of the faith. Putting these adaptations into practice sent out the message that different forms of liturgical celebration and church practice were valid expressions of Christianity.

Individual efforts have also been made to introduce forms of Christianity which reflect the culture and customs of India's peoples. Recently, the centenary of the death of Brahmabandhab Upadhyay (1861-1907) was celebrated. Not only was he a freedom fighter who wanted to see India freed from British control but also a theologian who saw the necessity of acknowledging Jesus Christ in the thought patterns and accents of India. He wanted to use *Vedanta* to interpret the Christ event even as Greek philosophy had been used to articulate the central mysteries in Christianity. He even thought of himself as a Hindu-Christian and criticized the missionaries of his time for presenting a westernized form of Christianity. While some of his efforts were ill-conceived (e.g. retaining one's caste even as a Christian), it is unfortunate that the ecclesiastical authority at that time, Msgr. L. Zaleski, Apostolic Delegate in India from 1892 to 1916, obstructed Brahmabandhab's efforts.¹⁰

Another person who did much for the Indianisation of the Christian message was D. S. Amalorpavdass (1932-1990). A versatile theologian, he was entrusted by the Catholic Bishops Conference of India (CBCI)—founded in 1944—to implement the renewal begun by the Second Vatican Council. A pioneer in presenting Christianity in the culture of India, he encouraged people to be educated in biblical, systematic, catechetical and liturgical studies. However, his efforts to use classical categories (Brahmanism?) as a vehicle to express the gospel message did not go down well with Dalit groups which consider Brahmanism as oppressive and furthering caste consciousness to their detriment. He was also the *guru* in Anjali Ashram, Mysore that was founded in 1979.

⁹ Word and Worship, July 1969, Volume II, No. 11) p 567 :-

"The CBCI, by a two-third majority gave *placet* to all the proposals except one (regarding the use of non-christian scriptures in the liturgy). Then the results of the voting were forwarded to the *Consilium* (now called the Sacred Congregation for divine worship) on the 15th April 1969, to get its confirmation. The *Consilium* by its reply Prot. N. 802/69, dated April 25th, 1969, has given the required approval and confirmation."

¹⁰ Refer Julius J. Lipner, Brahmabandhab Upadhyay, The Life and Thought of a Revolutionary, Oxford University Press, Delhi, 1999, pp 259-265.

Raimudo Panikkar (1918-2010) used his considerable gifts to lay the foundation for interpreting the Christian message for different peoples. A line from his final letter to those who carry on his work sums up well his understanding of pluralism: "Thankful for the gift of life which is only such if lived in communion with others: it is with this spirit that I have lived my ministry." Three aspects stand out in this acknowledgement of Panikkar: the gift of life (givenness), community (relatedness) and care for the other (service). Panikkar saw his Christian identity as a help, not a hindrance, in experiencing the specific contribution that other religions offered. The outcome of his visit to India in 1954 is seen in his oft-repeated claim: "I left Europe as a Christian, I discovered I was a Hindu and returned as a Buddhist without ever having ceased to be Christian." Panikkar can be considered a pioneer in fostering a spirit of pluralism not only in the Church but also in terms of different religions. He envisaged different types of dialogue and indicated how a person should participate in interreligious dialogue. In this way he contributed to the "wider ecumenism" which has become an important concern in the Indian Church.

Pluralism as a Fact of Life in India

Because different faith communities exist in India, understanding pluralism begins with examining the praxis of people in their daily life. In the first place, Hinduism, the religion of the majority, is not monolithic. While it includes peoples with different cultures and traditions, it exists with a minimum of institutions and dogmas. It has caste stratifications which are mythical and religious in their origins; there are places of pilgrimages which are frequented by persons belonging to different faiths; villages and hamlets cultivate their own special deities. Naming one's God and engaging in cultic activity is left to the initiative of an individual.

In addition to those professing the majority religion, there are Moslems with their mosques announcing prayer-moments five times during the day and *dargahs* which are often frequented by persons belonging to different faiths seeking favours from the person buried there.¹¹ In the villages, one often sees persons revered by the common people—whatever be their religion—who give advice, counsel and direction to those who approach them. There are also followers of the Sikh religion who congregate in their *gu-*

¹¹ *Dargah* = a Sufi shrine built over the grave of a renowned Moslem and which is a place for local persons to come and obtain spiritual solace in prayer.

rudwaras and practise genuine fellowship through the *langar*.¹² Other minority religious groups are Christians, Jains and Parsees.

Having lived together for centuries, a style of life has developed among the different religious communities in India which has overcome the differences deriving from one's religious affiliation. For the most part good neighbourliness prevails where one learns to extend help to another; over the years, interfaith groups and peace committees have been in place to prevent the outbreak of violence because of religious differences. More recently, the emergence of *mohalla* committees has seen more open communication taking place between different faith communities.¹³

Further, the Constitution of India is secular in that it privileges no single religious community but is supportive of religiosity when celebrated without prejudice to other religions. Minority rights have their place in the articles of the Constitution so that there may be justice and equality for all. While there have been occasions for violence orchestrated by rightwing and fundamentalist groups—the Godhra riots (2002) in Gujarat and the Khandamal upheavals (2008) in Orissa—flare ups on the grounds of religious differences have not been frequent. In rural settings person belonging to one faith often join others in celebrating a religious event.

Resume

India has been referred to as a subcontinent because it contains a mix of many religions, cultures, languages and customs. There is praxis of pluralism that has become part of the lives of all inhabitants and the reality of co-existence has facilitated dialogue among the different faith groupings. In part two, an effort is made to identify some reference points that would facilitate harmonious living in a pluralist society.

Part Two: Points of Reference for Living in Harmony

To know and understand a text fully one must understand the text in its context. One can know the meaning of a text in its linguistic significance by restricting oneself to the text as such. The meaning will be constituted by the syllables making up the words, the grammatical and syntactical con-

¹² *Gurudwara* = a structure that serves as a place of worship for Sikhs. *Langar* = a common kitchen from which food is served to all who come to the *Gurudwara*. The food is vegetarian and is served free of charge so that all can partake of it.

¹³ “*mohalla* committees” = structured bodies in a locality having representatives from all the faith communities. They are constantly in touch with other so that false rumours, misunderstandings and dangerous gossip do not spread and peace and harmony prevail among all.

struction and the sentence structure. But all of these will make up the “code” that has meaning. The context of the text will include the history of the text, the author’s efforts (intentionality, choice of words, positioning of those words, message, etc.), the existential moment in which the text is situated, prejudices, pre-suppositions, etc. The meaningfulness of a text will be found in the relationship that exists between the text and the context, the “code” and the environment. It is when the meaningfulness of a text touches and transforms me that I have truly entered into the world of the other.

Contextuality

A human person is one who is situated within a context. The physical reality that is enclosed in the body of a person is not all that the person is though it symbolizes the whole person. To stop at the physical reality of a person can give a knower the meaning (information, concepts) of an individual, but it is only when one makes the effort to understand a person in his/her context, or environment, that meaningfulness emerges.

Respecting the person in his/her context and perceiving the relationship between the person and his/her context enables the knower to encounter the other in depth. In making the effort to understand the other person in his/her context, one is open to receiving the total communication that the other makes to the knower. The finality of understanding is reached when both persons—the knower and the known—share the context where they understand themselves and each other. It must be remembered that this happens in a process that is never quite finished.

A passage touching on pluralism from Raimundo Panikkar seems apt:

The aim of the intrareligious dialogue is understanding. It is not to win over the other or to come to a total agreement or a universal religion. The ideal is communication in order to bridge the gulfs of mutual ignorance and misunderstandings between cultures of the world, letting them speak and speak out their own insights in their own language. Some may wish even to reach communion, but this does not imply at all that the aim is a uniform unity or a reduction of all the pluralistic variety of Man into one single religion, system, ideology or tradition. Pluralism stands between unrelated plurality and monolithic unity.¹⁴

Lack of concern for the context has fostered political, social, cultural and religious imperialism. Pluralism insists that a knower relates not merely to his/her own context but also to the context of the other.

¹⁴ R. Panikkar, *The Intrreligious Dialogue*, Paulist Press, New York/Ramsey, 1978, p xxvii.

Community

One can begin to describe community as a group of persons who offer a sustaining structure and witness to the goal of constructive relationship. Community is pluralism that is objective. Just as institution preserves and codifies charismatic activity thus making it accessible to persons in the future, so too community offers a norm, a paradigm and means to an individual person to validate and recognize what would otherwise be merely 'subjective'.

Being in community is the condition for being human. The community reminds its members of what they are and what they are called to be. When there is danger of contextual relationship being reduced to mere sense or emotional fulfilment, the community consciousness reminds individual persons or groups that to participate in the human condition is to strive for wholeness in life, for justice, forgiveness, mercy, forbearance and similar virtues which truly bring out the "humaneness" in an individual. Further, to strive towards the true goal is to transcend oneself and realize the potential that is a "given" in life.

Being in community gives an individual the opportunity to care for the other—the neighbour. Caring for the other is being myself, for to care is to relate to the other but the deepest and most authentic way to relate to the other is to love. I become my authentic self when I relate to my brother or sister in love. True community looks to construct such relationship among the members who constitute it.

Patterns of Dialogue

As an act of communication, dialogue can take place between two persons to exchange information. However, when humanizing takes place through dialogue, there will be disclosure: one to the other. Such disclosure brings about awareness of the other and takes place in an atmosphere of freedom and trust. An inductive or deductive procedure is very different from what takes place in freedom or trust. For in such a procedure the outcome is the result of logical processes which are not dependent to a person's free choice. Humanizing dialogue should be the goal of communication between persons and takes place voluntarily.

The mysterious nature of an individual person is well stated in the scholastic axiom *individuum est ineffabile*. While leaving aside the ontological meaning of the terms used, the axiom calls attention to the fact that while one can conceptualize different qualities of a person, there is no stage at which one can "exhaust" the person. The person always transcends that

which we know or understand of him/her. If one engages in dialogue with a person it is to understand the other through a process that has no terminus.

The process can be seen as having different components: a dialogue of life, of action and of context.¹⁵ The living of daily life affords many and varied opportunities of observing the common and the differing elements in the lives of persons. There are ups and downs and a sharing in the joys and sorrows of people. When persons are grouped together they often do so for concerted action—another opportunity to share the other's concerns and deeply felt emotions. Dialogue is experienced constructively when people of different affiliations understand the context of the other.

¹⁵ *Guidelines for Interreligious Dialogue*, CBCI Commission for Dialogue and Ecumenism, Second Revised Edition, New Delhi, 1989.



Il dialogo e la psicoanalisi: un incontro possibile.

Agnese Galotti

Associazione GEA, Genova

*“Quando entri in dialogo, non pensare prima ciò che devi credere.
Quando sostieni il tuo punto di vista, non difendere te stesso e i tuoi interessi,
per quanto ti appaiano sacri.
Fa' come gli uccelli del cielo che cantano e volano
e non difendono la loro musica né il loro movimento.
Quando intraprendi un dialogo cerca di rimuovere i tuoi pregiudizi
prima di rimuovere i pregiudizi dell'altro”.*
Raimon Panikkar¹

Leggere Panikkar, in particolare le sue riflessioni profonde e feconde sulla natura del “dialogo”, è stata ed è, per me, esperienza illuminante e stimolante sia dal punto di vista umano e personale e sia – come psicoterapeuta di formazione analitica – dal punto di vista professionale.

Questa citazione, in particolare, mi ha sempre rievocato una formulazione di W.R.Bion, uno psicoanalista del secolo scorso, anch'egli di cultura mista (nato in India da genitori inglesi): una sorta di invito che egli rivolse all'analista, nell'atto di disporsi all'incontro con il paziente, a ricercare uno stato mentale di apertura, spoglio di pregiudizi e di aspettative, che egli definì, in maniera poetica come: “*senza memoria e senza desiderio*”. Tutt'altro che un'esortazione allo “spontaneismo” quello di Bion è piuttosto un accorato invito a mantenere, accanto ad un rigoroso ed irrinunciabile lavoro di studio, riflessione ed approfondimento circa le tematiche relative ai funzionamenti mentali, la disponibilità a svuotare la mente, a “dimenticare tutto” il già saputo, nell'atto di aprirsi all'incontro con l'altro.

Cosa tutt'altro che facile da realizzare concretamente: un esercizio quasi più affine alle pratiche meditative che a quelle normalmente riconosciute come psicoanalitiche, il che lascia intuire come possano esserci punti di contatto tra le due.

¹ Raimon Panikkar: “*Il dialogo intrareligioso*” Ed. Cittadella 2001

Già anni fa un bellissimo lavoro di **Salvatore Freni** dal titolo: **“La dimensione mistica nell’esperienza psicoanalitica”**² tracciava con una certa chiarezza alcuni aspetti comuni alle due discipline, differenziando due linee di tendenza presenti nell’orizzonte psicoanalitico, e precisamente:

“tra coloro che pensano alla psicoanalisi come pratica tecnico-professionale, tesa a conquistare il campo medico e psichiatrico, assumendone il relativo linguaggio, e coloro che pensano alla psicoanalisi come la forma più alta di meditazione e consapevolezza laica, tesa a eludere la divisione sano/malato”;

ebbene è sulla scia di questa seconda tendenza che si delinea il campo psicoanalitico in cui si colloca questa riflessione.

Tuttavia – mi rendo conto – una premessa è necessaria: va detto che la storia della psicoanalisi è stata ed è tutt’ora attraversata da correnti e scuole di pensiero anche molto diverse tra loro, sia dal punto di vista delle formulazioni teoriche, sia da quello delle pratiche metodologiche. Per questo, quando si parla di “psicoanalisi”, si rende necessario tracciare un minimo di contesto entro cui ci si pone, all’interno di un campo altrimenti troppo vasto, genericamente definito come “psicoanalitico”.

Dal punto di vista teorico, infatti, tutto è iniziato con Freud, ovvero con una visione fisiologica: si parla di un substrato della mente traversato da istinti e pulsioni, quali forze di quell’inconscio attorno alla cui esistenza si comincia a teorizzare. La mente è vista come un sistema chiuso, la famosa “mente isolata”, le cui forze interne (pulsione libidica, pulsione di morte, istanze dell’Io,...), stanno dinamicamente in conflitto tra loro. L’obiettivo, in termini di salute psichica, sembra consistere nella ricerca costante di una mediazione, sufficientemente equilibrata, tra l’appagamento pulsionale, fortemente desiderato e le ineludibili necessità di sopravvivenza che “impongono” il vivere sociale, il quale richiede una limitazione del “Principio di Piacere”.

Ne risulta una visione inevitabilmente pessimistica, nei confronti della funzione relazionale umana, visione sintetizzata in maniera assai evocativa in una frase di Freud, forse tra le più citate, là dove afferma: *“L’umanità ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po’ di sicurezza”*³.

Da questo punto di partenza, generalmente indicato come “psicoanalisi classica”, delineata come “pulsionale” e “intrapsichica”, si sono generati numerosi e diversificati sviluppi, tra cui il cosiddetto “paradigma

² Salvatore Freni, *“La dimensione mistica nell’esperienza psicoanalitica”*, su www.psychomedia.it

³ Sigmund Freud, *“Il disagio della civiltà”*, Ed. Boringhieri 2003

relazionale” – entro il quale mi riconosco – la cui centralità sposta decisamente l’accento dalla pulsione alla relazione, dall’intrapsichico a quella zona intermedia tra l’individuale e il relazionale, presi come ambiti in costante trasformazione reciproca. All’interno di questa visione, infatti, la relazione è vista non solo come il focus della vita umana, il bisogno fondamentale per eccellenza, attraverso cui si sviluppa ed evolve, a partire dalla primissima infanzia, la mente e la relativa funzione pensante, ma la relazione è anche e soprattutto l’unico ambito all’interno del quale la mente umana può essere osservata, studiata e quindi conosciuta.

Non è possibile, insomma, indagare alcuna mente (neppure la propria) se non all’interno di un universo relazionale: non possiamo infatti conoscere alcuna “mente isolata”, ovvero esistente al di là di un contesto relazionale, quale che sia.

Questa semplice constatazione ha il potere di generare immediate conseguenze fondamentali: la relazione, nel mondo della psiche, viene prima di tutto (istinti, pulsioni, caratteristiche individuali,...) ed è all’origine di tutto, nel suo mescolarsi, fin da subito, con tutti gli altri aspetti: biologici, genetici, ambientali...

Dal punto di vista epistemologico, come si vede, il passaggio dalla psicoanalisi classica al contesto relazionale comporta un rovesciamento piuttosto consistente: un passaggio – potremmo dire con Buber – “dall’Io-Esso all’Io-Tu”⁴.

In un graduale superamento dell’atteggiamento oggettivante (Io-Esso) – dove il Soggetto analista, posto in una posizione di presunta neutralità, osserva le dinamiche psicologiche del paziente, la cui psiche, conscia ed inconscia, diviene l’Oggetto della sua osservazione – si è via via aperta la strada ad una visione più realisticamente relazionale e potenzialmente intersoggettiva (Io-Tu) in cui, caduta l’illusoria neutralità di uno dei due, si considera la presenza, all’interno del setting analitico, di entrambi gli interlocutori: due soggetti umani calati in un “campo interpersonale”, impegnati e coinvolti entrambi in una particolare relazione *reciproca*, seppure “asimmetrica”.

Altrettanto consistenti, se non di più, sono le conseguenti ricadute sul piano empirico di tale rovesciamento: e precisamente sulle impostazioni metodologiche e sulla prassi terapeutica.

Non soltanto l’uso o meno del lettino su cui far distendere il paziente, rispetto alla postazione vis à vis, diviene fondamentale indagare, quanto e

⁴ Martin Buber, “*Il principio dialogico e altri saggi*” Ed. San Paolo, 1993

soprattutto il tipo di “clima relazionale” che si viene a creare nel setting analitico, il quale dipende fortemente dalla maggiore o minore consapevolezza che l’analista riesce ad avere circa il fatto di trovarsi inevitabilmente coinvolto nel processo che sta osservando; dalla maggiore o minore consapevolezza di essere egli stesso una delle variabili in campo, il che crea conseguenze sul “come” egli tenderà a porsi nella relazione clinica, con il paziente: più o meno consapevole e rispettoso della soggettività e specificità di sé come della soggettività e specificità dell’altro.

L’analista potrà porsi con atteggiamento più o meno espressivo ed autentico, più o meno coinvolto e partecipe nello scambio col paziente, più caldo o più distaccato e professionale: tutto questo dipenderà molto anche dal tipo di personalità, dallo stile individuale, dal bagaglio di esperienza, oltre che dal tipo di metodologia scelta. Ed è probabile che non sia poi, in assoluto, “meglio” uno stile piuttosto che un altro.

Ciò che fa davvero la differenza, sul piano qualitativo della relazione, ha piuttosto a che fare con il livello di consapevolezza che l’analista è in grado di avere, concretamente, circa la propria peculiarità relazionale: la consapevolezza dei propri modi di stare in relazione, e di come questi modi tendano a facilitare o piuttosto ad inibire determinati processi nell’andamento dello scambio e nell’interlocutore stesso, la consapevolezza delle proprie risorse e delle proprie fragilità relazionali, del tipo di reattività cui tende ad essere più o meno soggetto: consapevolezza, quanto meno, dei propri inevitabili pregiudizi (personali, culturali, sociali,....).

La consapevolezza che ogni persona può avere di se stessa e del proprio modo di essere e di relazionarsi sarà pur sempre relativa, ma può essere tenuta sveglia ed alimentata da un atteggiamento vigile, autocritico in forma costruttiva, sostenuto da un buon “spirito di ricerca” che può avvalersi di un continuo e sincero domandarsi, di volta in volta, in maniera aperta: “che cosa sta succedendo?” provando a rifletterci su, senza mai ritenersi “fuori” dai giochi.

Possiamo dire che, da una visione più lineare e semplice, che permetteva di distinguere in maniera netta, per esempio, tra *Transfert* e *Controtransfert*, in cui il primo, il *Transfert*, stava ad indicare i vissuti proiettivi da parte dell’analizzando (dovuti alla sua particolare storia e specifica sofferenza nevrotica) sull’analista, mentre il secondo, il *Controtransfert*, indicava piuttosto i “vissuti di risposta” che tali proiezioni generavano nella psiche – per il resto “neutra” – dell’analista, (i cui turbamenti sarebbero dovuti esclusivamente a ciò che la nevrosi altrui genera nella sua struttura “non nevrotica”), da questa visione che possiamo a buon diritto definire “ingenua”, si passa ad una visione più stratificata e “complessa”. In quest’ultima visione, senz’altro più realistica, i due

interlocutori si rivelano molto più simili di quanto entrambi non amerebbero pensare (anche il paziente, almeno all'inizio, ama pensare che il "suo" analista sia in qualche modo libero dai meccanismi psichici che pure appartengono a tutti gli umani... salvo poi sentirsi schiacciato da tanta idealizzazione) tanto che alcuni autori, come Donna Orange, individuando nel setting una sorta di "campo intersoggettivo", preferiscono parlare – invece che di *Transfert* e *Controtransfert* – di "Co-Transfert"⁵ superando la troppo schematica distinzione e classificazione iniziale.

Il suddetto rovesciamento rende evidentemente il soggetto analista molto più vulnerabile, la prassi clinica molto più complessa e le teorie di riferimento molto più "relative" (in tutti i sensi) di quanto non apparisse all'inizio (come la metafora junghiana del "guaritore ferito" indica): il che può anche scoraggiare.

Inoltre, a proposito di "atteggiamenti pregiudiziali" da rendere consapevoli e tenere a bada, in questo contesto possiamo individuarli su due livelli fondamentali: quello prettamente personale, da cui nessun essere umano è immune, e quello più sottile e "strutturale" legato alle teorie di riferimento, alla teoria della mente che si è abbracciata che, per quanto approfondita e colta possa essere, non sarà mai priva di zone cieche, né in alcun modo esaustiva.

Non a caso il rapporto dell'analista con la propria "scuola di appartenenza" o con il "corpus teorico" di riferimento è un ulteriore punto critico che ha mietuto molte vittime – in termini di indottrinamento e di prevaricazione – sia tra analizzandi che tra analisti in formazione; nodale risulta infatti essere il modo in cui il terapeuta (o il formatore/didatta) tende a vivere i propri riferimenti teorici, ovvero il suo identificarsi o meno con la "scuola" di formazione o la "teoria" di riferimento, il viverli come sistemi chiusi, esaustivi (vere e proprie "verità sulla psiche") piuttosto che come modelli del funzionamento psichico vari e reciprocamente, almeno in potenza, complementari, che evolvono nel tempo e possono essere scelti, di volta in volta, in quanto sufficientemente esplicativi e particolarmente efficaci in quella situazione particolare.

Già nel '45 Jung scriveva in proposito:

"Né la psiche né il mondo possono essere ingabbiati in una teoria. Le teorie non sono articoli di fede, ma tutt'al più strumenti di conoscenza e di terapia; altrimenti non servono a nulla."⁶

⁵ Donna Orange, *"La comprensione emotiva"*, Ed. Astrolabio 2001

⁶ C. G. Jung, *"Medicina e psicoterapia"*, opere vol. 16, Ed. Boringhieri

Ma quando l'onestà intellettuale e personale è mantenuta viva e la tensione conseguente viene retta a sufficienza, laddove c'è l'intuizione della possibilità di un relazionarsi reciproco capace di contenere la complessità dell'intersoggettività, spingendo entrambi gli interlocutori ad andare oltre qualunque identificazione con i rispettivi ruoli (l'uno come soggetto presunto sapere; l'altro come oggetto in balia del proprio patire: il che non può che inchiodare ciascuno nella rispettiva dipendenza dall'altro, in una ripetizione ciclica e incapace di evolvere) allora possono aprirsi trasformazioni davvero prodigiose, così nell'analista come nell'analizzando, nella propria visione di sé e dell'altro.

Ricordo la commozione toccante vissuta in un convegno anni fa⁷ in cui ebbi occasione di assistere alla riflessione sulla prassi clinica e metodologica, da parte di alcuni colleghi provenienti da una formazione psicoanalitica classica, i quali erano andati gradualmente maturando la necessità di uno spostamento di rotta, venendosi col tempo a riconoscere sempre più in posizioni affini alla "corrente relazionale"; essi avevano sentito l'esigenza di svolgere – non senza dolore – un'attenta riflessione critica, circa alcuni aspetti del proprio precedente agire, nel rapporto con alcuni pazienti, all'interno del setting, in conformità con la visione "ortodossa", che li aveva portati ad una serie di modalità affatto rispettose della soggettività dell'altro, ai limiti del "sadismo", non potendo in quel contesto ammettere la legittimità di vere e proprie "critiche" che tali pazienti avevano osato esprimere nei loro confronti, e continuando pertanto rigidamente a leggerle come "transfert negativo", "resistenze", "attacchi edipici al padre", o quant'altro.

Una testimonianza esemplare di quanto sia liberatorio ed evolutivo aprirsi ad ammettere la possibilità di errore! E questo avrà considerevoli ricadute nel modo in cui si tenderà a porgere le eventuali "interpretazioni": ovvero con atteggiamento più o meno "oggettivante", più o meno arrogante o rispettoso della "soggettività" – esplicita o implicita – dell'altro, più o meno capace di lasciar spazio d'esistenza ai molteplici mondi psichici e culturali – potenzialmente anche molto diversi – che si stanno incontrando, più o meno in grado, infine, di tollerare la salutare "non saturazione" di qualsiasi tentativo di spiegazione.

Risulta finalmente evidente come solo in questa avvenuta trasformazione della prospettiva psicoanalitica, ovvero in un'ottica di "campo relazionale", sia legittimo parlare di ciò che accade tra analista e

⁷ "Convegno internazionale: nello spirito della ricerca: la comunicazione in psicoanalisi" presso l'Istituto IsipSé di Roma – gennaio 2003

analizzando (o psicoterapeuta e paziente) in termini di “dialogo” tra due soggetti umani.

In effetti può sembrare piuttosto paradossale il fatto che nell’ambito psicoanalitico, il cui setting ha sempre visto, concretamente, due persone incontrarsi ripetutamente in uno scambio profondo ed intimo, attraverso la parola, il termine “dialogo” non abbia trovato spazio per così tanto tempo, (prima erano centrali termini quali: interpretazione, insight,...) ma evidentemente era necessario operare la profonda revisione sia teorica che metodologica, di cui si è detto, affinché l’accento potesse spostarsi da una visione “monadica” ad una visione sempre più duale, interpersonale, intersoggettiva e dunque dialogica della mente stessa.

E non è sicuramente un caso che questa evoluzione – tutt’ora in corso – sia iniziata in corrispondenza con l’aprirsi, seppure con fatica e difficoltà, da parte di vari gruppi di psicoanalisti, all’ormai inevitabile e necessario scambio tra differenti “scuole di pensiero”, con rispettivi indirizzi teorici; questo movimento sta finalmente portando ad una progressiva uscita da atteggiamenti campanilistici e competitivi, da vere e proprie “guerre di religione”, che hanno caratterizzato per troppi decenni la storia del pensiero psicoanalitico. Tale disponibilità al confronto tra visioni differenti ha evidentemente favorito quella necessaria messa in discussione dei propri principi aprendo ciascuno al conseguente arricchimento che l’altri contributo offre, apertura senza la quale non si può parlare di dialogo.

A proposito di “dialogo” in contesto psicoanalitico, trovo particolarmente illuminante la descrizione dell’evoluzione psichica umana che Mario Trevi – forse il più eminente psicoanalista junghiano in Italia, peraltro anch’egli morto di recente – svolge nella sua ultima opera “Dialogo sull’arte del dialogo”: ovvero come di un susseguirsi di differenti contesti dialogici.

“Da un punto di vista antropologico l’uomo è l’animale che, per diventare adulto (vale a dire per essere responsabile e per inserirsi – se possibile – in una cultura) ha bisogno di una serie ininterrotta di dialoghi. All’inizio c’è il dialogo senza parole con la figura materna. Contemporaneamente a questo si sviluppa, come una sorta di controcanto, il dialogo con la figura paterna o eventualmente un suo sostituto.(...)Possiamo supporre che quando una o più di queste forme dialogiche vengano a mancare si creino delle lacune nella struttura psichica in formazione cui corrispondono disagi di varia natura e di vario livello. (...) Questo ci permette di concepire la psicoterapia come una sorta di supplenza dialogica, un intervento fondato sulla

comprensione e l'ascolto reciproci finalizzati alla maturità del paziente.⁸

Non solo si può finalmente parlare di dialogo, ma addirittura tutto il processo evolutivo della psiche, nonché il suo "supporto" terapeutico eventuale, viene descritto in questi termini.

Ma che cosa si intende più precisamente per dialogo?

Panikkar, che in proposito ha scritto parecchio, ha riassunto molti dei criteri fin qui esposti nel suo affermare con estrema chiarezza:

"Ogni dialogo è impossibile se ci si aspetta che sia puramente oggettivo e che escluda la soggettività di ogni partecipazione"⁹

Inoltre il suo concetto di "dialogo dialogale" è particolarmente pertinente laddove afferma come, a differenza del dialogo dialettico, che è più soggetto alla "epistemologia del cacciatore", ovvero al rischio di prevaricazione,

"il dialogo dialogale, invece, presuppone una fiducia reciproca in un comune avventurarsi nell'ignoto, giacché non si può stabilire a priori se ci si capirà l'un l'altro né supporre che l'uomo sia un essere esclusivamente logico. Il campo del dialogo dialogale non è l'arena logica della lotta fra le idee, ma piuttosto l'agorà spirituale dell'incontro di due esseri che parlano, ascoltano e che, si spera, sono coscienti di essere più che macchine pensanti o reg cogitans."¹⁰

E ancora, a proposito dell'anelito assolutamente umano alla ricerca della "verità" come apertura universale, mai completamente satura, trovo straordinario il parallelismo tra le parole di Panikkar:

"Il dialogo dialogale non pone condizioni ed è vulnerabile, va affrontato con fiducia nel desiderio comune di approfondire una Verità, una Giustizia o una Intesa che ci supera."¹¹

e quanto ebbe a scrivere Mario Trevi, nella sua riflessione critica verso la psicoanalisi e il suo rapporto con l'anelito alla ricerca della "verità":

"La verità si dà solo nel dialogo che, limitandola, la fonda come verità autentica, vale a dire come perenne ricerca di verità."¹²

⁸ M. Trevi, "Dialogo sull'arte del dialogo. Psicoanalisi e psicoterapia", Ed. Feltrinelli 2008

⁹ R. Panikkar, "Pace e Interculturalità. Una riflessione filosofica", Ed. Jaka Book 2002

¹⁰ Ibidem

¹¹ Ibidem

Questo sincero tentativo di autocritica e riflessione aperta, da parte di Trevi, rispetto alla teoria ed alla prassi psicoterapeutica, mi sembra particolarmente in linea con le precedenti affermazioni di Panikkar e particolarmente efficace è lo sviluppo di tale riflessione, che peraltro risale già agli anni '80, laddove l'autore ribadiva la necessità di:

“assicurare alla pratica psicoterapeutica la fecondità dell'interpretazione portatrice del suo stesso limite, il fermento autenticamente ermeneutico, la consapevolezza dell'inevitabilità del pregiudizio unitamente alla critica del pregiudizio. Significa, sopra ogni cosa, assicurare il rispetto dell'altro, tutelarlo dal pericolo di ogni indottrinamento e di ogni suggestione. Significa mantenere il **dialogo all'altezza del rispetto reciproco** e incondizionato, là dove ognuno propone all'altro non contenuti prefabbricati ma la matrice problematica di ogni contenuto, non il conosciuto ma la ricerca, non la cognizione ma l'invito a raggiungerla, senza peraltro crederla definitiva. Significa assicurare il **dialogo autentico** che unicamente si può instaurare laddove ogni dottrina è sospesa e ognuno si offre all'altro come testo da interpretare nella doppia dimensione della fiducia e del dubbio.”¹²

Se infatti questa attenzione al rispetto ed alla tutela della libertà dell'altro vale in ogni relazione genericamente “paritaria”, ancor più vera e cruciale sarà in tutti quei contesti relazionali in cui – come nel setting psicoterapeutico – sussiste uno sbilanciamento di “potere” rispetto al ruolo, dovuto a situazioni particolari e contingenti, che possono erroneamente essere istituzionalizzate e reificate a vere e proprie identità.

Per questo ritengo che, per ogni terapeuta della psiche, osservarsi, riflettere e imparare a conoscere le proprie modalità relazionali, i propri pregiudizi, la propria “variabile” ovvero il modo in cui essa tende ad agire nella relazione con l'altro e ad influenzarla, non sia un vezzo, una opzione di buona volontà: è una precisa e inderogabile responsabilità che pertiene all'analista e che, se tutto va bene, diverrà appannaggio anche dell'analizzando.

E proprio in questo consiste la potenziale forza evolutiva, direi addirittura rivoluzionaria, sul piano sociale, del processo analitico: nell'ampliare i confini della consapevolezza di ciascuno.

Se la comprensione psicoanalitica, infatti, si sviluppa attraverso un processo di dialogo tra due universi soggettivi – l'analista e l'analizzando –

¹² Mario Trevi, “*Per uno Junghismo critico*”, Ed. Bompiani 1987

¹³ Ibidem

complessi e variegati, di cui ciascuno, immergendosi nel processo analitico, gradualmente diventa più consapevole, tale consapevolezza, frutto del dialogo tra i due, nella misura in cui è autentica, diviene agente trasformatore che si estende e si sviluppa nelle innumerevoli ulteriori occasioni di dialogo nella vita di ciascuno dei due.

Vorrei concludere sottolineando il cambiamento di intenti di cui sembra essere stimolo la profonda trasformazione in atto nella psicoanalisi stessa: da una prospettiva tipicamente illuministica, quella freudiana, che si riprometteva una realizzazione nei termini di: *“dove c’era l’Es ci sarà l’Io”*, alla più recente prospettiva relazionale e dialogica che, con Jessica Benjamin, psicoanalista della corrente intersoggettiva, si ripromette di *“cambiare la nostra teoria e la nostra pratica in modo tale da far sì che dove c’erano gli oggetti ci saranno i soggetti”*¹⁴.

¹⁴ Jessica Benjamin, *“Soggetti d’amore”*, Ed. Cortina 1996

The world is charged with the grandeur of God¹

The Relevance of Raimon Panikkar's Symbol Approach²

Clemens Mendonca

Institute for the Study of Religion, Pune, India

Introduction

Any experience of beauty, friendship, joy, the smile of a baby, the beauty of a landscape etc. are moments in our lives where our hearts begin to burn. These we cherish because we experience something that cannot be adequately put into words. Such experiences are symbolic experiences. In fact we live and move in a world of symbols. Obviously, our personal/intimate language is symbolic and our religious experiences are expressed in metaphors. They open us up to another horizon of our being. We encounter the world/reality through our own mythical spectacles and express it in a language we are at home with i.e., from our specific world. But the *expression* is not the *experience*, though they are intimately connected with each other.

The modern tendency however is to treat this world as an object or a collection of objects also called resources. The basic dilemma that we face today is the dichotomy between life and reality. Technology is gaining control over all spheres of our life and of our world. Consequently our approach to reality is gradually becoming possessive and our attitude to life is one that instrumentalizes every one and every thing. We are losing touch with the earth and its elements. We fail to delve deeper into what we see, hear and touch in this world. The world has become for us an object; trees are viewed as wood, water as H₂O, animals for profit or entertainment in a Zoo; human beings are mere entities and God is no more a mystery but either an empty word in perhaps a meaningless ritual or one whom we pester to supply our needs and wants. Instead of experiencing the world symbolically (*sym-ballein* – that which brings together, that which unites)

¹ See Gerald Manley Hopkins, “The world is charged with the grandeur of God” from the poem “God's Grandeur”, (1844-1889).

² Jeevadhara, Vol. XLI, No. 245, September 2011.

we are experiencing it more and more diabolically (*dia-ballein* - that which puts asunder, that which divides).³

It is here that the contribution of the philosopher-theologian-mystic Raimon Panikkar becomes significant. His ontological understanding of symbol shows the way to a holistic approach to reality. The merit of Panikkar's contribution consists in the fact that his way of looking at symbol is addressed not primarily to Christians or even to believers but simply to people of good-will, an approach that is in keeping with the signs of our modern age.

Panikkar was a scientist, philosopher and theologian. In him several traditions met: the western tradition both Christian and Secular and the Indian tradition, both Hindu and Buddhist. His voluminous writings disclose that he had been grappling throughout his life with the problem of the fragmentation of reality and life, of the knower and the known. Such fragmentation manifests itself in the predicament we face today: consumerism, ecological imbalance, social, economic, political and religious injustices, human rights abuses, oppressive systems etc. Another major symptom of this fragmentation is dichotomy between Spirit and Matter, Science and Religion, Reason and Revelation, Philosophy and Theology. We suffer alienation at three levels: The Divine, the Cosmic and the Human.

Panikkar's fascination with the Trinity led him to comprehend this problem at its depth. Not surprisingly the Trinity became the foundation of Panikkar's vision. It is from here that he developed his theological and philosophical enterprises. For him the Trinity is radically relational, organic, and holistic. He calls it fundamental unity in radical relativity.⁴

Holistic Vision of Reality

According to Panikkar there is an *existential force* that holds the whole of humankind together despite all other dividing factors. This is that same force that holds the entire universe together. He calls this force the *Harmony of Reality*.⁵ Thus for example, when we look around our world we do not

³ Clemens Mendonca, *Dynamics of Symbol and Dialogue: Interreligious Education in India*, The Relevance of Raimon Panikkar's Intercultural Challenge, LIT Verlag, Muenster, 2002, 2.

⁴ Cf., Raimundo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, ORBIS Books, New York, 1973, xv.

⁵ R. Panikkar, "The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?," in: *Inter-Culture*, Volume XXIII, Number 3, Summer (1990)/Issue # 108 Montreal, 45-78.

just see objects thrown out here and there. What we see is something holistic, interconnected and interrelated. We speak of a tree but a tree does not exist all by itself. There is the earth that holds it, the sun that warms it, the air, the minerals, the water and the surroundings etc. that contribute to its being. There is a collaboration between these natural elements that help in bringing forth and maintaining this tree! Moreover, there is a relationship between a human being and the tree because it is the human being that *discovers* the tree. The tree, the human being, the earth, the air and the atmosphere, the sky, the sun, etc. are all part of what we see and experience, part of one continuum called reality. Finally the tree has *something more* than merely meets the eye. There is something mysterious in it that none of us can assert that we know [all about] the tree.⁶

To put it concretely, Panikkar points out that reality is all that *is* and all that *is*, is interrelated, and in this interrelationship he sees a trinitarian principle. First of all there is the material *world* (cosmos, universe) we live in and without which we cannot *be*. This world is the background of our existence. Secondly, there are the *humans*, who inhabit this world, who are conscious of their own existence and the existence of the world around them. Thirdly, there is a depth-dimension in the world and in us which lends a certain endlessness to both. The world can be objectified without coming to an end and the human being can objectify endlessly. This is so because there is an all-pervading *Mystery* present in the universe which grasps us, before which we stand in awe and which satiates our thirst for Meaning. There exists nothing outside these three fundamental invariants.⁷ None can make sense all by itself. None is independent of the other. The world is meaningless without the humans and the humans cannot exist without the world. God cannot be known and experienced without humans and the world. There is an existential link, an ontological relationship between these three: God, World and Man.⁸ If something goes wrong with one, all three are affected because they are mutually interdependent and irreducible to the

⁶ Clemens Mendonca, *Dynamics of Symbol and Dialogue*, 10-11.

⁷ Raimon Panikkar, "The Cosmotheandric Intuition," in: *Jeevadhara* XIV 79 (1984), 27-35, 27-28.

⁸ Raimundo Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Asian Trading Corporation, Bangalore, 1982, footnote 1, ix Panikkar employs the word Man with a capital letter for 'human being'. In this usage Man refers to human being in its totality. Such an expression is in no way a language of sexism and thus should not be taken as antifeminist. Panikkar himself says the following: "Two reasons compel me to write Man with a capital letter: a) to indicate that it means the human being in its totality and thus includes the male and the female; b) to imply that Man is an irreducible reality standing side by side- with all the necessary ontological distinctions- with God and the world."

others.⁹ To put it differently, our experience of reality encompasses three dimensions: material or cosmic, human or conscious and depth or divine.

The Cosmic dimension is the realm wherein our senses are active. We see, hear, taste, touch, and smell. This is the dimension of reality which *connects everything with every thing*. It is the dimension of *relationship* and is quantifiable, perceivable and objectifiable.

The Human dimension is the world of consciousness. It is a world of persons, of love and understanding. This dimension of reality *discovers* the interconnection between things. If all things are related in and through the cosmic dimension, it is the human dimension that *discovers* these relationships.

The Depth or divine dimension is the world of faith. Reality has something 'more' than humans can comprehend. The more we know about a thing or person the more remains to be known. Knowing means being *open* to knowing something more and implies *inexhaustibility*. We cannot however know anything exhaustively nor can anything be known exhaustively. Panikkar argues: "To place limits on being - *qua* being - is to destroy it."¹⁰ This is because every being has an open-ended character as part of its very nature. This open-endedness is the *mystery* dimension, a dimension of the unknown and the unknowable.¹¹

To sum up, reality is the integration of three dimensions (cosmic, human and divine). These three dimensions form one community because they interpenetrate one another. Each dimension is unique and irreducible to the others. Hence there are no individual beings disconnected from one another. Panikkar calls this unitary experience of reality the *Cosmotheandric experience*. 'God, World and Man' as he aptly puts it, are not and cannot be three separate entities but are three common invariants that form one fundamental unity in radical relativity.¹² With this background we shall try to understand what Panikkar means by symbol and why it is so important for us today.

Symbol and Sign

If reality means all that there is, then all that there is, is experienced symbolically. According to Panikkar "all-that-there-is, is 'there' precisely

⁹ Cf., Raimon Panikkar, The Cosmotheandric Intuition, *Jeevadhara* XIV 79, 29-30.

¹⁰ Raimon Panikkar, "Colligite Fragmenta: For an Integration of Reality," in: F. A. Eigo, (Ed.), *From Alienation to At-one-ness*, Proceedings of the Theology Institute of Villanova University, The Villanova University Press, 1977, 19-91, 75.

¹¹ Raimon Panikkar, The Cosmotheandric Intuition, *Jeevadhara* XIV 79, 29-30.

¹² *Ibid.* 27-28.

because it appears 'there' (as what there-is). This real appearance is the symbol."¹³ Again, "The symbol IS the reality, as symbol. A reality that is not symbolized in a symbol would not be there; in fact it would not even *be*. In this sense the symbol at once *conceals and reveals* the reality of which the symbol is symbol."¹⁴

What Panikkar means here is that a symbol is a peculiar mode of consciousness in which reality manifests itself. It is the dimension of space and time, energy and matter that *points* to and makes present a deeper reality. In other words what we experience through the symbol is that which it *symbolizes* that is, makes present the symbolized reality. We speak of this experience in symbolic language. Symbol, the symbolized reality and the symbolic language refer to *appearance of the symbol, experience of the symbolized reality* and the expression of this experience.

Besides, a symbol is a unifier; it brings the *three worlds* together: the cosmic, the human and the divine. A symbol needs a symbolizer, the human person because the symbolizer is the one who *discovers* symbols, not the one who creates them. In the absence of the symbolizer there are no symbols. The symbolizer is able to discover the symbolic difference. The symbolizer is also the *pontifex*, the bridge-builder. A symbol takes us to the source (the symbolized reality).

At the outset we need to clarify some misunderstanding regarding the use of the word 'symbol'. Generally we say a flag is the symbol of a nation. Flag and nation are two different things brought together (artificially) by a common understanding and are given meaning in a particular situation. We need *information/mediation* about one in order to *understand* the other. According to Panikkar this is not a symbol but an *epistemic sign* or "epistemic reality."¹⁵ An epistemic sign requires mediation. It "points toward the thing for which it *acts* as a sign. It belongs to the epistemically real."¹⁶ Thus for example when we destroy a sign (e.g. flag) we do not destroy that which it signifies although it is an act of disrespect to the thing pointed. An *epistemic sign* is not a symbol and therefore does not symbolize, that is, does not make present the symbolized reality.

But in the case of a symbol it is different. If we destroy a symbol we destroy that which it points out to – the symbolized reality along with it. "If you kill the one, the symbol, you also kill the other, the symbolized thing.

¹³ R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, Bangalore, ATC, 1983, 7.

¹⁴ Raimon Panikkar, "Seed-Thoughts in Cross-Cultural Studies," in: *Monchanin VIII* 50 (1975) 1-73, 19. Italics are mine.

¹⁵ *Ibid.* 18.

¹⁶ *Ibid.*, 18. Italics are mine.

Symbols can die in the consciousness of the people.”¹⁷ This is because a real symbol is *self expressive*. It does not require an interpretation. When a symbol requires interpretation then it has ceased to be a symbol.

A symbol evokes immediate and first hand experience of reality. It is also an originary and universal experience of reality. Panikkar remarks: “The symbol is always immediate, non-mediated. The symbol is symbol precisely because it does not require mediation. There is no possible hermeneutics of a symbol. The symbol is symbol because it symbolizes - not because it ‘hermeneuticizes’ (i.e., because it gives an interpretation of itself). If we need an interpretation, a mediation, in order that the symbol symbolizes, this other element by which we interpret the symbol would be the real symbol.”¹⁸

A symbol is transparent because it contains the reality in itself. E.g. a *smile* is an expression of *joy*. Joy is pressed out as it were through the smile. Joy cannot be seen except through its *symbol* the smile but the smile is not the joy and joy is not the smile though one cannot be without the other.¹⁹ Similarly, the human *body* is the symbol of the *person*. We cannot separate the body from the person and the person can only be expressed through the symbol the *body*. A smile does not stop at the smile nor the body stop at the body but they lead us to participation in the symbolized reality i.e. joy and person respectively.

1) Symbol and the Symbolized Reality are neither Identical nor Separable

As seen in the examples of smile/joy and body/person symbol and the symbolized reality are neither identical nor separable. The relationship between the symbol and that which it symbolizes is unique and irreducible. Panikkar aptly points out that: “A symbol is not a symbol of another (‘thing’), but of itself, in the sense of the subjective genitive. A symbol is the symbol of that which *is* precisely (symbolized) in the symbol, and which, thus, does not exist without its symbol. A symbol *is* nothing but the symbol of that which appears in and as the symbol.”²⁰

This means that a symbol *reveals* its own self. It is the appearance or the manifestation of its own self: “A symbol carries within itself its own revelation: the symbolized thing can only BE in the symbol.”²¹ The

¹⁷ Ibid. 21.

¹⁸ Raimon Panikkar, “A Self-Critical Dialogue,” in: Joseph Prabhu (Ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, 1996, 227-291, 235.

¹⁹ The example of smile as a symbol is from Francis X. D’Sa

²⁰ R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, 6.

²¹ R. Panikkar, *Seed-Thoughts in Cross-Cultural Studies*, 18.

revelation that it unveils is housed within itself. The symbol is the embodiment (em-body-ment) of the symbolized reality. That is why we say a symbol is the face of the real. A simple example: When we encounter a friend we recognize the person of this friend.²²

2) Symbol is the meeting point of *myth* and *logos*

For Panikkar a symbol is an “ontomythical reality”²³ because it belongs to the realm of both the ontological and the mythical. A symbol cannot be the product of *logos*. It is not subject to analysis and verification. It is on the level of experience, and experience cannot be analyzed with our logical arguments. But to speak about it we need the help of *logos*. Again, a symbolic experience is not through reasoning but through an awareness that is innate and immediate to our very being (ontological). This immediate awareness of being (conscious) of the symbolic nature of the world is an existential reality i.e. part and parcel of our being-in-the-world experience (an ontological and mythical reality).

Symbol is the meeting point of *myth* and *logos*. Panikkar's argument here is worth noting: “Myth and *logos* meet in the symbol. No man can live without symbols. The symbol is the true appearance of reality; it is the form in which, in each case, reality discloses itself to our consciousness, or rather, it is that particular consciousness of reality. It is in the symbol that the real appears to us. It is not reality (which never exists naked, as it were) but its manifestation, its revelation. The symbol is not another ‘thing’, but the epiphany of that ‘thing’ which is not without some symbol - because ultimately Being itself is the final symbol. Any real symbol encompasses and unites both the symbolized ‘thing’ and the consciousness of it.”²⁴

The Relevance of Symbol-Approach for our Times

In Panikkar’s view technocracy has “practically penetrated the four directions of the earth. We may have to surmount or dominate it, but we cannot ignore its ubiquity. May be it is destined to become the unique culture which will replace all others; but this does not mean that it is a super-culture encompassing all others.”²⁵ In addition, science and technology are gradually reducing the humans merely to their mental powers, to the realm of the *logos*. Further, they (science and technology) thrive on the perspective of ‘acceleration’ i.e., ultimately it is the machine

²² Ibid. 18.

²³ R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, 6.

²⁴ R. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, ix.

²⁵ Raimon Panikkar - *Religion, Philosophy and Culture*, 92, <http://them.polylog.org/1/fpr-en.htm>

that modifies time, speeds up a particle, and accelerates a piece of lead. In other words a machine has the power to condense time. Such a reduction of time to mere linear succession kills the human spirit, devalues human uniqueness and makes of them mere temporal beings. In simple words 'Man and Machine' have become a new entity in the contemporary world. Love, joy, beauty, friendship, loyalty etc. are unique and non-transferable and are values of 'intemporality'. But the very consciousness of time destroys their 'intemporality'.²⁶

The need of the hour is to rediscover the intrinsic, ontological relationship between *God, Man and World*. Panikkar points out: "Modern Man has killed an isolated and insular God; contemporary Earth is killing a merciless and rapacious Man, and the gods seem to have deserted both Man and Cosmos. But having touched bottom, we perceive signs of Resurrection. At the root of the ecological sensibility there is a mystical strain, and at the bottom of Man's self-understanding is a need for the infinite and non-understandable. At the very heart of the divine is an urge for time, space and Man."²⁷

1) Developing Sensitivity to the Symbolic Dimension of the World

We are aware that our society is infested with oppressive systems. The traditional Hindu way of expressing it would be 'the world is in bondage'. Bondage is not in us but we are in bondage.²⁸ This bondage has taken concrete shape in and around us through structures and systems that divide and destroy both humans and the world. These systems thrive like parasites devouring the very sap of our society and their effects are spread out in all spheres of our lives: social, cultural, religious, economic, political, national and international relationships etc. These evils are experienced by all, religious and secular traditions because they (the oppressive systems) have become part and parcel of our way of being and understanding.

Yet, in the midst of all these struggles humans also experience a longing for peace and harmony, for justice and equality. There are so many movements to this effect. What unites *all people of good will* today is a

²⁶ R. Panikkar, "Present-Day University Education and World Cultures," in: *Asian Cultural Studies "Religion Consciousness and Modern World"*, ed. M. Uozumi and M. Kasai, Mitaka (Special Issue), 4 (1993), 187-198., 190-192.

²⁷ Raimon Panikkar, *Colligite Fragmenta*, 91.

²⁸ Cf., Francis X. D'Sa, "A New Understanding of the Bhagavadgita: Trinitarian Evil," in: *Evil and the Response of World Religions*, William Cenkner (Ed.), Paragon House St. Paul, Minnesota, 1997, 142-154; Cf., also Francis X. D'Sa, "Trinitarian Evil - The Bhagavadgita's Understanding of Evil," in: *Dialogue & Alliance* VIII 2 (1994), 12-25; Francis X. D'Sa, "Karma: Work for Liberation and Means of Bondage - Towards a Hindu Theology of Work," in: *Jeevadhara, A Journal of Christian Interpretation* XIII 75 (1983) 196-212.

common quest: the quest for a *healthy world* – a healthy environment; the quest for unity in the *human family* beyond race, color, caste, religion, gender, politics, nations and continents; and the quest for *meaning in life*. These are the living symbols of our time and culture and we need to enhance them. The world is the primary symbol and that is why a symbolic approach to the *world* is our topmost priority today.

Our main task then is to develop *sensitivity* to the symbolic dimension of the world. Sensitivity brings us an awareness of the situation. The bondage that we experience is not an individual affair but has universal repercussions. Therefore not only individual salvation but the salvation of the whole Cosmos is our concern because we are part of the Whole. A new order of relationship/interrelationship of peace and harmony has to gradually set in through this process of awareness. But in order to arrive at this we need a metamorphosis of our whole mentality. We need a fundamental mutation in our thinking. The fragmentation and the dichotomies that we are faced with cannot just be wished away by mere study, critique or reformation. In the words of Panikkar, “trans-formation is the only answer” because we go beyond the realm of the mind i.e., not only a change of the mind but also the overcoming of the mental.²⁹ F. X. D’Sa calls such a state sacra-mentality.³⁰

Sacra-mentality overcomes the dichotomy between the *sacred* and the *secular* and views the world as a living organism. Such an attitude turns this universe into a home. The world is looked upon as a pointer to the Supreme Reality; it is the Body (the symbol), the house where the Divine (the symbolized reality) dwells and manifests itself in multidimensional ways. But in order to experience 'what is going on' behind what is happening we need to go beyond our physical sight. We need *insight* to be sensitive to the symbolic dimension of the world. That our world is far from this ideal is undisputed.

Developing sensitivity to the symbolic dimension of the world has three important implications: sensitivity *in* the symbolizer (the humans); sensitivity *to* the symbol (the world); and finally sensitivity *for* the symbolized reality (the Mystery). The whole process is part of the world of symbols. Awareness of the symbolic dimension of the world is an experience of wholeness. But holistic experience is not a product of mere reasoning, although reasoning through reflection deepens up our

²⁹ Colloquium with Raimond Panikkar, 1999.

³⁰ Cf., Francis X. D’Sa, “Sacramentum Mundi”, in: *The World As Sacrament*, Vol. 1, Francis X. D’Sa, Isaac Padinjarekuttu, Jacob Parapally (Eds.), Jnana-Deepa Vidyapeeth Theology Series, Pune, 1998, 239-287.

convictions. An experience of the working of these convictions belongs to the realm of the *mythos*.

2) Meeting of Cultures and Religions

Symbol is a bridge-builder. The different religious traditions stress different aspects of reality because of their specific mythoi and cultural settings. Each has a specific symbolic approach to reality. Religion is a symbolic world and consequently the language of religion is symbolic. Hence our approach to a religious encounter has to be in this line. Symbolic language is the medium for dialogue. The awareness of the nature of cosmotheandric reality could be our guide here.

Panikkar reminds us that religions are like two different languages that express all that they want to express in their own unique way. Or again they are like two life-styles that enrich human life. Each is an expression of its own myth, a perspective of the world, a way of being and existing in the world. Hence each has this quality of complementing and correcting the other so that they can learn to understand one another.³¹ Consequently there is a need to come together in mutual trust and understanding.

Dialogue in Panikkar's perspective consists in witnessing to one's own faith-experience and also sharing this experience with believers of other faith-traditions. Such witnessing and sharing takes place with the help of the world of symbols and the language of metaphors. Symbol and metaphor are at home primarily in the realm of the *mythos* and only secondarily in the realm of the *logos*. Accordingly, what is stressed by Panikkar is a genuine encounter of religions where people of good will are open and help each other to share in their respective *mythos*.

3) Working for Common Concerns

Sensitivity to the symbolic dimension of the world opens us up to the worlds of others. But it should not stop here. All religious and secular traditions need to do some soul-searching. All traditions have the responsibility (a) of criticizing, opposing and taking a clear stand against unjust systems that prevail in our world and (b) of inspiring the people to reach their human/communitarian destiny. These are our common concerns today.

³¹ R. Panikkar, In Christ There Is Neither Hindu Nor Christian: Perspectives on Hindu-Christian dialogue, 487; Cf., R. Panikkar, "Prolegomena to the problem of universality of the Church," in: *Unique and Universal*, Fundamental Problems of an Indian Theology, ed. J. B. Chethimattam, Dharmaram College, Bangalore, 1972, 155-164; Cf. R. Panikkar, "Action and Contemplation as Categories of Religious Understanding," in: *Main Currents in Modern Thought*, New Rochelle, XXX 2 (1973), 75-81.

Networking is a praxis-oriented test of dialogue. The question is *not* to which religious tradition I belong but what inspiration my tradition *can* give to shoulder the responsibility of bringing about justice, peace, and healing. For this we need to take other religious traditions seriously and develop familiarity or friendship with them. So far religious traditions have lived like strangers and quite often even as enemies forgetting that diverse religious traditions are meant to reveal the different perspectives of the *One Ultimate Mystery*.

Conclusion

There is a need to retrieve the sense of the *sacredness of the earth*. In their own way religions claim that the world is the origin, the seat of life of all beings and the manifestation of God's presence. It means that the earth is more than mere matter, more than the deliverer of raw-materials. Panikkar calls this ecosophy. Ecosophy evokes a holistic vision of reality. It is the way we go about dealing with nature. It is *listening to the wisdom of the earth* itself. In Panikkar's cosmotheandric intuition, the humans are also the hearers of the wisdom of the earth; they are the sages (Weisen) of the earth. Such wisdom can dawn on humans only when they become *aware* that they are part and parcel of this earth, they are in, of, with and also above the earth. Humans are not mere nature. They need to realize that the universe is their "third body"; the first body being one's own human body and the second, the human family. Humans need to go about this earth as they would go about with their own body. If the earth is our body, then we are its soul.³²

The discovery that 'the world is the primary symbol' has to become part and parcel of our consciousness. Our experience of reality when it is not superficial should make us come in touch with the real – the level of faith, the level of meaningfulness. In other words humans need to change their attitude and approach to life. Only then the gulf of suspicion can be bridged between cultures, religions and people through mutual understanding. According to Nicholas D. Kristof "Religious people and secular people alike do fantastic work on humanitarian issues — but they often don't work together because of mutual suspicions. If we could bridge this "God gulf," we would make far more progress on the world's ills."³³ Besides, as

³² Raimon Panikkar, „Ökosophie, oder: der kosmotheandrische Umgang mit der Natur,“ in: Hans Kessler (Hrsg.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, 58-66,, 64.

³³ Nicholas D. Kristof, "Evangelicals without Blowhards", Sunday Review, New York Times, July 30, 2011: http://www.nytimes.com/2011/07/31/opinion/sunday/kristof-evangelicals-without-blowhards.html?_r=1&hp

Panikkar rightly asserts: “In the modern world I believe that only the mystics will survive. The rest will be crushed by the system if they rebel, or will suffocate within the system if they seek refuge in it.”³⁴ Panikkar's symbol-approach demands a *metanoia* i.e., a *meta-noein*, a going beyond *noein*, beyond thought and logos to an awareness that is the ground and background of all *noein*, where symbol and symbolic experience are rooted and founded.

³⁴ R. Panikkar “The Dawn of Christianness“, Cross Currents. FindArticles.com. 01 Aug, 2011. http://findarticles.com/p/articles/mi_m2096/is_2000_Spring_Summer/ai_633_00906/

Relativism, Universalism, and Pluralism in the Age of Globalization¹

Young-chan Ro

Washington D.C. University

Abstract

This paper will discuss issues involved in cultural and religious diversity, relativism, universalism, and pluralism in light of globalization. One of the most urgent issues humanity is facing today is how to deal with religious conflict and cultural diversity in the process of globalization. On the one hand, we are facing the globalizing process in every aspect of life today including economic cooperation, international trade, and technological development. On the other hand, we also face the trend of universalizing the globe in terms of language, culture, and ways of knowing and thinking. As the world is becoming one, we see a danger of cultural imperialism or cultural colonialism; one culture becomes a dominant force invading every corner of the globe. In this respect, the paper will clarify some fundamental concepts and ideas such as “relativism,” “relativity,” “universalism,” “plurality,” and “pluralism” in order to elucidate a deeper implication of cultural diversity and religious pluralism. Furthermore, this paper will discuss tension and conflict between “relativism” and “universalism,” and try to find an approach, beyond the dichotomy of “relativism” and “universalism,” to expound the significance of “pluralism.” The paper will focus especially on the idea of pluralism not only in the social and cultural context but also in understanding the fundamental nature of humanity and reality, and thus to argue that pluralism is an ontological necessity, a fundamental structure of all beings beyond the cultural and social phenomena of modern world.

Key words: relativism, relativity, universalism, globalization, pluralism, dialogue.

¹ This report was presented at the First World Humanities Forum – UNESCO, November 24-27th, 2011.

An Attempt for Globalization

The main thrust of this paper is to discuss issues involving “relativism,” “universalism,” “pluralism, etc. in light of Raimon Panikkar’s² unique approach in dealing with these issues. Globalization process is not only a modern or contemporary human attempt to make the world one big house or *oikos* with one standard system, rule or *nomos* but also it has a long historical root. Time and again, we human beings have repeated the same attempt without success. We see numerous examples of this attempt in the West and East. From the Roman Empire to the British Empire, from the Spanish imperial claims to the Qin and Japanese Empires, human beings have tried tirelessly to build powerful kingdoms, empires, and nations. It has been a common tendency of the people or nation with a power to dominate the world, to make the world one big country or nation with the same ideology, system, language, religion, and culture. This tendency has a mythic origin found in the story of the Tower of Babel in the Book of Genesis:

Now the whole earth had one language and the same words. And as they migrated from the east, they came upon a plan in the land of Shinar and settled there. And they said to one another, “Come, let us make bricks, and burn them thoroughly.” And they had brick for stone, and bitumen for mortar. Then they said, “Come, let us build ourselves a city, and a tower with its top in the heavens, and let us make a name for ourselves; otherwise we shall be scattered abroad upon the face of the whole earth.” The Lord came down to see the city and the tower, which mortals had built. And the Lord said, “Look, they are one people, and they have all one language: and this is only the beginning of what they will do; nothing that they propose to do will now be impossible for them. Come let us go down, and confuse their language here, so that they will not understand one another’s speech. So the Lord scattered them abroad from there over the face of all the earth and they left off building the city. Therefore it was called Babel, because the Lord confused the language of all the earth: and from there the Lord scattered them abroad over the face of all the earth.” (11: 1-9, New Revised Standard Version)

² I am deeply in debt to Raimon Panikkar (1918-2010) who expounded the idea of pluralism in light of religious and cultural diversity. Raimon Panikkar was one of the leading scholars and original thinkers tackled this vital issue throughout his entire life. Among numerous books he wrote, *Invisible Harmony*, Minneapolis: Fortress, 1995, *Intra religious Dialogue* (revised edition), New York: Paulist Press, 1999, and his last book, *the Rhythm of Being: the Gifford Lectures*, New York: Orbis Press, 2010 are representative in dealing with these issues.

According to Raimon Panikkar who interpreted this myth in light of his idea of pluralism, human beings, time and again, have repeated the dream of making one world without success: "In any case, after sixty centuries of human memory in the history realm, is there no way for us to awaken to the futility of this realm? What would happen if we simply gave up wanting to build this unitarian tower?"³ Throughout history, we have made various attempts at globalizing the world. It has been attempted in terms of the extension of space, geographical territory, political power, commercial dominance, etc. Beyond the idea of the expansion of space, it has also been tried in terms of building a political or religious empire such as Christendom or an expansion of missionary institutions. In modern times, globalization has also been ideological dominance such as Marxism, Communism, Capitalism, or Democracy. Although Democracy is an institution rather than ideology, it has been conceived as an ideology in some parts of the world and has become yet another form of the Western and especially American dominance. Democracy, however, is primarily an institution not an ideology. Once we try to superimpose Democracy to all other parts of the world and cultures, it becomes yet another form of ideology. Once we absolutize and universalize one system, it becomes an ideology. Democracy is profoundly a "cracy" (institution) not an "ism (ideology)." Communism, Socialism, and Marxism as ideologies had strong ambitions to make their ideologies the absolute and global. Once the zeal for globalizing one's conviction becomes so powerful and urgent, it compels a sense of mission for globalizing their conviction. In this sense, ideology and religion are very close to each other in absolutizing and universalizing their belief system. Democracy, however, resists this temptation. Democracy by nature accepts and recognizes the limitation and imperfectness of its own system. It rejects the idea of making its own idea as the absolute. In fact, democracy is based on the premise of human fragility and propensity toward evil, and thus it tries to prevent the human from the temptation of making his or her belief system or ideology absolute. The American theologian and political thinker Reinhold Niebuhr (1892-1971) has expounded the democratic institutions based on the Christian assumption of human nature.⁴

³ Raimon Panikkar has been one of the most inspiring thinkers and scholars advocating the pluralistic view of reality. I am much indebted to his profound insight. For his interpretation of the myth of the Tower of Babel, see Raimon Panikkar, "The Myth of Pluralism: the Tower of Babel" *Invisible Harmony* (Edited by Harry James Cargas) Minneapolis: Fortress Press, 1995, 53-54. The original version of this article was published as "The Myth of Pluralism: The Tower of Babel – A Meditation on Non-Violence," *Cross Currents* 29 (1979): 197-230.

⁴ Reinhold Niebuhr, for example, understood democracy in relationship with human nature, "Man's capacity for justice makes democracy possible and man's inclination to do injustice

The globalization process has also been found in human attempts to standardize as in making one form of measurement or system as global. The human desire for universality in terms of communication, transportation, and even ways of thinking has become more and more apparent these days. Since the Enlightenment in the West, individual human rights, reason and rationality have become global phenomena. Logic, reason, and rationality, for example, have become the universal standard for ways of knowing and judging truth, thus making reason as the absolute global criterion in establishing a global understanding. The term “global understanding” is problematic and in fact it is a misnomer. Understanding assumes “standing-under” the spell of the other in allowing us to stand under the specific circumstance or situation of “other.” When we create a certain system, method, criteria for “understanding” other, we already betray the very nature of understanding. Because we are using this specific “framework,” “system, or method” of our “understanding” for understanding other. In this case, we are already imposing “my yardstick” to “understand” you. This is not “standing-under” in the genuine sense of the word to allow myself in order to see, to listen from “other’s” perspective. In this respect, the “standard,” the “global” understanding is not possible without imposing our own standard consisting of certain criteria or framework of thinking we have created as the objective and universal criteria, and impose them to others in order to understand them. This is “overstanding,” as Panikkar aptly put it.⁵

The notion of global perspective may also sound great in overcoming provinciality and partiality. This, however, is also misleading. Simply put, no one has the perfect 360 degree-vision to see the whole globe at once. We only look at the globe seen from one particular angle. We all have a global vision from a partial and particular perspective. Nonetheless, we still try to build an illusory tower in the hope that we will be able to look at the whole globe. Again, the Tower of Babel is a powerful representation of human desire for external expansion, to cover the globe, to conquer the world, to own the universe, etc. This desire for spatial and external expansion has motivated human beings to go higher, further, and see more in believing that we will someday be able to see the whole globe at once. The spatial concept of globalization has resulted in political hegemony, economic monopoly, and cultural imperialism. In this respect, “globalization” means “Westernization” and “Americanization.” In fact, the “modernization” process was almost identical with the Westernization process. This world,

makes democracy necessary” *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York: Charles Scribner, 1944, and 1972, xiii.

⁵ Panikkar discussed this idea of “overstanding” vs. “understanding” extensively in “The Pluralism of Truth” *Invisible Harmony*, 92-95.

again, is becoming one world, with one language, one system, and one universal standard. On one hand, this is an inevitable process especially due to the rapid development of technology. On the other, however, we see that we are involved in the same process that has resulted in dismay. The powerful Qin dynasty that unified the whole of China for the first time in Chinese history and tried to impose one universal standard, one culture, one legal system, etc. lasted only 13 years. The longest dynasty with one monarch, one ideology, and one system was the Chosŏn Dynasty in Korea (1392-1910). This dynasty, however, was confined to a small peninsula with no ambition to expand their empire to make it universal or global as found, for example, in the Roman Empire.

The current financial crisis in Europe and America may be an indication, a sign, or a symptom of human desire for global expansion and universalizing a particular system of values, ways of thinking, is reaching to its limit. In fact, we no longer have “East” and “West” because East is rapidly becoming “West.” The whole world is now rapidly becoming “West.”

There is an indefatigable human desire and effort to expand ourselves to farther and farther and to possess the globe and the universe. It seems to me that we are reaching to the point where we can no longer push ourselves to that direction without breaking both the globe and the human. An ecological crisis and the phenomenon of global warming is yet another serious indication of the human limit of expansionism.

The Whole and Part

We need a different way of thinking and understanding the globe and the universe. The globe and universe are not only external entities as a physical matter, but also have to be internalized and spiritualized in terms of the human relationship to them. The whole and the part are no longer in dichotomy but in unity. The globalizing process is not mere an external expansion, a physical process, but an internal process of crystallizing one’s own experience, a spiritual process of relating to the world and the universe. We have long forgotten the wisdom and insight: The whole is in part, *totum in parte*. The whole is not sum of the parts but each part exists for the sake of whole.⁶ Globalization is not simply an objectifying of the globe but subjectively experiencing the world, not only simply externalizing the globe but also internalizing the globe and the world in relationship to us. Modern science, the analytical mind, and the scientific method have helped us treat

⁶ Raimon Panikkar, *The Experience of God: Icons of the Mystery*, Minneapolis: Fortress Press, 2006, 75

the globe as a detached entity, an object for our observation, use, even abuse. The globalizing process has become a tangible and material process and has lost the spiritual dimension in making the globe and the universe as parts of our own being, an *internalizing* process. In the physical process of extension, there is no intrinsic relation or unity between individuality and totality. The relationship between individuality and totality, particularity and universality, the local and the global is neither dualistic nor monistic but is non-dualistic because these are neither divided in two separate entities nor totally identifiable one entity.⁷

It is not my intention to discuss the nature of non-duality or “aduality” (*advaita*) in full spectrum but it would suffice to say that the issue of globalization in understanding the world as one or many is not a proper approach.

Western culture has been dominated by a dualistic way of thinking in dividing matter and spirit, mind and body, and the global and the local under the influence of scientific approach, rational and logical thinking. So globalization in this sense has been heavily influenced by Western scientific thinking and universalizing Western standards and values.

Relativistic Attitude

There are various strong movements resisting the globalization process. Against universalism and the globalization process, relativism is concerned with a uniqueness and irreducibility of individual being. The Enlightenment mentality or thought, which has had a great influence in shaping modernity, deeply influenced the modern West in advancing democratic ideas and institutions. One of the founding fathers of America, Thomas Jefferson (1743-1836), for example, was heavily influenced by this Enlightenment thought as he laid the ideological foundation of the United States of America. Individualism is one of the hallmarks of modern thought. The Individual is undividable the last entity, a sacred atom (unsplitable). This individualism, however, also caused a dialectical tension with community, society, and nation. Every and each individual has become an atom, an unsplitable entity. In this respect, we may observe the rise of relativism. Relativism, unlike globalism, does not try to build one universal empire, kingdom, and universal city. Relativism, however, believes that every entity is complete in itself and does not need others to be its own being. Here we

⁷ Non-dualism or adualism is English translation of Sanskrit word, *advaita*. Raimon Panikkar has expounded the notion of non-dualism based on the Hindu idea of *advaita*. For more about Panikkar’s explanation on the notion of *advaita*, see his last book, *The Rhythm of Being*, Maryknoll: Orbis Press, 2010, 216-7.

may see two issues: one is an ontological assertion that each being is on its own, and second, the sense of value of every being is equally and uniquely belongs to each being. In this sense, there is no need or desire for the other in terms of knowledge or being, an epistemological and ontological solipsism.

Relativism is a form of reaction to universalism in relation to globalization. The risk and danger of globalization has prompted various forms of reaction, among those, relativism may be the strongest and the most direct reaction against universalism. Since universalism has been the underlying assumption for globalization, relativism has been expressed in the form of nationalism or sometimes exclusivism. Modern mentality and demographic ideals have also contributed to this tendency of individualism. Once this individualism becomes extreme, it has a tendency to absolutize individuality. This tendency can bring conflict and clash between different individualities, individual cultures, religions, etc., or indifference to other individualities including religion and culture. An extreme form of individualism has resulted in relativism. Relativism resists universalism and globalization and relativizes the world, the globe, truth, and reality. There is no absolute universal standard for anything. Relativism when pushed, however, has a tendency to become indifferent to others and totally self-centered.

What we see here is two phenomena of modern mentality: individuation and relativization. On one hand, individuality has the most valuable entity, an irreducible last entity, and thus their own individuality is absolute but once they discover “others” may have the same kind of sense of “absolute,” they may become relativistic. In this assumption humanity is nothing but the total sum of individual beings. Here humanity is defined in terms of number and quantity but not quality. Humanity is more than just total sum of the people on earth in terms of number. Beyond the concept of number and quantity, humanity concerns the quality of being a human. The process of extreme individuation and relativism will eventually produce indifference, cynicism, and skepticism toward the human efforts of seeking unity, truth, and reality.

The sense of skepticism and relativism discourages human efforts for seeking the universal truth. They may not feel any need for “universal” truth. In fact, for them truth may not be universal. In this sense, each individual constructed a little universe of their own and there is no need to interact with each other. Human being is an isolated individual and living in his/her own solipsistic universe.

Relativity and Relativism

We have to make a clear distinction between “relativity” and “relativism.” As discussed above, relativism does not need the other. This is certain belief system in asserting individuality and particularity without relating to universality or even unity with other beings. It asserts its own independence. Relativity, however, is a notion emphasizing the nature of inter-dependence of every being. This affirms that each being is in need of the other in the sense that no single being can exist on its own independently. Relativity is an ontological constitution of all beings. Relativity is a way of recognizing the intrinsic relatedness of each being. Relativity in this sense has nothing to do with relativism but is a way of describing the “relationship” found in all beings. Every being is in relationship with other beings to become its own being. No single being exists in isolation without being related to other beings. In this sense, relativity is the very nature of being. The two words, relativity and relativism are entirely unrelated. The word relativity has been used in expressing the nature of the radical interdependence of every being, “radical relativity.” One of the best examples of relativity is found in the idea of *yin* and *yang*. In order to be *yin*, it requires *yang*, and *yang* requires *yin*. At the same time, *yang* is not an independent being apart from *yin*, or *yin* independent of *yang*. In fact *yang* is found in *yin* and *yin* is in *yang*. Relativity is not to assert an “extrinsic connection” of one being to other but it is rather an “intrinsic relation” of every being. Every being exists in relation to other beings. In this sense, relativity is nothing but the affirmation of the relatedness of every being to other being in an intrinsic way. Relationship is not to be understood as an external string binding one being to another being, but it expresses the idea of the intrinsic relatedness of one being to another being. In this respect, relationship is the foundation that allows each being to be found in existence with other being, both epistemologically and ontologically. A father, for example, is not a father without having to relate to his son. A son cannot become a son until he enters into the relationship with his father. A son is a son in relative to his father and vice versa. This is the relativity of a being. Father becomes a father in relative to a son, a son to a father. A being is defined in relationship with other being. In this sense, relationship is a constitutive element of becoming a being.

Relativity found in relationship is neither dualistic nor monistic. A true relationship does not assume a dichotomy of separating two beings. Once a relation becomes dualistic, it becomes a mere extrinsic connection in binding two different entities, and thus, relation becomes either formal or functional. In this context, relationship loses a dynamic interaction and

interpenetration between two beings and it has no intrinsic awareness of others in its own being or the presence of others in his/her own being.

On the other hand, however, when a relationship becomes monistic, it becomes monolithic. This relationship becomes totally one sided, one dominates the other because the object must eventually succumb to the subject, and the subject and the object become one and the same. In this context, a relationship does not exist. Once we lose relativity, we lose relationship. Relativity is both the core and defining characteristic of relationship. For this reason the nature of relativity is fundamentally non-dualistic. Relationship must possess relativity as the intrinsic nature of being.

Here the idea of non-dualistic is an important way of understanding relativity. It is neither one nor two as discussed above. The non-dualistic character of relativity allows relationship, vital, dynamic, and creative. Thus, relativity is the most constructive component of every being in relationship with other beings.

Pluralism

Relativity is not yet pluralism. The word pluralism has become a fashion now, religious pluralism, cultural pluralism etc. The meaning of pluralism, however, has to be clarified. To begin with the whole issue of pluralism, we must start with the observation that there are many different things, not just one thing. This is an affirmation that there is plurality, rather than singularity in the world. In other words, plurality is a simple recognition of our observation stating that there are many different things in the world. For example, when we recognize the fact that there are more than one culture or one religion existing. This means plurality, the plurality of religion and culture. We must first accept the fact that I am not the only human being in this world, my culture is not the only culture nor is my religion the only one in this world. This is a serious step toward pluralism, however, it is not yet pluralism. Plurality is the factual foundation for pluralism. We sometimes confused plurality with pluralism in thinking that the recognition and acceptance of plurality is pluralism. From the socio-political perspective, pluralism, often, is used in describing various social, ethnic, religious groups. Pluralism, in this sense, is a way of accepting diversity of people, religious affiliation, and cultural heritage. This is the level of plurality, but it is not yet pluralism yet.

Pluralism, unlike plurality, is a way of understanding reality, a form of reflection how a being is related to other beings in terms of basic structure of being. Pluralism is not a way of accepting that there are more than just one being, the awareness of many. Pluralism does not seek a unity among

many. Recognition of many, plurality, does not mount to pluralism. It does not seek to find unity by reducing each particularity to a common ground. Pluralism does not believe unity as essential or even indispensable ideal.

Pluralism is not to seek a universal system. As discussed above, building a universal system, making a universal path, constructing a universal tower are all destined to fail. Pluralism, on the other hand, allows incompatibility, incommensurability among pluralities. In fact, pluralism arises at the moment of experiencing incompatibility. Pluralism does not attempt to reduce the incompatibility of the differences between two beings into “rational” and “logical” formula by appealing to reason, i.e., rational reductionism. Reason and rationality can definitely provide a common ground for universality. This is the power of reason that can transcend cultural barriers and religious diversity. Rationality has become the most effective means of communication because of the universality of reason. Religious and cultural diversities, however, should not be reduced to rationality or reason alone. For this reason, pluralism makes us aware of human contingency, the non-rational element, and the mystical aspect of reality. On the other hand, however, pluralism does not reject intelligibility but understands intelligibility beyond reason alone. There is more than one form of intelligibility, the intelligibility based on reason only. Human being has an ability to know more than through reason and rationality. Reason is not the only way to monopolize human intelligibility.

Furthermore, intelligibility is not the only way to seek a common understanding or agreement among different entities and beings. Pluralism tries to reach intelligibility as much as possible but it allows the dimension of unintelligibility. It is an existential attitude and genuine openness toward truth and reality.

Pluralism should not be understood as an ideology in absolutizing a particular system but as an attitude that listens and discerns the nature of reality and being. In this sense, pluralism is a way of understanding that every being is pluralistically oriented and structured.

Here we see two dimensions of pluralism. From an individualistic point of view, pluralism is the fundamental structure and way of being. Each and every being is already pluralistically composed to become its own being. From the communal and collective point of view, pluralism is a way of recognizing that the nature of reality and being are mutually dependent on each other (*pratityasamudpada*)⁸. These two dimensions, however, are not

⁸ This is a Buddhist notion in explaining that every being exist interdependently as known, the doctrine of “dependent co-origination.” According to this doctrine, each being, when it

separable. Pluralism assumes the interdependence of all beings as both an external relationship to other beings and an intrinsic structure of every being.

Pluralism in this sense is not an artificial superstructure or system to measure, not an ideology to impose, not a universal philosophy to educate, not a universal religion or ethics encompassing different religious beliefs, but it is an existential attitude of openness to others, to nature and heaven and earth. Beyond the dichotomy of relativism and universalism, pluralism is a way of discerning the nature of reality and being. It is a way of finding wisdom to comprehend how to relate to each other without losing own being and identity. Pluralism allows us to engage in dialogue, not a dialectical dialogue but a dialogical dialogue.⁹ Dialectical dialogue is based on the dichotomy of either or logic, and once we reject one we must affirm the other. Dialogical dialogue, however, based on idea of “dia-logical,” or “through the logos” is a mutual understanding of the *logos* of each other at the risk of mutual transformation.

arises as a being, it already interdependently exists. This means that origination of any being requires “interdependency.”

⁹ Panikkar used these terms in various contexts in his writings. For an example how he used these terminologies, see his *the Rhythm of Being*, 310.



Ecosophical Justice: Some Pathways

L. Anthony Savari Raj
Madras University

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.

*Ecosophical Justice*¹ is envisaged in this very cacophanic 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.

¹ For a fuller consideration of R. Panikkar's justice concerns in relation to his ecosophical vision, cf. Anthony Savari Raj, *Ecosophical Justice: Ecology, Justice and Raimon Panikkar* (Capuchin Publication Trust, Darshan Research Series, Bangalore, 2010).

Herein I would like to make a mention of, what is called, "Ecojustice." Besides portraying justice as the way of ecology, ecojustice 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. Hence it is only by deeply entering into the human (unaffected by restricted and restricting anthropocentrism) that we can arrive at a sound ecological universe.

However, as going a little beyond ecojustice, *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 dimension of our very selves, sharing the same destiny. This, in short, constitutes the ecosophical awareness.

The word "ecosophy" as coined by the intercultural philosopher Raimon 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, the human 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.

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. We need, as Panikkar insists, a "third eye."² Spontaneous and authentic actions for the welfare of the eco-human can flow only from a se-

² Cf. Raimon Panikkar, *The Rhythm of Being. The Gifford Lectures* (New York: Orbis Books, 2010), 240-44.

rene insight and right evaluation born of a vision of the third eye which discerns the working of the spirit, together with our senses and our mind.

The following pathways are suggested, in the light of this ecosophical vision, towards an enlightened, loving and healing involvement, towards the realization of ecosophical justice.

Subverting Greed:

The current phase of globalization in the global economy has not been very helpful to the lives and livelihood of many, particularly of poor countries. The elites in these nations and other forces within domestic economies also have a role to play in its shortcomings. Self interest and private gain have become the guiding factors in all sectors of life. Greed has come to be a social sickness. True, it has always existed in the world, but now we have given it an official legitimation and approval. The media's appreciation of the individuals who can muster millions and millions when the poor struggle for even a single meal a day, is a clear example of Greed's sanctification in society.³ A glorification of neoliberalism, the practices of financial markets and currency speculation are the in-thing today. They are praised because of their show of profit. A sheer speculation in currency can bring an instant profit and destroy economies of many poor nations.⁴ Greed can not only devastate the lives of people of poor countries, but also their environments. The rich natural resources are abducted to the human consumptions and their extravagant lifestyles.⁵

If Greed is the root cause, it needs to be subverted through ways that are possible. We like to indicate a few paths. The first is the wealth distribution: The world is not deprived of wealth, but we see how it has concentrated on few individuals and corporations. What is lacking is a fair and generous distribution. Perhaps, we need to restructure or even think of new global institutions and initiatives to realize this goal. Secondly, we need to give a serious thought to the advertising industry which is at the service of the power and wealthy and which advocates rampant global consumerism. The general public, affected as they are, can demand a change of motive and character of such advertisements. And thirdly, we need to establish a mechanism which would eliminate currency speculation and reform stock

³ Chandra Muzaffar, "Towards a Spiritual Vision of the Human Being," *The Human Being: Perspectives from Different Spiritual Traditions* (Penang: Aliram, 2002), 199-219.

⁴ See Chandra Muzaffar "Currency Speculation: A Global Virus," *Impact Magazine* (Manila) 33, No. 3, 1998, 10-2.

⁵ Schor Julie Schor, "Towards a New Politics of Consumption," *Economics for Human Well-Being: Advancing a People's Agenda*. Cambridge, Mass.: Boston Research Centre for the 21st Century, 2001, 56.

market which have indeed made money into a commodity for profit through manipulation. Obviously all these efforts have to be a combined effort of the economists, religionists, sociologists, development planners, and others who are better versed in the workings of the global economy. Furthermore, there has to be a readiness and boldness to meet the strenuous challenges and opposition that would come from the powers that be.⁶

Subserviating Money:

Another task of ecosophical justice is subserviating the role that money plays in our lives. True, we cannot imagine human relationships without money which in fact has become “the desecralized heir of a monotheistic infinite God.” But what has happened in our times is that it has indeed become a “totalitarian tyrant,” penetrating all aspects of human life, making all of them totally dependent on it. Quantification has become order of the day.⁷

Modern economy uses money as its tool. Self-interest is the guiding factor here. Public good takes a secondary consideration as private gain and the pursuit of wealth assume a paramount importance. Making a quick profit as much as possible is the guiding factor. But it appears that the very nature of money seems to have that orientation. “It is a natural exigency of money to go from minus to plus: growth, profit, more. Like water it flows downwards in one single direction. So it is not simply a question of the greed of multinational corporation; it is the very nature of thing itself.”⁸

We can not think of a better example for this than the practice of money speculation. Money speculation indeed makes money into a commodity of profit making the entire financial system volatile. Thus a widespread human suffering proceeds from a handful of currency speculators. “It is because of this volatile capital that currencies have plunged, stock markets have collapsed, and economies have disintegrated, leaving in their trail millions of unemployed and impoverished people, as happened in East Asia in 1997 & 1998.”⁹

Like the modern economy the technological civilization too affirms that power consists in having more and more money. “Technical civilization has identified power with money, but power is also to know, to love and to have. However, the ultimate question regarding power is whether power is

⁶ See Paul Knitter and Chandra Muzaffar, *Subverting Greed* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002), 166-7.

⁷ See Raimon Panikkar, “A Nonary of Priorities,” *Interculture*, Vol. XXIX, No.1, Winter 1996, Issue No. 130, 50-1.

⁸ Panikkar, “Cross-Cultural Economics,” *op.cit.*, 29.

⁹ Muzaffar, “Currency Speculation,” *op.cit.*, 10-2.

also 'to be.' If being is only a condition for power the answer is no, but the answer is yes if being is itself power. We may not need money but we may need power for the human household or economic order."¹⁰

In the context of the absolute power that money seems to wield, the following may be thought of as possible efforts to subserviate it. Since money plays an important role in our daily dealings, we could consider ways to subserviate it in our relationships, beginning with ourselves and our family. It is important to realize that there are experiences in our day to day life, beauty, love and so on, which money cannot exhaust or buy. Those experiences are unique precisely because they cannot be repeated or quantifiable. A realization of this would indeed result in a better, loving and respectful relationships with our near and dear ones. Hence the need to set most of human values off-limits from the power of money.

Subserviating money has its importance also in our cultural, particularly educational, areas. Art is by which we articulate our lives. "Art is that which art-iculates life and brings it all together by the "artistic" creation of the person. The meaning of life is to make a work of art of each of us."¹¹ Hence we would give more importance to arts and shall resist the temptation of looking for the fruits of artistic activities only in terms of quantified results. This bears an important relevance to our modern sense of education which is only oriented towards "profitability." We will encourage children and students to take up more what goes well with their ability and inclination, rather than forcing them to undergo profitable disciplines like medicine, engineering and communications. Finally, since money speculation results in destruction of economies of so many developing countries, we will discover ways to establish a mechanism which would eliminate currency speculation and reform stock market which have indeed made money into a commodity for profit through manipulation.

Submerging Consumerism

Another area which needs our attention and action is the unbridled consumerism. Sure, accumulation of goods is important only to the extent that it boosts quality of life and well-being. But the uncontrolled consumerism certainly involves competitiveness and a focus on the element of having rather than being. "I am (worth) what I *am*, Having, on the other hand, requires competitiveness: I am (worth) what I *have*."¹² Without elaborating much, we would like to briefly discuss the repercussions of consumerism on three

¹⁰ Panikkar, "Cross-Cultural Economics," op.cit., 28.

¹¹ Panikkar, "A Nonary of Priorities," op.cit., 54.

¹² Panikkar, "Cross-Cultural Economics," op.cit., 29.

areas: the social relationships, the natural environment, and the poor of our society.¹³

An overall well-being does not seem to be the focus of consumerism. What it focuses and promotes are wealth and accumulation of goods which do not necessarily lead to a higher quality of life. Human experience teaches that joy is not the result of richness and consumption of goods. A satisfying social relationship can not be obtained by things ever available in new forms in the market. Sustainable environment is another casualty of consumerism. The product and marketing and the disposal of used consumer goods have a role to play in the depletion and degradation of natural resources. Oceans, forests and biodiversity have been greatly affected by the consumerist spirit. Meeting the basic needs of people, particularly of the poor has never been the concern of consumerism. It is a very contrasting and humiliating picture indeed that some can delight in luxury and ostentation of wealth when the majority suffer from poverty and misery without even being able to meet the basic minimum needs of life.

In the context and repercussions of consumerism mentioned above, it is clear and even imperative that societies should shift from an emphasis on consumption to an emphasis on well-being.¹⁴ As a response by way of action, we like to indicate the following: nurturing relationships, facilitating healthy choices, learning to love in harmony with nature, and tending towards the basic needs of all.¹⁵

Consumerism, first of all, may be submerged by a promotion of social relationships and by orienting life around “human-spaces,” that is, people and communities. A better social relationship and interaction between people will reduce their over dependence on goods for personal joy and fulfillment. Festivals, outdoor markets, pedestrian zones, and so on could offer their contribution here. Promotion of seasonal and local products would bring closer the producers and consumers of certain localities. This appears important as there is a growing tendency of not wanting to eat what grows in our own localities and countries. As Panikkar rightly remarks, “I think that now we do not eat food but ‘kilometers.’”¹⁶ In this context, choice of

¹³ For an elaborate presentation, see Gary Gardner and Erik Assadourian “Rethinking the Good Life,” *State of the World, 2004* (The World Watch Institute, New York, London, W.W. Norton & Company), 164-79.

¹⁴ In our times, a focus on the idea of well-being as a personal and policy goal seems to be increasingly gaining momentum, see “Millennium Ecosystem Assessment,” *Ecosystem and Human Well-Being*, (Washington, DC: Island Press, 2003).

¹⁵ For an elaborate presentation of these initiatives, see Gary Gardner and Erik Assadourian, “Rethinking the Good Life,” op.cit., 164-79.

¹⁶ Panikkar, “The New Innocence,” op.cit., 4.

food would imply more than a selection among the given choices. More basically it would stand for the option to increase the quality of life, at times, even by our refusal to consume. This might even result in better attitudes and rethinking of the consumer goods companies towards the consumption needs of the consumers.

Environmental awareness and education could be yet another way to submerge consumerism. Besides reiterating the common identity between and destiny of the earth and human beings, the awareness initiatives could focus on the sources and quality of water that we use, the disposal of garbage and their ill-effects, and so on.

Well-being in a society can never come about if the basic needs of people are not met. Lack of food, housing, healthcare, and education are indeed pressing problems which need to be addressed as early as possible. Among numerous ways suggested to tackle the above issue, an equal distribution of the resources in each country is one. This means that we have to cultivate, for instance, crops from our particular countries and build houses with native materials.¹⁷ This could indeed be a good way toward self-sufficiency and self-supporting of the poor.

Subverting Religion-Economics Conversation:

Well-being of all is the goal of both religion and economics. Perhaps both have fallen short of this ideal and therefore can resolve help each other in renewing it. We are indeed reminded here of Panikkar's "sacred secularity." For our purpose now we like to focus more on the contribution that religion could make to economics. This conversation can be facilitated only if religion is able to accept the global market as an important religion of our time. In and through the way the market works and in the way it is presented to people, it evinces all the qualities that are usually associated with religion and religious claims¹⁸ and is even ready to have an "interreligious" dialogue with it. As we know the authority of the market is presented in our times as dogma. The belief that "outside the market, no salvation" makes us indeed believe how much the market has been functioning as a religion with its own absolute claims. Obviously, if there has to be any fruit in the dialogical enterprise that we are suggesting between the market and other religions, both sides have to be ready to learn and change.¹⁹

¹⁷ Ibid.

¹⁸ See David R. Loy, "The Religion of the Market." *Visions of a New Earth: Religious Perspectives on Population, Consumption, and Ecology*, eds. Harold Coward and Daniel C. Maguire. (Albany: State University of New York Press, 2000), 15-28.

¹⁹ See Knitter, *Subverting Greed*, op.cit., 9-10.

Besides the values of caring, sharing, justice, and the “middle-path” between total indulgence and absolute asceticism, the traditional religions can also offer a tremendous inspiration to the global market regarding the reciprocity, interconnectedness and interdependence of all reality. We are all dependent upon and connected to one another. The demand made, thus, on the global economy is that the rich should help the poor not merely in terms of charity, but in terms of necessity. By sharing with the poor, the rich themselves are going to be the beneficiaries, because all of us are connected. It is “other serving” without denying the importance of serving oneself.

Another traditional religious value of “restraint” could have a tremendous influence on the global market. And in fact recycling efforts are already beginning to be seen as a matter of spirituality. “At the present stage of industrial and economic development and in view of the present consumption patterns of the wealthy nations, recycling is an important factor in long-term ecological balance, even though the individual person or a particular family has little direct gain from it. Recycling efforts are unselfish gestures costing a small amount of inconvenience, yet many good people do not see it as a matter of spirituality, a matter affecting their relationship to God.”²⁰

The value of restraint and recycling not only will help in reducing the ecological damage, it will have an impact on economy. It will also bring about a change in the official ecological policies of the policy makers.²¹

Besides the practice of relation and restraint, the religions can get more involved in promoting grass root activism in peaceful ways. More importantly, they can actively engage in expressing their voices of protest, especially through their main stream media, their stand and dissatisfaction against policies of institutions (like, for example, the WTO or IMF) that affect directly and indirectly people and environment.²²

It is encouraging to note that the policy makers realize more and more that religion cannot be ignored and religious values are accorded a better consideration in the contemporary global policy making.²³ We recollect here that the World Bank held a dialogue with the world’s religious faiths in London in 1998. The purpose of the conversation was to encourage “better

²⁰ Monika K. Hellwig, *Guests of God: Stewards of Divine Creation* (New York/Mahwah, N.J: Paulist, 1999), 83-4.

²¹ See Paul Knitter, *Subverting Greed*, op.cit., 160-1.

²² *Ibid.*, 168.

²³ See Johnson Douglas and Cynthia Sampson, eds. *Religion, the Missing Dimension of Statecraft* (New York: Oxford University Press, 1994).

understanding between development agencies and the world faiths in defining and delivering development programs.”²⁴

Sublimating the People-Ecological Movements:

First of all, in order that we may face “the cancer of individualism,”²⁵ we need to work an alternative model of development. The contemporary dominant model of development is guided by the philosophy of self-interest and personal ambition as the way to progress and development.

This alternative model, however, can be effective only through collaborative and solidarity movements which aim to defend the poor and the earth. “Recovering animism,”²⁶ i.e. the experience that everything is alive could be one important guiding factor of these movements. “No ecological recovery of the world will ever succeed until and unless we consider the Earth as our own body and the body as our own self... The true ecological movement is not a new technological way of exploiting the earth more rationally and more lastingly. If there has to be an eco-philosophy worthy of the name, it entails a different relationship with the Earth altogether. The earth is neither an object of knowledge nor of desire. The Earth is part of ourselves—of our won Self. That is why I have taken the liberty of speaking (and writing) of *ecosophy*... Peace with the earth excludes victory over the earth, submission or exploitation of the earth to *our* exclusive needs. It requires collaboration, synergy, and a new awareness.”²⁷ Obviously this would imply a greater openness to other kosmologies and taking other world visions seriously.²⁸

Further, these movements would insist on the “economic system to take people into account, not things.”²⁹ Our collective enterprise can also endeavor to control and check the production and marketing of goods, and indeed make a demand on the producers to be conscious of and considerate on the well-being of the masses and the earth. Since the producers and promoters of consumerism depend very much on the consumers, a protest from the consumers would indeed rethink and redress their manner, distribution and goal of consumer goods with the larger good of society in mind.

²⁴ See “World Faiths and Development Dialogue” London: Lambeth Palace, February 18-19, 1998.

²⁵ Panikkar, “Cross-Cultural Economics,” op.cit., 32.

²⁶ See Panikkar, “A Nonary of Prioriteis,” op.cit., 56.

²⁷ Ibid., 7.

²⁸ By *Kosmology* Panikkar understands not a calculating *logos* about the *cosmos*, but the *kosmos-legein*—that is, the self-disclosure of the cosmos. Cf. Panikkar, *The Rhythm of Being*, op.cit., 186.

²⁹ Panikkar, “The New Innocence,” op.cit., 3.

Among the movements, we would like to single out the movements of youth. In the formation and nurturing of these movements, the educational institutions can play a vital role. They can instill in the youth a critical sense regarding prevailing consumerist culture and a greater social sensitivity and exposure to the struggles of the poor. Assisted by a deep social, political and ecological consciousness, and endowed by the capacity for sacrifice, the youth shall positively devote themselves towards the well-being of the earth and the humans.

Subscribing to the Feminine

It is evident that our predominant civilization has relegated the feminine to a position of inferiority, as it has done the earth. It has capitalized on biological essentialism and has defined women mostly in bodily terms. The Cartesian body/mind dichotomy and the ensuing identification of mind with man and body with women have surely devastating consequences. The religion and science of the dominant civilization have also served to reinforce existing gender discrimination. The recent brain size study in relation to women, for example, has tried to give a biological basis to the existing discriminatory social stratification. The ensuing arguments that women cannot do Mathematics etc. have served to reinforce women's sense of inferiority in relation to men. It is for this reason that it has become imperative that we strongly subscribe to the feminine dimension of reality in ways that are possible.

Subscribing to the feminine, first of all, would imply that we entertain, inculcate and practice the receptive attitude toward life, things, and reality. After all, it is by *receiving*, con-ceiving, that a new being is created. It all implies the attitude that we are contingent and that we are not sufficient in constructing the entire picture of reality all by ourselves. We need to recognize and love more and more that the other is essentially, fundamentally and constitutively required for our being and fulfillment.

Thanks to the emergence of feminist thought and movements, the conventional male dominant paradigms are increasingly challenged, deconstructed and re-defined in the light of women's experience.³⁰ They indeed begin to challenge both religion and science of the dominant world-view to become more inclusive by taking into consideration the subjecthood and agency of women. They also offer an invitation to these disciplines to pay attention to a more expansive, inclusive notions which can go beyond logi-

³⁰ See Rosemary Radford Reuther, *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983). Also, Natalie K. Watson, *Feminist Theology* (Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003).

cal positivism. The resulting embodied, inter-subjective and situated ways of knowing would have their own positive repercussions in the human's attitude towards and dealing with women and nature. Hence it becomes paramount that we recognize, subscribe, integrate, and promote more and more the feminist world, experience, lives and perspectives.³¹

Submitting to the Self:

All the above efforts of commitment indeed presuppose and indeed start from the self. Our efforts to subvert greed, to submerge consumerism and so on can be really effective only if they come out of a transformation that begins with one self, since the self and the external environment exist in symbiosis.³² Panikkar states: "I think that there is no other way to begin, but to begin with ourselves, with our style of life, but also with a sense of priorities in the same style of life, all the while realizing the complexity of the problem. I don't think there is cause for total despair but rather for total commitment to overcome the otherwise incoming despair."³³

Turning to the self, however, is not an escapism or taking a private refuge in the self or to indulge in selfishness. It only means that we exercise self-confidence on one hand, and exercise decentralization on the other. This self-confidence represents the conviction that "we are the center of the universe, because as a microcosm we reflect the whole,"³⁴ and "Each Man (be it the chief, the clan or the people) is humanity and the human is for us the meeting point between the cosmic and the divine."³⁵ This indeed gives a different orientation to the question of decentralization which is much stressed in our times. "We can only be a center when we have no dimension of our own and are open to an ever-greater circumference. The center is stifled the moment it draws a circumference upon itself. This is the reason of the paradox that in order to decentralize and disarm culture we need more and more centered individuals and self-confident human societies. A self-reliant economy, for instance, means not self-sufficiency, but an equitable interdependent net of markets."³⁶ In other words, decentralization does not amount to losing the real center, but it involves an awareness that we regain the center within ourselves. It is a centralisation on personal dignity on one hand and

³¹ See the works of Sandra Harding, especially *Feminism and Methodology. Social Science Issues*. 1987.

³² See R. Panikkar, "Raimon Panikkar on Colonialism and Interculturality," *Harvard University Center for the Study of World Religions*, Fall 1994, Vol. 2. Number 1, 5.

³³ Panikkar, "Cross-Cultural Economics," op.cit., 36.

³⁴ Panikkar, "A Nonary of Priorities," op.cit., 52.

³⁵ Panikkar, "Cross-Cultural Economics," op.cit., 33.

³⁶ Panikkar, "A Nonary of Priorities," op. cit, 52.

an openness to other dimensions of reality, guided by the conviction that we are not alone in all our task.³⁷ Decentralization amounts to selflessness which will allow us neither to be guided by any selfish or any one particular interest, nor will permit us to be swayed only by present urgings.³⁸

Self-confidence and decentralization have several other implications towards our commitment to ecosophical justice. We would like to mention only a couple of them here. First of all, self-confidence gives us courage, joy and confidence to go ahead with our personal and collective responsibilities towards the welfare of the world, despite all unjust structures of the system. It alone will deny the joy of allowing the oppressive system from overpowering and jeopardizing our efforts. Secondly, decentralization involves individuals, working in unison, to form and shape societies. "Great social forces are the mere accumulation of individual actions. Let the future say of our generation that we sent forth mighty currents of hope, and that we worked together to heal the world."³⁹ But this hope, as Panikkar has constantly reminded us, is not merely of the future, but a *hope in the invisible*.

³⁷ Panikkar, "Cross-Cultural Economics," op. cit., 33.

³⁸ See Francis X. D'Sa, "Dharma as Delight in Cosmic Welfare: a Study of Dharma in the Gita," *Bible Bhasyam* (kottayam: St. Thomas Seminary, Dec 1980), Vol. VI, No. 4, 46.

³⁹ Jeffrey Sachs, "The End of Poverty," *Time*, March 14, 2005, 54.

Poesia sapienziale e iniziatica in Mario Luzi

Lettura come esercizio trasformativo e dialogale

Gianni Vacchelli

Università di Bergamo

Luzi scrittore “canonico”

La grande parabola artistica di Mario Luzi ci appare, sempre più, nella sua compiutezza. Essa è, ormai, “canonica”¹, anche se il valore dell’avventura poetica luziana deve forse ancora essere valutato in tutta la sua profondità. Ora che possiamo gettare uno sguardo più panoramico, complessivo sulla sua vasta produzione (*in primis* poetica, ma anche teatrale, saggistica, critica, civile, etc.), il posto nel canone almeno italiano si fa sempre più rilevante. Non si tratta di stilare fatue classifiche di merito, ma, per altezza e maturità di suggestioni, forse quella luziana è l’esperienza poetica culminante del nostro ‘900. Attuale e inattuale, insieme la ricerca luziana: intrisa di tutte le problematiche della modernità, ed insieme radicata in un fondo sapienziale, antico, capace di integrare, senza irenismi, ma neppure irreparabili lacerazioni, le inquietudini del nostro tempo. In questa inesausta, incessante aspirazione di ricomposizione, di assunzione nella luce², di integrazione (senza mai disperdere lo scandalo del male, del nulla, del dubbio), che cresce quasi di raccolta in raccolta, fino ad arrivare agli esiti più convincenti nella vecchiaia dell’«estremo principiante», abbiamo un altro motivo di interesse, di meraviglia, di possibile fecondazione.

Un’ipotesi ermeneutica e una lettura interiore, esperienziale della poesia luziana

Le note che seguono non sono tanto un’esegesi di testi luziani o un’ulteriore interpretazione critica complessiva: molte già ne esistono e

¹ Luzi è, almeno, nel “canone occidentale”, per usare la formula di H. Bloom.

² La tematica della luce assume una crescente importanza nella produzione luziana, culminando nel III momento, il più alto e maturo, della sua poesia, dal 1978 alla morte (indicativamente: I periodo: 1935-46; II: 1952-1972). Nel *Meridiano* Luzi ha intitolato significativamente *Fraasi nella luce nascente* la produzione dal 1985 al 1998.

sicuramente altre sono da farsi. I limiti di spazio e la vastità dell'operazione luziana ci impongono limiti severi. Qui semplicemente appunti, cenni, ipotesi di lavoro, pure con una loro chiara fisionomia.

Il breve intervento condensa insieme quattro "piani": a) un'ipotesi ermeneutica: la natura sapienziale, iniziatica del nucleo più profondo e segreto della poesia luziana. Non sono bandite le tensioni, le fratture, le inquietudini anche più assillanti. Pure «i nostri frammenti» sono chiamati a «battesimo»; b) l'esperienza iniziatica del poeta nutre e sostiene quella che il lettore è chiamato a fare. Anch'essa iniziatica e trasformativa; c) i testi luziani si prestano in modo significativo ad un'esperienza anche comunitaria e dialogale di lettura³ (intesa come esercizio umano, secolare e profondamente spirituale, al di là di appartenenze e confessioni)⁴; d) un breve commento (del tutto esemplificativo e sintetico) dei testi proposti nell'esperienza comunitaria di lettura.

L'attenzione qui, come si vede, non è solo teorica, ma anche eminentemente pratica. Lettura esistenziale, pratica filosofica. È in gioco la forza trasformativa, interiore della parola poetica. La sua carica iniziatica. Come accennato, quella luziana è una poesia sapienziale anche perché ingenera una ricezione e un'esperienza sapienziali della stessa. Forse non siamo più adusi a considerare tale la poesia.

Anche il gettare ponti tra le discipline, il superare rigidi steccati di saperi ci sta a cuore.

La ricerca luziana e il paradigma sapienziale

Se è vero che ogni autentica parola poetica (e prima: umana) è una discesa in profondità nel reale, e in questo senso acquista un potenziale euristico, veritativo, sapienziale appunto, non c'è dubbio che una tale consapevolezza sia più coscientemente perseguita da alcuni artisti.

In questo senso la parola luziana sembra esemplare. Sia chiaro: non vogliamo semplificare. Come ogni grande avventura umana e artistica, quella di Luzi è stratificata, variegata, fatta di spinte e contropinte, di tensioni che potrebbero essere divaricanti, anche se il desiderio è a una certa armonia. Ad es. nel cosmo poetico luziano abitano, con diverso posto e

³ Il presente saggio nasce dalla libera rielaborazione e dall'ampliamento dell'intervento «Pratiche di comunità di ricerca filosofica e meditazione», tenuto nell'ambito del Convegno *La meditazione*, Villa Mancini – Monte S. Savino (Arezzo) 25-26 giugno 2011, organizzato dal CIRPIT. L'intervento prevedeva un'esperienza di lettura comunitaria e meditativa delle due poesie luziane qui successivamente riportate.

⁴ Cf. ad es. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005 (nuova ed. ampl.).

importanza, per stare nella modernità europea, Baudelaire, Rimbaud e Mallarmé, ma anche Hölderlin, Hoffmanstahl, Trakl, George, Rilke. Ancora: non possiamo comprendere appieno Luzi senza pensare alla poesia simbolista, all'attraversamento ermetico, alla funzione-Petrarca, all'originale e viva rilettura leopardiana (per non entrare nelle influenze dei contemporanei). Non c'è dubbio, però, che nell'opera luziana stia, più forte che mai, anche un'aspirazione "antica", tradizionale ad essere un sapere inclusivo, che tenga insieme poesia e filosofia, ricerca letteraria e teologia, storia e cosmologia, fisica e metafisica, fede e scienza. Il tarlo di troppi dualismi (poesia vs filosofia, teologia vs poesia etc.) o monismi (cf. «la splendida eresia romantica» o la luciferina scommessa mallarmeana)⁵ non abita il discorso luziano. Anche in questo senso possiamo parlare di un'accezione sapienziale del suo poetare. La poesia in Luzi non sembra distaccata dall'essere, dalla trasformazione che implica nel poeta stesso e nel lettore. Abbiamo troppo dicotomizzato la vita dell'artista dall'opera. Non si tratta di fare agiografia e di "santificare" corrivamente. Ma anche la formula "pessimo uomo-grande poeta", così occidentale, è angusta, almeno per certe intenzioni.

Il discorso è complesso e non può essere esaurito in poche righe. Il legame che cerchiamo qui non è tanto morale (mai moralistico), quanto ontologico, ontonomico. Per un *rischi* del *Rig-Veda*⁶ è inconcepibile che la sua parola poetica sia distaccata dalla ricerca di verità della sua vita⁷. Tutto è espressione dell'essere. Può darsi che quell'innocenza sia passata e non più recuperabile. Ma neppure, ripetiamo, dobbiamo limitarci a tante fratture, pur feconde conoscitivamente, di molta esperienza poetica della modernità (e che pure Luzi ben conosce e frequenta). Dobbiamo riscoprire altre connessioni. Una sorta di nuova innocenza, di innocenza cosciente, dove il legame tra parola ed essere torni a risplendere. Anche in questo senso la produzione di Luzi ci stimola.

⁵ M. Luzi, *Colloquio. Un dialogo con Mario Specchio*, Garzanti, Milano 1999, 67-68.

⁶ Il riferimento al mondo vedico è a ragione veduta. Anche l'India in qualche modo ha fecondato il grande percorso esistenziale e poetico luziano: cf. M. Luzi, *Colloquio*, cit., Garzanti, Milano 1999, 157-163, dove è rievocato, accanto a pensatori indiani moderni quali Aurobindo e Krishnamurti, proprio il mondo vedico (oltre che il viaggio in India). Cf. anche la citazione dei *RigVeda* in esergo al poemetto *Il gorgo di salute e malattia* contenuto nella raccolta *Su fondamenti invisibili*.

⁷ Cf. ad es. R. Daumal, *Per avvicinare l'arte poetica indù*, in *La Conoscenza di sé*, Adelphi, Milano 1986², 49-65.

Poesia, filosofia “antica”, teologia: oltre le facili demarcazioni

Per altro l’immersione di Luzi nella grande poesia europea (e certo anche italiana) di fine ’800 e del ’900 non è solo in dialettica con il paradigma antico, tradizionale. Anzi. Non a caso molti degli autori sopracitati, pur con grandi, talvolta radicali differenze tra loro, sono (anche) poeti-filosofi, indagatori di zone di confine. Così Luzi in proposito, riflettendo su quanto siano anguste certe partizioni culturali che distinguono poesia/filosofia/teologia:

Ora in Hölderlin, come in Leopardi [e prima sono citati Rilke e Mallarmé], io vedo questa congiunzione, per me magnifica, esaltante, di varie attitudini umane che si riconoscono e si rimettono in moto, filosofia, poesia, attitudini che noi distinguiamo un po’ retoricamente, e forse arbitrariamente⁸.

Eppure in certi autori antichi, le distinzioni sono ancora meno evidenti, visto l’assunto “totalizzante” delle loro poetiche. Si pensi ad esempio al grande paradigma lucreziano, così decisivo per Luzi, dove poesia e filosofia, liberazione e ricerca letteraria, conoscenza del mondo di sé, degli dèi (per qual che ne sia il ruolo) e dell’arte coesistono. Luzi è affascinato anche dalla ricerca filosofico-poetica⁹ di Parmenide e di Eraclito, potenti interpreti dell’essere e della metamorfosi incessante nella quale siamo immersi¹⁰. Del suo modo antico (non solo cronologicamente) di intendere la filosofia, dice ancora Luzi:

Il mio progetto filosofico era più un sogno che un procedimento possibile; era il sogno della filosofia come tale e soprattutto della filosofia come ce l’avevano fatta vedere i presocratici, i classici fino a Platone, Socrate, e magari Plotino, più che un’adozione dei sistemi della filosofia moderna, la quale mi sembrò più una specie di ingegneria mentale che un vero processo di conoscenza, un vero stato di conoscenza possibile, come era stato alle origini. Il tecnicismo del filosofare moderno mi disincantò del tutto. [...] Quel fare difettivo e astruso della filosofia moderna era già un deterrente per Leopardi [che lo critica nello *Zibaldone*], e lui lo aveva analizzato benissimo, quando dice che la filosofia moderna corregge, aggiusta, ma non crea, non inventa qualcosa di fondamentale per l’uomo. [...] Così] passai alla letteratura, agli scrittori che hanno un vero contenuto di

⁸ M. Luzi, *Colloquio*, cit., 264.

⁹ Troppo spesso dimentichiamo che il loro fu un *logos* poetico, un *logos* intriso di *mythos*. Così per es. anche di Empedocle.

¹⁰ Per Luzi anche Parmenide include il movimento eracliteo: cf. M. Luzi, *Colloquio*, cit., 71.

conoscenza ed esperienza come Musil, Thomas Mann, come Proust, e anche come Joyce, che mi sembrarono rappresentare la filosofia moderna¹¹.

La Bibbia “Grande codice” tra poesia teologia e mistica

Ma per tornare alle fondamenta dell’universo sapienziale luziano, come non pensare al “Grande Codice biblico”, così centrale per tutto l’Occidente, e senz’altro libro imprescindibile per Luzi stesso? Non possiamo qui neppure addentrarci nella questione degli influssi o della lettura personalissima (e problematica pure) del poeta¹². Basti dire che il modello biblico è anche intimamente plurale (*tà biblia!*), comprende e trascende generi. La *Bibbia* è (anche) poesia e prosa (che nell’ultimo Luzi coesistono), teologia e narrazione, estetica e ricerca di senso, filosofia (almeno nel senso antico, “spirituale” del termine) e mistica. Nel citare la *Bibbia* non vogliamo semplicemente dire che Luzi sia poeta cristiano (non cattolico, per sua dichiarazione). Ogni etichetta risulta insufficiente. Luzi è certo cristiano ma anche, per così dire, presocratico e eracliteo, lucreziano, come intriso di suggestioni orientali (minoritarie forse, ma non meno decisive)¹³. Gli inni cristocentrici paolini, Agostino (con altri Padri) e Teilhard trovano egualmente eco nella sua grande poesia. Per questo meglio la definiremmo (con aggettivo anche luziano) “cristica”¹⁴. In Cristo tutto è assunto, ma neppure i cristiani hanno il monopolio del suo mistero. Cristo, in linguaggio cristiano, è la seconda Persona della Trinità, da sempre operante ed esistente (in ogni autentica ricerca e comunicazione umana, anche non cristiana)¹⁵.

Il supremo modello dantesco. Riscrivere il *Paradiso*

La *Commedia* è anche, tra l’altro, una *imitatio Bibliae* e una ri-Scrittura. E il modello dantesco è detto decisivo da Luzi in più luoghi. La svolta descritta nel famoso saggio *L’inferno e il limbo* (1949) è solo l’inizio, perché si ha l’impressione che il paradigma dantesco diventi in lui sempre più fecondo. La poesia dell’ultimo Luzi “riscrive”, almeno in parte, il *Paradiso* dantesco. Anche questo è un segno dell’eccezionalità del percorso di Luzi. Si ha l’impressione infatti che la ricezione dell’esito supremo del

¹¹ M. Luzi, *Colloquio*, cit., 60-61. Sul suo rapporto complesso con la filosofia, cf. anche *Ibidem*, 109-110.

¹² Cf. M. Luzi, *La porta del cielo. Conversazioni sul cristianesimo* (a c. di S. Verdino), Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, 67ss; 137-164.

¹³ Cf. M. Luzi, *La porta del cielo*, cit., 24.

¹⁴ M. Luzi, *Colloquio*, cit., 236.

¹⁵ È altresì chiaro che un’altra tradizione chiamerà questo mistero cristico con altri nomi. Forse anche la lettura della *Bibbia* in Luzi è cristica, più che “ufficialmente” cristiana. Lettura poi rapsodica, selettiva.

genio dantesco, il *Paradiso* appunto, sia di fatto, almeno in parte, ancora da farsi nella ricerca artistica italiana. Monumentalizzare un'opera è spesso un modo per non affrontarla veramente. Non si sta dicendo che frammenti di *Paradiso* non entrino nel poetare di molti. Eppure la radicalità dantesca resta estranea e forse, paradossalmente, non solo troppo "antica, tradizionale", ma anche incredibilmente e troppo moderna. Forse senza la mistica non si entra nel *Paradiso* dantesco e non lo si riscrive. Mistica qui è visione in profondità, ma pure trinitaria, *advaitica* della vita. E anche qui Luzi ha qualcosa da dire. Possiamo solo accennare.

In qualunque caso il dinamismo drammatico, l'invenzione costante, mai solo monodica e circolare, di Dante, il suo entrare profondamente nel "magma" della realtà, senza mai arretrare di fronte a nulla, eppure sempre ricomponendo è centrale per Luzi¹⁶. La *Commedia* è il supremo esito di una letteratura sublime e popolare, mistico-iniziatica e aperta a tutti, profetica e sapienziale insieme¹⁷. La lezione dantesca è onnipresente in Luzi, non solo nella citazione, ma, potremmo dire, nella scaturigine iniziale, più segreta (anche se magari ritrovata, ma originaria)¹⁸.

Un'esperienza di lettura dialogale¹⁹

Sottolineata la matrice iniziatica della poesia luziana, si capisce bene come tale dinamismo coinvolga anche il lettore. Certo nella sua esperienza singolare. Ma questa è qui presupposta e su di essa non ci dilunghiamo.

Vogliamo brevemente descrivere una declinazione "comunitaria" della lettura. I particolari qui accennati sono una delle possibili modalità di condivisione. Il tutto può iniziare con qualche minuto di silenzio. Un silenzio breve, che però è un'esperienza profondamente umana e interculturale. Ciascuno torna per qualche istante al proprio Dio (o dèi), a sé stesso, ai propri cari, al proprio sogno, al proprio centro. Il silenzio è un'esperienza umana condivisibile da tutti, credenti e non. È importante poi

¹⁶ M. Luzi, *Colloquio*, cit., 73, dove Dante è colui che supera prove di disintegrazione, di disfacimento.

¹⁷ In parte almeno una tensione analoga si può ritrovare in Goethe: cf. M. Luzi, *Colloquio*, cit., 63ss.

¹⁸ Per la presenza dantesca in Luzi, cf. ad es. A. Caiaffa, *Anime lungo la cornice. Dante nell'opera di Mario Luzi*, Stilo, Bari 2008. In questo senso anche, Luzi è forse il "poeta-teologo" che più entra in sintonia con il paradigma dantesco. Più degli altri due canonici "poeti-teologi" della nostra tradizione, Tasso e Manzoni, supremi ma tormentati e quasi inceppati dal dilemma vero storico/invenzione (il che non avviene in Dante).

¹⁹ La lettura dialogale si nutre di testi la cui forza (estetica, filosofica, interiore, simbolica etc.) sia intrinseca, oggettiva per così dire. In questo senso la "scelta" di autori e testi è infinita. Esemplare l'esperienza di Pier Cesare Bori ("Una via"), che da anni pratica l'esercizio della lettura in ottica sapienziale, interculturale e secolare.

che le persone del gruppo, possibilmente non più di 15²⁰, abbiano a disposizione il testo delle poesie proposte. Chi guida, con la massima discrezione, il gruppo (si può anche parlare di facilitatore), introduce con poche parole i testi. Bastano le informazioni essenziali: chi è l'autore, da dove sono tratti i testi. Nessun eccesso di erudizione, nessuna esegesi proposta. Veramente poche parole. A questo punto si iniziano a leggere le poesie. Comincia chi facilita il dialogo, lasciando poi spazio a tutti i membri del gruppo. Poche righe ciascuno. Seguendo il cerchio²¹. Sei i testi sono due, come in questo caso, li si legge a seguire. Non devono essere troppo lunghi. Anche la lettura, fatta in modo discreto, senza enfasi, è un piccolo rito. Leggere è un'iniziazione e non solo alfabetizzazione.

Dopo la lettura, chi facilita interpella il gruppo: quale immagine vi ha colpiti... una frase... una parola, una suggestione. Si può semplicemente rileggere un verso, un passo. Commentare. Risuonare con il testo. Con discrezione chi guida sta attento ai tempi, distribuisce armoniosamente l'opportunità di parlare.

In questo caso la potente parola poetica apre varchi, suscita riflessioni, domande, interrogativi. Contano le risposte, ma soprattutto contano le interpellazioni, che ci fanno uscire dal borbottio mentale d'abitudine, che ci aprono all'ascolto, di sé e dell'altro.

Le poesie proposte hanno una loro forza per così dire "oggettiva" e ingenerano risonanze, toccano per la loro bellezza e profondità. I testi devono sempre essere scelti per la loro forza intrinseca. La parola poetica luziana condensa qui suono e significato, forma e contenuto, filosofia e potenza dell'immagine, simbolo e istanza di risveglio. La parola poetica torna anche a vibrare nella sua oralità. Non è solo fenomeno scritto, specie quando, pur con tutta la problematicità di un poeta contemporaneo, aspira a risuonare con la parola primordiale.

I cenni qui offerti restano volutamente descrittivi e, in qualche modo, "impersonali". La forza dell'esperienza di lettura dialogale però è sempre nuova, rigenerante. La poesia è polisemica per sua natura. Apre a continue interpretazioni: il gruppo si trasforma, specie in alcuni istanti, in una realtà viva di ascolto, di relazione, di ricerca, personale e comunitaria. L'interpretazione è, in qualche modo, infinita. L'esperienza segue un ritmo più che un finalismo.

²⁰ Nessuno "sbarramento", naturalmente. Ma questo numero di riferimento è particolarmente adeguato per un lavoro dialogale in cui ciascun membro abbia la possibilità di intervenire creativamente nel dialogo.

²¹ La disposizione in cerchio, se possibile, è consigliabile per la condivisione.

Due testi “esemplari”

I testi luziani qui scelti sono due tra i tanti possibili²². Così numerose sono le gemme dell’esperienza luziana. I brevissimi spunti che seguono condensano in modo molto sintetico risonanze di chi scrive con spunti del lavoro di gruppo. Non si sta certo riportando fedelmente una seduta di lettura dialogale. È solo uno *specimen*. In forma di appunti. Nessuna interpretazione per altro è esaustiva (il che non giustifica l’arbitrio ermeneutico).

a)

Mare. Mare sempre presente.

Dura gemma

del mare

nel castone della mente.

Ne è lungi

In quell’ultimo

avamposto

della sua terrestrità

lui disperatamente

– lo è o così pensa –

ed ecco in quell’azzurro

sfisarsi appena un vivido

luminoso oscillamento

e crescere

e esondare

e lui esservi dentro

e lui esserne parte

a fondo

sempre più a fondo

dove scendono gli squali

per dominio e preda,

sì,

e dove, morta

²² Non sono presentati in ordine cronologico. Il primo viene da *Fraasi e incisi di un canto salutare* (1990); il secondo da *Per il battesimo dei nostri frammenti* (1985).

l'agonia, muoiono
e si depongono i naufragi
e subito salire
ancora
 al celestiale incontro,
all'etere,
 al fuoco,
 a un invisibile
ricongiungimento...
 Mare, mare eterno.

Il mare evocato potrebbe essere non solo l'elemento cosmico, ma anche un simbolo del Mistero, dell'Infinito. Il *gran mar dell'essere* dantesco. Qualcosa di quella natura reale è racchiuso in noi (*nel castone della mente*). Ma non riconosciuto. Ci si sente lontani, estranei da questa essenza. Poi, però, si ha uno *sfisarsi*, un crescere, un internarsi di quel lui che si crede distante, altro, separato. Il viaggio è di riconoscimento, iniziatico. È una discesa anche (agli inferi?), negli abissi. Tra mostri e naufragi. Per poi risalire. Mistero cristico. Morte e resurrezione sempre operante. Fino al *celestiale incontro*. Anche poesia della luce, del fuoco. Qui. Ora. *Mare, mare eterno*.

b)

Essere rondine

Sgorgano
l'una dall'altra
esse, traboccano
fuori dal loro primo caldo gruppo, l'una
dopo l'altra, disfano
le loro rapide pattuglie
sbandando sotto la loro impavida veemenza
ed eccole si lanciano,
nero zampillo ricadente,
su, alte nell'aria, ma poco –
è solo

un primo assaggio
quello, un primo guizzo
di compressa fiamma
poi allungano
ciascuna più in alto – ciascuna
più, vorrebbe – il loro getto
ma non oltre il perimetro
del loro aereo campo,
non oltre il dominio della loro forza

e toccato quel limite rientrano
planando ad alta quota,
impetuosamente si rituffano
nella conca di quella
inesauribile fontana.

C'è pena
o c'è felicità in quel fervere
o in quell'affannarsi?
 che c'è in quel vorticare
dalla vita dentro i suoi recinti?
Sono libere
quelle anime
ma libere di muoversi
a un ritmo segnato...
che dice la molla ricaduta
che cosa la razzante ascesa
e la frenetica frecciata –
si occulta spesso,
talora si lascia leggere
un pensiero
 scritto in ogni parte
in ogni parte operante.
Lo esprimono

forse esse, lo gridano con strazio ed ebrietà,
ne infuriano –
è questo il loro essere rondini,
in quella irrequietudine è la loro pace.

La *via pulchritudinis* (anche della bellezza formale, che pure è contenuto). Dinamismo cosmico, che è insieme umano (l'uomo prende coscienza del cosmo, lo vede, lo interpella) e divino. Un disegno misterioso, sapienziale, s'intravede. Nessun facile concordismo, ma nessuna devastante lacerazione. Unità e movimento. Libertà e limite. Misteriosa armonia. Una visione cosmoteandrica sembra profilarsi. Le rondini sono cosmiche, ma anche, indicibilmente e fisicamente insieme, umane e divine²³.

²³ Il riferimento all'intuizione cosmoteandrica panikkariana non è azzardato, crediamo. Questa visione Dio-Uomo-Mondo per Panikkar è anche originaria, primordiale, da sempre presente e cantata (anche da alcuni poeti) e sempre più emergente. L'armonia cosmica, la luce, la stretta interconnessione tra la materia la coscienza e il divino, un'interpretazione cristica del Cristo (e non solo storica), un'idea di *incarnatio continua* ci sembrano per es. alcuni punti di contatto interessanti, che ci riserviamo di sviluppare altrove. Luzi, per altro, conosce l'opera di Panikkar e la trova «convincente». Così in una conversazione il poeta con gli amici Cesare e Paola Fagetti (che ringrazio del riscontro).



Ragione e sentimento. Raimon Panikkar e la tecnologia.

Paolo Calabrò
CIRPIT

*Dedicato alla memoria di Carlo Fruttero e Franco Lucentini,
grandi teorici della cosa in sé e del significato dell'esistenza*

Tecnica, technē, tecnocultura. Panikkar ha parlato molto della tecnologia e delle sue ricadute sullo stile di vita dell'uomo, a cominciare dal linguaggio. Passando da una visione ottimistica al più completo rifiuto, da una posizione possibilista a quella più lontana dall'odierno concetto di progresso, nella quale ultima Panikkar arriva a mettere in discussione (in maniera implicita, che qui cercherò di esplicitare) perfino la più simbolica ed irrinunciabile conquista della tecnica occidentale moderna: l'energia elettrica.

In questo breve scritto mi propongo due intenti: in primo luogo, quello di giustificare l'affermazione che ho appena fatto (secondo la quale Panikkar si sarebbe espresso a sfavore dell'utilizzo dell'energia elettrica, coerentemente con la propria filosofia). In secondo luogo, vorrei illustrare il modo in cui Panikkar ha provato a conciliare questa posizione (rifiuto di diritto della macchina industriale) con l'esigenza di evitare un regresso dell'umanità all'epoca del 'lume di candela'. Mostrando, al contempo, che a riguardo della tecnologia in generale (e dell'energia elettrica in particolare), quello di Panikkar non è stato un ripensamento, un passaggio da un'opinione favorevole alla tecnica e alle sue implicazioni più positive, tipica dei suoi scritti degli anni '60, a un'altra nettamente sfavorevole, evoluzione che non è documentata da nessun testo, cosa invece possibile per altre questioni¹, bensì l'imbocco di una strada alternativa a entrambi gli

¹ Altrove ho segnalato dei casi di esplicito ripensamento da parte di Panikkar su alcune questioni: ad esempio sull'utilizzo dei termini 'non-dualismo', 'advaita', 'adualismo' ecc. (nel mio recente volume dedicato al rapporto tra la filosofia di Panikkar e le scienze moderne dal titolo *Le cose si toccano*, ed. Diabasis, Reggio Emilia 2011, 23, n. 2); o di 'dialogico' e 'dialogale' (R. Panikkar, 'L'invisibile armonia', traduzione e cura di P. Calabrò, "Filosofia.it", 2008, 23, n. XVI); o ancora delle espressioni 'seconda innocenza' e 'nuova innocenza' (*Ivi*, 20, n. XII). Il caso dei termini 'tecnocultura' e 'tecnicultura' e le relative implicazioni concettuali verranno invece affrontati nel seguito.

estremi. La quale ultima, però, ha un prezzo così alto che è difficile rassegnarvisi. Il filosofo è stato il primo a pagarlo.

Panikkar e il progresso

La filosofia di Panikkar non è contro la scienza. Nonostante la sua critica serrata e di prima mano². Nonostante le note espressioni ben poco lusinghiere (ma sempre mirate e ben contestualizzate), secondo le quali la scienza sarebbe “perversa” ed avrebbe “un carattere diabolico”³. Del resto lo stesso Panikkar è stato ben chiaro al riguardo: “nessun risentimento contro il mondo scientifico o contro la scienza, forse critica al suo predominio nella società – questo però è un altro piano”⁴; ed anche: “mi vorrei ben guardare dalla volontà di ritornare indietro, all’età prescientifica e acritica, al romanticismo dei villaggi, della vita semplice; non solo perché non si può tornare indietro che è già una tautologia, ma perché penso che il fenomeno scientifico in questo senso, sia un contributo – stavo per dire essenziale, direi esistenziale – che non si può togliere nel fiorire della vita umana”⁵.

La critica di Panikkar alla scienza, tuttavia, esula dallo scopo di questo breve saggio, dove vorrei piuttosto concentrarmi sulla critica di Panikkar alla tecnologia, basata sulla distinzione tra macchina di primo grado e macchina di secondo grado: “la differenza fondamentale tra macchina di primo e di secondo grado sta nel fatto che la macchina di primo grado sfrutta come energia per funzionare la natura incanalata – acqua, vento – mentre la macchina di secondo grado sfrutta la natura trasformata – energia chimica, elettrica, atomica, che impongono all’uomo le loro regole e i loro ritmi, trasforma se stessa da mezzo in fine, e l’uomo da artigiano a lavoratore”⁶. Distinzione sulla quale il filosofo basa tutto il suo discorso relativo alla tecnologia: non bisogna alterare i ritmi naturali ma assecondarli (sapendosene servire); non bisogna aver paura della natura, bensì fiducia in essa; non bisogna costruire un ‘quarto mondo’ artificiale ecc. In parallelo, corre la distinzione fra *technē* (naturale e comune a tutte le culture) e tecnologia (artificiale e tipica della civiltà occidentale): “la *technē*, che possiamo tradurre con ‘tecnica’, ma che si potrebbe tradurre con ‘arte’, è patrimonio di tutte le culture. Tutte le culture hanno *technē*, cioè una certa

² Panikkar ha svolto attivamente ricerca scientifica in laboratorio per 7 anni, al fianco del Premio Nobel per la fisica Hideki Yukawa (cfr. il testo della conferenza ‘L’ambiguità della scienza’, appena edito da Hermatena, in “Interculture”, anno 7, n. 19, giugno 2011, 110).

³ Ho dedicato un capitolo del mio libro *Le cose si toccano*, cit., dal titolo ‘Una filosofia contro la scienza?’, all’esame della questione.

⁴ ‘L’ambiguità della scienza’, cit., 111.

⁵ *Ivi*, 109.

⁶ *Id.*, *La nuova innocenza*, vol. 1, ed. CENS, Milano 1993, 134 ss.

manipolazione della materia o del mondo materiale, e del mondo anche non materiale, per il benessere umano; un certo fare arte, articolare le cose e servirsi di tutte le possibilità inerenti alla natura per il benessere degli uomini. Technē non è soltanto il martello o le vele o l'elettricità forse, tradotta in un certo qual modo, ma è tutto ciò che utilizza le forme primarie di energia. Con questa technē si fabbrica la macchina di primo grado, l'utensile. Questo utensile è buono o cattivo secondo l'uso che ne faccio; la penna o il martello sono buoni o cattivi secondo l'uso che se ne fa, dunque sono ambivalenti. Non avviene così con la macchina di secondo grado, con quella che chiamerei tecnologia. È solo l'inerzia della mente che ci impedisce di vedere con chiarezza questo fenomeno. E non è a caso che lo sviluppo si sia prodotto fundamentalmente all'interno della civiltà europea⁷. La macchina di secondo grado asserva l'uomo al suo proprio ritmo, che non è naturale ma accelerato. Ciò si ripercuote sullo stile di vita dell'uomo, che perde la sua libertà a favore delle esigenze della tecnologia. Tecnologia e vita umana sono in un certo senso antagoniste. Panikkar crede che l'uomo possa fare a meno della tecnologia. E dovrebbe.

Panikkar e la tecnologia

A volte Panikkar è stato ancora più preciso su questo punto. In chiusura del saggio 'Il destino della civiltà tecnologica' scrive: "il destino della civiltà tecnologica è la morte. Vi invito gentilmente a smantellarla"⁸.

Ma non l'ha sempre (o solo) pensata così. Come riportato da Victorino Perez Prieto nel suo ultimo saggio⁹, secondo il filosofo di Tavertet "«la tecnica accelera la marcia della creazione fino alla fine», poiché accelera il tempo e stimola gli esseri a realizzarsi, e ha in tal senso una portata escatologica. In questo modo, la tecnica 'aiuta l'uomo a riscoprire la parentela del suo essere con la materia e la sua comunanza di destino con l'universo'. Per questo, si può arrivare a dire che se l'uomo 'perde la sua anima per la tecnica', questa può anche aiutarlo a guadagnare il suo essere, a fargli sentire che, alla stessa stregua dell'universo, egli è 'provvisorio e in gestazione'¹⁰. Almeno in un'altra occasione Panikkar sembra benevolo e

⁷ Id., 'Ambiguità della scienza', cit., 106-107.

⁸ Id., 'Il destino della civiltà tecnologica', ed. l'Altrapagina, *pro manuscripto*, 24. Si tratta della versione riveduta della Quinta Conferenza Annuale Thomas Merton, rilasciata alla Low Memorial Library della Columbia University, New York, 23 novembre 1982.

⁹ V. Perez Prieto, *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, ed. Mimesis, Milano-Udine 2011.

¹⁰ P. 87. I virgolettati interni alla citazione sono tratti da R. Panikkar, *Técnica y tiempo. La Tecnocronia*, Columba, Buenos Aires 1967. Qui 'tecnica' sta per 'tecnologia' (accelerazione).

possibilista nei confronti della tecnologia: “esiste una simbiosi positiva che arriva così lontano da permettere una ‘certa’ riconciliazione tra l’uomo e la macchina, senza condannare ogni macchina come disumanizzante. [Ciò] in qualche modo vale anche per le macchine di secondo grado, che sono indipendenti dall’uomo e mettono in opera possibilità combinatorie inimmaginabili fino a poco tempo fa”¹¹. Fino a parlare della possibilità di ‘coltivare la macchina’.

Tecnicultura

Panikkar introduce il termine ‘tecnicultura’ al più tardi nel 1984, nel saggio ‘L’emancipazione dalla tecnologia’¹². Va evidenziato qui che alla parola ‘tecnicultura’ egli ha a volte preferito ‘tecnocultura’¹³. Ma sul significato, più che sulla forma, di questa nozione di ‘coltivazione della tecnica’, si è di rado diffuso; l’unico riferimento sembra essere l’articolo ‘Technique et temps: la technocronie’¹⁴, nel quale Panikkar sviluppa l’idea di ‘ontonomia della tecnica’: “potremmo cercare di mostrare come la tecnica presenti un carattere ontonomico e dunque una relazione costitutiva sia con il mondo sia con l’uomo”¹⁵. In quella sede Panikkar ha espresso l’idea che la tecnica renda “possibile una nuova relazione dell’uomo con la natura”¹⁶.

Ma già nel 1983 s’era mostrato di diverso avviso (in realtà ancora prima, nel 1982, come riportato nella nota 9). Nel citato ‘L’emancipazione dalla tecnologia’ (il cui solo titolo è già rivelatore) Panikkar sostiene che “l’umanizzazione della tecnologia è impossibile. È essa che cambia il senso

¹¹ R. Luise, *R. Panikkar. Profeta del dopodomani*, ed. San Paolo, Milano 2011, 210.

¹² In “Interculture”, cit., 115-136. Qui viene riportata come data quella dell’originale francese ‘L’émancipation de la technologie’, pubblicata in “InterCulture” (edizione canadese), n° 85, 1984, 22-37. Ma la prima traduzione italiana, a cura di Achille Rossi, apparsa *pro manuscripto* in forma di dispensa per l’editore l’Altrapagina, riporta “Kodaikanal, Avvento 1983”. Infine, l’unico originale francese che sono riuscito a reperire - R. Vachon (sous la direction de), *Alternatives au développement. Approches interculturelles à la bonne vie et à la coopération internationale*, Institut Interculturel de Montréal, Édition du Fleuve, 1990, in cui figura il saggio di Raimundo Panikkar dal titolo ‘L’émancipation de la technologie’, 267-288 - riporta: “la prima edizione di quest’opera è stata pubblicata dal Centre Interculturel Monchanin nel 1988”. In conclusione: l’articolo potrebbe essere stato scritto da Panikkar alla fine del 1983 (Avvento), pubblicato in francese in Canada per la prima volta nel 1984, poi ripubblicato nel 1988. Date le fonti a disposizione, non riesco ad essere più preciso.

¹³ Cfr. ad es. R. Panikkar, *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*, Borla, Roma 1992².

¹⁴ In E. Castelli (a cura di), *Tecnica e casistica*, CEDAM, Padova 1964, 195-229 (in lingua francese).

¹⁵ “Nous pouvons tâcher de montrer comment la technique présente un caractère ontologique et donc une relation constitutive et avec le monde et avec l’homme”: *ivi*, 207. Ove non diversamente specificato, le traduzioni dal francese sono mie.

¹⁶ “La technique rend possible une nouvelle relation de l’homme avec la nature”: *ivi*, 211.

stesso dell'*humanum*. Bisogna vivere in altre culture per rendersi conto del volto disumano che presenta la tecnologia alla gente 'sottosviluppata', quando questa non è intossicata dalla propaganda. Non si può padroneggiarla"¹⁷. Il ripensamento è consapevolmente attestato nel libro *La torre di Babele*: "c'è stata un'evoluzione nel mio pensiero a proposito della tecnologia. Qualche decennio fa avevo introdotto la parola tecnicultura, pensando – forse in maniera troppo ingenua e ottimista – che la macchina potesse essere coltivata, nel senso della cultura. Oggi credo che la macchina di secondo grado abbia una autonomia e una potenza superiori, che l'uomo non è capace di dominare e dirigere"¹⁸.

Panikkar del resto non ha mancato di sottolineare l'inadeguatezza dello stesso termine utilizzato: "la parola 'tecnicultura' suggerirebbe l'idea di coltivazione della macchina, la quale, essendo inanimata, può solo essere l'oggetto dello sfruttamento da parte dell'uomo per il bene di quest'ultimo o per profitto"¹⁹. Indirizzo sancito anche con la riedizione del libro *Il silenzio di Dio*, avvenuta nel 2006²⁰, in cui si legge che "la scienza e la tecnica possono essere gestite" (p. 165), mentre nella precedente edizione italiana si leggeva "la scienza e la tecnica possono essere coltivate" (p. 165).

Al buio

Raimon Panikkar aveva un'intelligenza elettrica.
*Octavio Paz*²¹

Ricapitoliamo un attimo. Seguendo gli scritti di Panikkar, nel 1964 la tecnica ha una relazione costitutiva con il mondo e con l'uomo; similmente, nel 1967, la tecnica accelera la marcia della creazione fino alla fine. Invece, nel 1982, la civiltà tecnologica conduce alla morte e va niente meno che

¹⁷ P. 121.

¹⁸ R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, ed. Cultura della pace, San Domenico di Fiesole 1990. La vicenda di questo ripensamento è stata ripresa da P. Vicentini, 'Panikkar e la crisi del mondo moderno', visibile in internet sul sito dell'associazione ecofilosofica di Treviso (www.filosofiatv.org), nonché da un anonimo autore di lingua spagnola, il cui articolo 'Ciencia, tecnología y política en la filosofía de Raimón Panikkar' è visibile in internet all'indirizzo <http://bit.ly/wqYQAP>.

¹⁹ "Techniculture suggests the cultivation of the machine, which, being inanimate, can only be the object of human exploitation for human benefit or rather profit": 'The Dharma of India', visibile in internet alla pagina <http://bit.ly/zGiggU> (visitata il 16 gennaio 2012). Ove non diversamente specificato, le traduzioni dall'inglese sono mie.

²⁰ Dal titolo *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, A. Mondadori, Milano.

²¹ Premio Nobel per la Letteratura, citato in F. Comina, *Il cerchio di Panikkar*, ed. Il Margine, Trento 2011, 15.

smantellata (non semplicemente accomodata, rivista o ridimensionata); nel 1983 l'umanizzazione della tecnologia è impossibile, essa cambia il senso dell'umano e non si può padroneggiarla. Tanto che nel 1990 il filosofo parla esplicitamente di un ripensamento in merito.

Eppure, nuovamente, dopo il 1990²² può “esistere una simbiosi positiva tra l'uomo e la macchina, anche di secondo grado”; Panikkar afferma di non essere contro la tecnologia, mentre invita a usarne con sobrietà; in particolare, non è contro l'elettricità: “io non amo questo tipo di macchine [di secondo grado], ma con ciò non voglio tornare a un materialismo ingenuo e romantico. *Non sono contro l'elettricità* o l'aereo, ma invito a un loro uso molto sobrio e a fare molta attenzione a non diventarne schiavi”²³. Concludendo, a meno che non ci sia stato un nuovo ripensamento, di cui Panikkar non ha mai parlato, le ultime idee del filosofo al riguardo sono più vicine a quelli degli anni '60 (pur innervate da maggiore cautela) che a quelle degli '80 e '90.

Siamo di fronte a un'incoerenza della filosofia di Panikkar? Per comprenderlo, dovremmo capire il senso e la portata della ‘emancipazione’ proposta. Lo faremo tra un attimo. Ora, soffermiamoci sulla posizione di Panikkar nei confronti dell'elettricità: va accettata (in quanto *technē*) o rifiutata (in quanto tecnologia)? Tutt'altro che una questione di poco conto o da specialisti. La critica di Panikkar alla tecnologia potrebbe implicare il rifiuto dell'elettricità e con essa degli ascensori, delle radio, dei treni così come li conosciamo. Se le cose stanno così, siamo sicuri di desiderare un mondo organizzato in accordo alla profetica filosofia di Panikkar, nel quale si dovrebbero però leggerne i libri sotto a una lucerna?

Chiariamo subito che Panikkar non ha mai sostenuto apertamente di essere contrario all'utilizzo della corrente elettrica. In un importante passaggio riportato prima, abbiamo letto: “non sono contro l'elettricità”. Parole che sembrerebbero confermate (seppur attenuate) da quest'altro passaggio: “tracciare una linea di demarcazione tra la tecnologia e la *technē* non è facile e le frontiere sono forse mobili. *L'elettricità, per esempio, in quanto canalizzazione di elettroni, apparterebbe all'arte meccanica e il suo utilizzo diretto dall'uomo [apparterrebbe] alla technē.* Ma l'utilizzazione dell'elettricità nella costruzione di macchine di secondo grado rappresenterebbe una forma di violenza”²⁴.

²² Raffaele Luise mi ha confermato personalmente che le affermazioni riportate nel suo libro su Panikkar (citato, uscito pochi mesi fa), sono successive al 1990.

²³ R. Luise, *Raimon Panikkar*, cit., 210. Corsivo mio.

²⁴ R. Panikkar, ‘L'emancipazione dalla tecnologia’, cit., 133. Corsivo mio.

Eppure è proprio questa seconda affermazione a nascondere tra le sue pieghe la più forte critica all'elettricità del nostro autore. Proviamo a esaminarla, in tre punti.

Punto 1: non sembra possibile distinguere con precisione tra macchina di primo e di secondo grado (qui Panikkar afferma che i confini tra l'una e l'altra sono 'mobili', ma sembrerebbe voler piuttosto intendere che sono indistinti, che cioè non è possibile tracciare una netta linea di demarcazione). Ma su questa distinzione si basa tutto il pensiero di Panikkar relativo alla tecnologia: parlare di una indistinguibilità o di una (non meglio caratterizzata) mobilità, condurrebbe al tracollo della critica.

Punto 2: se per discriminare tra le due è necessario parlarne in termini di 'canalizzazione di elettroni', vuol dire che per distinguere tra l'una e l'altra sarà necessario abbracciare l'ideologia scientifica (che ci presenta la realtà come composta da particelle in interazione ecc.). Il che è ulteriormente problematico: la stessa scienza - che oggi ci spiega l'esistenza e il funzionamento di questi oggetti chiamati 'elettroni', le cui caratteristiche rimarrebbero immutate durante la conduzione elettrica (ciò che autorizzerebbe a pensare che trattasi di 'canalizzazione' di energia e non di 'trasformazione') - potrebbe domani cambiare il suo modello esplicativo, magari abolire l'oggetto teorico 'elettrone' o presentarlo in mutamento durante la conduzione elettrica. Cosa faremo a quel punto? Continuando coerentemente a seguire il modello scientifico, degraderemo la nostra 'macchina dell'elettricità' passandola dal primo al secondo grado - e reimpostando di conseguenza tutta la nostra civiltà²⁵? La cosa appare tanto più singolare in quanto Panikkar ha sempre accuratamente evitato - con grande prudenza, ma si potrebbe forse parlare di scaltrezza - di impelagarsi in questioni tecniche relative alla scienza. Ha sempre fatto a meno di utilizzare le ultime scoperte scientifiche a supporto di questo o quell'aspetto della sua filosofia; ha sempre rinunciato, ad esempio, a chiamare in causa il principio di indeterminazione di Heisenberg o il teorema di incompletezza di Gödel per i suoi scopi argomentativi. Rimanendo sempre su un piano molto generale, ha permesso alla sua filosofia di restare 'inossidabile' di fronte all'altalena delle scoperte e delle smentite degli esperimenti scientifici successivi. Il fatto che qui entri così nello specifico della visione scientifica della materia (parlando di 'elettroni' come se si trattasse di

²⁵ Va aggiunto che Panikkar ha sempre avuto un'incertezza a riguardo dell'elettricità in particolare. In un passaggio già citato della conferenza 'Ambiguità della scienza' afferma: "technē non è soltanto il martello o le vele o *forse l'elettricità* (tradotta in un certo qual modo), ma è tutto quello che utilizza le forme primarie di energia" (p. 107, corsivo mio). Il 'forse' è rivelatore; d'altro canto, Panikkar non spiegherà mai più qual è quel 'certo qual modo' in cui bisognerebbe 'tradurre' l'elettricità per poterne comprendere la natura nell'ambito di questo discorso.

comuni enti di esperienza, o come se la loro esistenza e le loro caratteristiche fossero qualcosa di scontato o di tacitamente condiviso), attesta a mio avviso il disagio di Panikkar nel trattare questo discorso sull'energia (e, più in generale, sulla tecnologia), che egli percepiva non solo (ovviamente) come delicato e foriero di enormi ricadute sul piano della vita dell'uomo, ma come problematico e potenzialmente letale per la vita della sua stessa filosofia.

Punto 3: abbiamo letto come per Panikkar “l'utilizzazione dell'elettricità nella costruzione di macchine di secondo grado rappresenterebbe una forma di violenza”. Ma noi, nel nostro normale quotidiano utilizzo dell'elettricità domestica e industriale facciamo molto peggio che impiegare l'elettricità per costruire macchine di secondo grado: noi giungiamo a costruire giganteschi complessi tecnologici di secondo grado (finanche nucleari) al fine di produrre l'elettricità che vogliamo. Il nostro ‘peccato’ sta a monte, non a valle. Panikkar ne è certamente consapevole. Cosa vuol esprimere allora con quella frase? Delle due l'una: o vuol invitare ad alimentare le nostre società con delle dinamo e delle pile di Volta artigianali (mi si passi l'ironia), oppure - come intendo sostenere - la sua non è altro che una condanna dell'elettricità *tout court*.

In definitiva, sembra che la filosofia di Panikkar conduca a condannare l'elettricità in quanto non solo utilizzata per la costruzione e l'alimentazione di macchine di secondo grado su larga scala, ma per di più prodotta, sistematicamente e di necessità (data gli enormi quantitativi - costantemente in crescita - richiesti dall'industria e dall'utenza domestica) tramite impianti tecnologici. Come si concilia questa condanna, intrinsecamente radicale, con l'affermazione prima citata (“non sono contro l'elettricità”)? Ovvero: come si può condannare qualcosa senza per ciò stesso rifiutarlo?

Ebbene, ritengo che la spiegazione sia proprio qui. La tecnologia, non solo per Panikkar, non è (almeno, oggi, non è più) un'offerta come un'altra, che si può scegliere di accogliere come di rifiutare. Non è come un cibo esotico, di cui si può decidere di fare a meno. È invece la condizione al contorno in cui l'uomo occidentale (ma, sempre più, *l'uomo in generale*) si trova a nascere, vivere, morire. È dietro, dentro, al fianco di ogni cosa.

L'idea di ‘emancipazione’ proposta da Panikkar ha questo senso e questo valore: la critica non va solo esercitata in sede teorica, ma anche portata avanti in sede pratica. E la pratica in questo caso non può essere il mero rifiuto di utilizzare la tecnologia (provate per un attimo a immaginare come sarebbe la vostra vita ordinaria, quotidiana, se decideste di punto in bianco di fare a meno, anche per un solo giorno, di tutta la tecnologia di cui siamo intrisi: computer, televisione, radio, cucina, caldaia, illuminazione domestica, automobile...), bensì lo sforzo continuo ma graduale di prendere

le distanze, pensando ed sperando forme individuali e collettive, appunto, di emancipazione dalla tecnologia.

Cioè, la ‘sobrietà’. Che non è il ‘punto di arrivo’ di Panikkar (che sarebbe piuttosto la libertà dell’uomo dalla schiavitù dei ritmi e delle esigenze della macchina di secondo grado, e dalla violenza che essa reca con sé), ma il mezzo tramite il quale fare esperienza, come si diceva, delle possibilità di vivere altrimenti. Ecco perché la sobrietà, impossibile da pensare con coerenza nel quadro teorico del pensiero panikkariano²⁶, diventa l’innescò di un ‘circolo vitale’ che conduca l’uomo - se non a un’alternativa di vita senza tecnologia - almeno alla consapevolezza che esistono alternative, che la tecnologia può (e deve) essere *gestita* e non solo *subita*. Una conclusione, del resto, in pieno spirito panikkariano²⁷.

Conclusioni

Panikkar ha oscillato, si diceva in apertura, tra due estremi: la speranza di integrare la tecnologia nella vita personale, sociale, culturale dell’uomo; l’esigenza di condannare la disumanizzazione imposta dalla macchina di secondo grado. Nel tempo, ha perorato ora l’una, ora l’altra causa; senza scegliere definitivamente nessuna di esse, e senza evolvere dall’una all’altra, in una sorta di altalena teorica che è durata fino alla fine del suo percorso intellettuale. La via dell’emancipazione, qui illustrata brevemente, non è né un compromesso tra le due, né il tentativo di salvare, come si dice, capra e cavoli (entrambe impossibili): è soltanto l’unica opzione sensata immaginabile per colui che non voglia proporre un ritorno di punto in bianco a un’organizzazione sociale di tipo preindustriale²⁸. Tuttavia

²⁶ Panikkar sa bene che sobrietà e tecnologia sono inconciliabili. Ascoltiamo questo suo passaggio: “la macchina di secondo grado non soltanto condiziona le nostre abitudini, ma addirittura ci obbliga, altrimenti facciamo bancarotta. [...] Non dimentichiamo quella legge, conosciuta da tutti ormai, che un cambiamento quantitativo genera anche un cambiamento qualitativo. [...] Ci sono cinquemila motivi per abbandonare la produzione artigianale del vino del Castelli, del Frascati, lo sapete molto meglio di me. Ormai o ne produci cinque milioni di bottiglie oppure non è possibile, non è redditizio: ecco il cambiamento qualitativo a cui sei obbligato, altrimenti non puoi far niente: e tu cominci ad avere un’altra concezione della vita e, evidentemente, anche un altro vino” (107-108): R. Panikkar, ‘Ambiguità della scienza’, cit., 107-108.

²⁷ “Ricordo che all’Università di Santa Barbara, quando noi studenti gli chiedevamo come fosse possibile diventare l’altro, immedesimarsi completamente nell’altro, lui era solito risponderci: ‘lo so, è impossibile, ma dobbiamo farlo!’”: così il prof. Antonio Rigopoulos ricorda l’insegnamento di Panikkar, in P. Calabrò, *Intervista ad Antonio Rigopoulos*, “Dialegesthai”, dicembre 2009, visibile in internet all’indirizzo <http://bit.ly/zp840F> (pagina visitata il 16 gennaio 2012).

²⁸ “Una restaurazione, nel senso di un ritorno romantico all’età pre-industriale e pre-tecnocratica, è quasi impensabile e ancor meno praticabile. Una volta spezzati i ritmi

l'emancipazione comporta la violenza (insita nell'assoggettamento dell'uomo alle esigenze dell'apparato tecnologico), anzi, la *rassegnazione alla violenza* come componente ineliminabile (verrebbe da dire: 'desiderabile' - in quanto è pur sempre l'uomo a rifiutarsi di dire il faticoso 'basta!') dalla vita umana contemporanea. Forse questo era troppo per il filosofo di Tavertet, cantore della *philosophia pacis*²⁹, che non ha mai smesso di battere le vie più estreme per il superamento del dualismo uomo-mecanismo.

Questo per dire che a mio avviso Panikkar non si è mai accontentato dell'emancipazione³⁰, pur ragionevole, ma è sempre stato combattuto dal desiderio di porre fine alla scissione (o nella forma dell'integrazione, o in quella del rifiuto - che sopprimendo di fatto e di diritto uno dei termini in gioco, di fatto riporta all'unità). Questo era il suo desiderio, per il quale era disposto se necessario perfino a rinunciare all'energia elettrica. Ma mentre il suo sentimento lo spingeva in questa direzione, la ragione gli diceva che non è possibile (o forse, peggio ancora, che non è auspicabile) una rinuncia completa e di principio alla tecnologia (anche se questo significa la fine della *philosophia pacis*, e forse della stessa *nuova innocenza*)³¹.

naturali, ripristinarli non è facile": R. Panikkar, *Pace e disarmo culturale* (ed. Rizzoli, 2003), 80.

²⁹ Così Panikkar caratterizza la sua *philosophia pacis* nel volume *Pace e disarmo culturale* (ed. Rizzoli, 2003): "*philosophia pacis* può essere intesa come un genitivo oggettivo, ma anche come un genitivo soggettivo. [...] Prefiggersi di creare una filosofia che scaturisca dalla pace stessa è una pretesa che va contro le correnti moderne del pensiero filosofico occidentale. [...] Una filosofia che è più di una filosofia pacifica; una filosofia che riflette l'armonia della realtà e, al contempo, contribuisce a essa; una filosofia che è simultaneamente causa ed effetto della pace: è effetto della pace, perché sorge da uno spirito sereno e pacifico; è causa della pace, perché accresce o ristabilisce l'armonia dell'universo" (35-36). Nello stesso volume, più avanti, Panikkar parla della tecnocrazia come di un "ostacolo alla pace".

³⁰ Non come prova ma piuttosto, direi, come 'indizio' circa la delicatezza della questione e della difficoltà nel trovare una via d'uscita soddisfacente, aggiungerei che Panikkar non ha più scritto specificamente sull'Emancipazione dalla tecnologia' dopo il citato saggio del 1984 (che cita ancora nel 2003). Ciò pur avendo ripreso la questione *en passant* innumerevoli volte.

³¹ Credo che Panikkar sia stato quanto mai chiaro in questo passaggio dell'intervista 'La dialettica della ragione armata', in M. Borrelli e R. Fornet-Betancourt (a cura di), *L'interculturale: filosofia e pedagogia*, ed. Pellegrini, Cosenza 2011, 79-103: "l'emancipazione dalla tecnologia non deriva esclusivamente da una decisione della coscienza personale; possiede parimenti una essenziale dimensione politica. Ma, quando parlo di emancipazione [...] penso, in primo luogo, al fatto che ciascuno di noi debba cominciare a prendere coscienza del problema e assumere delle opzioni in materia non solamente teorica, ma anche pratica. Si tratta di mettere in pratica una auto-limitazione della tecnologia, di utilizzarla per il bene comune e non solamente per il privato - ad esempio, bisognerebbe che ci fossero degli aerei unicamente per il servizio pubblico, ecc. Tutto ciò mi sembra evidente, ed è già un passo in avanti; tuttavia, credo che questa tappa intermedia e

Ecco che Raimon Panikkar si presenta come un pensatore che ha saputo teorizzare con grande acume i limiti e i rischi della tecnologia, ma che non di meno ha fatto un uso abbondante dell'aeroplano e dei microfoni; il quale pur resistendo fin oltre gli 80 anni alla tentazione del (necessario) intervento di bypass coronarico, alla fine (fortunatamente) vi ha ceduto (e ciò gli ha permesso di vivere al di là dei 90). Un uomo in cui le due dimensioni erano così integrate che la teoria risentiva degli strappi dell'esperienza, e questa veniva continuamente frenata, deviata, incanalata verso gli approdi teorici. Forse un invito ulteriore a non fare di nulla un dogma; a non cristallizzare il proprio pensiero e a nutrirlo costantemente al banchetto della realtà; a non smettere mai, mai, mai di filosofare. Anche se qualche volta, magari, si deve farlo a lume di candela³².

necessaria non sia sufficiente. [...] La possibilità di una cultura della tecnica - nel senso di un tentativo mirante ad umanizzare la tecnica in misura del possibile - sembra essere un imperativo immediato. Ma dobbiamo essere coscienti del fatto che non si tratta solo di qualcosa di molto provvisorio, ma parimenti di qualcosa destinato al fallimento" (101-102).

³² Devo segnalare che questo saggio ha preso la forma attuale - essendo partito da un materiale confuso e incerto - grazie a un'idea di Mimma Peluso, mia moglie e consigliera, studiosa del pensiero di Heidegger, con la quale ho discusso i contenuti qui esposti fino allo sfinimento reciproco. Colgo dunque l'occasione per ringraziarla. Una volta di più.



La realtà come universo vivente: considerazioni attorno al dialogo tra Raimon Panikkar e Hans-Peter Dürr

Carlo Maria Cirino

CIRPIT

*“Come posso lodarti, o Signore,
Te non nato e residente in nessun luogo,
Te che sorpassi ogni comparazione mondana,
che trascendi la strada delle parole!”¹.*

Fin da subito, un dialogo che ricerchi sapienza e avvedutezza deve mostrarsi consapevole dei problemi che il linguaggio, inevitabilmente, porta seco stesso. Con ciò, non si tratta tanto di dover risolvere interminabili diatribe filosofiche sulla natura dei concetti e delle definizioni, quanto di accordarsi pacificamente sul fatto che qualsiasi forma di espressione non copre interamente la realtà che si propone di abbracciare. A margine di ogni genere di scambio tra due o più persone, questa importante riflessione occupa, forse, troppo poco spazio; ciononostante, essa consente di spazzare via molti dei pregiudizi che impediscono il naturale fluire della conoscenza, sotto forma di informazione e non solo. Anche tra scienze della natura e religione accade che ci si dimentichi, vicendevolmente e con buona frequenza, di questo salutare genere di accortezza: così, mentre in alcune occasioni sarà proprio il discorso religioso a rendere dinamici i sostantivi di riferimento, con le scienze ostinantesi a voler “ottenere tutto in modo rigorosamente determinato e univoco”², in altre si verificherà esattamente l'opposto, con le religioni intente a recitare dogmaticamente il proprio ruolo e le scienze invocanti un'irrinunciabile libertà di pensiero.

Il mistero del dialogo che qui comincia a prendere forma è contenuto, secondo Raimon Panikkar, nell'invito a prendere coscienza del fatto che ogni uomo ha diritto a porsi liberamente all'interno di un qualunque sistema di riferimento dal quale potersi mettere a osservare la realtà; sistema che può essere, o meno, condiviso da altri. Si tratta di un'attestazione di possibilità

¹ Nāgārjuna, “Laude della Suprema Realtà”, in *Le stanze del cammino di mezzo*, Tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1961, 178.

² Panikkar, R., Dürr, H-P., (2008), *L'amore fonte originaria dell'universo*, Tr. it., Edizioni La Parola, Roma, 2010, 74.

che non si richiama, in maniera esclusiva, al linguaggio inteso come lingua di riferimento o come strumento di comunicazione; quanto, piuttosto, al sistema di metafore attraverso le quali ciascuno di noi esprime ciò che di più profondo gli appartiene. “Esse accennano a qualcosa che non vediamo, ma di cui, tuttavia, possiamo avere la sensazione”³, scrive Hans-Peter Dürr nel dialogo sul quale ci basiamo per queste rapide considerazioni (*L'amore fonte originaria dell'universo*⁴). Accompagnandoci nella scoperta della realtà che ci circonda e che ci attraversa, le metafore fanno capo a un genere di conoscenza che siamo soliti custodire con cura e che raramente raggiunge la superficie della consapevolezza, rivestendosi di una forma verbale. Dal momento che l'uomo non può privarsi di una tale risorsa conoscitiva, di fatto essa appartiene tanto alla religione quanto alla scienza e in modi per nulla diversi. Rimane da capire quale sia il modo migliore di gestire questa inesauribile fonte simbolica che stilla sapere sotto forma di intuizioni e immagini, in modo tale da garantire un dialogo maturo tra scienza e religione che sia prossimo a divenire, contrariamente a ogni retorica, reale occasione di comprensione per entrambe. Quando Dürr puntualizza che “non tutte le metafore hanno lo stesso valore”⁵, intuiamo un riferimento che non è quello che vogliamo sottintendere parlando di esse. Le sole metafore, certo, non basterebbero a decifrare la realtà, né tantomeno a sostenere un dialogo che si preannuncia complicato e segnato da molte asperità. Tuttavia, come Panikkar sottolinea più volte, ad esse “si deve aggiungere qualcos'altro: lo strumento della comunicazione, la comprensione, l'amore”⁶. In altre parole, se è vero che “ogni risposta della natura è gravata dal modo in cui si pone la domanda”⁷, ciò significa che occorrerà impegnarsi a fondo nella formulazione di una “non-domanda”, di un interrogativo realmente aperto a infinite possibilità di risposta: ecco la corretta definizione di metafora della quale eravamo alla ricerca.

Abituati al quotidiano lavoro di routine, la maggioranza degli scienziati non riflette abbastanza approfonditamente sul valore del pensiero divergente nel meccanismo della scoperta e dell'invenzione. Eppure, come scrive Thomas S. Kuhn, “contrariamente a una impressione prevalente, la maggior parte delle nuove scoperte e teorie nelle scienze non sono semplici aggiunte alla

³ Panikkar, R., Dürr, H-P., (2008), op. cit., 75.

⁴ Il testo, apparso per la prima volta in lingua tedesca nel 2008, è stato tradotto in italiano e pubblicato a ridosso del 2011. Contiene due brevi saggi, rispettivamente di Hans-Peter Dürr e Raimon Panikkar, e un lungo dialogo tra i due sullo stato del dibattito tra scienze della natura e religione. Fondamentale per comprendere i toni di grande apertura della filosofia di Panikkar e le possibilità che la scienza moderna ha di interloquire con essa.

⁵ Panikkar, R., Dürr, H-P., (2008), op. cit., 75.

⁶ Panikkar, R., Dürr, H-P., (2008), op. cit., 76.

⁷ Jung, C. G., (1952), *La sincronicità*, Tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1976, 17.

raccolta attuale delle conoscenze scientifiche”⁸. E allo stesso modo si esprime Albert Einstein quando afferma che “la scienza non è una raccolta di leggi, un catalogo di fatti senza nesso. È una creazione dell'intelletto umano, con le sue libere invenzioni d'idee e di concetti”⁹. In seguito, sarà proprio lo stesso Kuhn a individuare, all'interno del meccanismo della scoperta, una tensione che non tarderà a definire “essenziale”: a una fase caratterizzata da pensiero convergente, limitata flessibilità e da una lunga catena di acquisizioni nozionistiche sullo stato della realtà circostante accade, infatti, che se ne apra improvvisamente un'altra che fa spazio al balzo di mente e cuore verso un altrove possibile. Così come la conoscenza, da sola, non è sufficiente a produrre un reale cambiamento, anche la flessibilità, senza una disciplina che la indirizzi, non basta a mettere in movimento l'uomo verso ciò che di nuovo lo attende. Solamente sondando le profondità dell'universo metaforico si potrà giungere a un punto, indiviso, dal quale sarà possibile accedere a quella peculiare prospettiva di apertura che permetterà di situarsi al di là di ogni presente differenza. Come appunta Niels Bohr, occorre riconoscere che “nessuna esperienza è definibile senza uno schema logico e che ogni contraddizione può venire rimossa solo mediante un approfondito ampliamento dello schema concettuale”¹⁰.

“Un'esperienza che non mi trasforma non è un'esperienza. Un'esperienza che non si traspone a livello pratico non è neppure un'esperienza”¹¹, scrive Raimon Panikkar. La religione accede a questa condizione di estrema attivazione esperienziale attraverso la mistica, la scienza vi fa il suo ingresso nel momento in cui sceglie di risalire ai contenuti archetipici dei suoi concetti. Annota Wolfgang Pauli: “poiché considero fisica e psicologia come linee di ricerca complementari, sono certo che esiste un percorso inverso, altrettanto legittimo, che potrebbe condurre lo psicologo, passando convenientemente attraverso l'indagine degli archetipi, nel mondo della fisica”¹². Accanto ai grandi viali lastricati della scienza e della religione ufficiale, insomma, scorrono sentieri poco battuti e ancora per lo più inesplorati. Lì dove domina l'elemento sotterraneo e intuitivo, scienza e religione possono tornare a cogliere la totalità, riscoprendo le virtù unitive della conoscenza dalle quali molto spesso si sono allontanate. Restano, com'è ovvio, problemi

⁸ Kuhn, T. S., (1997, 2000), *La tensione essenziale e altri saggi*, Tr. it., Einaudi, Torino, 81

⁹ Einstein, A., Infeld, L., (1938), *L'evoluzione della fisica*, Tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1965, 270.

¹⁰ Bohr, N., (1931, 1958, 1963), *I quanti e la vita*, Tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1965, 76.

¹¹ Panikkar, R., Dürr, H-P., (2008), op. cit., 78.

¹² Pauli, W., (1948), “Moderni esempi di ‘Hintergrundphysik’”, in *Psiche e Natura*, Tr. it., Adelphi, Milano, 2006, 29.

difficili da superare: uno di questi, per Raimon Panikkar come per Carl Gustav Jung, è rappresentato dalla grande considerazione che le scienze ripongono nell'esperimento e dall'utilizzo che fanno del laboratorio scientifico. Per Jung, l'esperimento consiste: "nel porre il problema in una maniera determinata, che escluda per quanto è possibile ogni elemento perturbatore e non pertinente. Esso pone condizioni, le impone alla natura [...]. In tal modo si esclude completamente che la natura agisca nella sua totalità illimitata"¹³. Vicino, per certi versi, a questo tipo di ragionamento, Panikkar si domanda a sua volta "come è possibile considerare le leggi naturali senza il cuore, soltanto con l'intelletto e l'esperimento"¹⁴. Nel tentativo di afferrare una risposta, immergendo la mani nel mare delle infinite possibilità, lo sperimentatore compie un gesto naturale, ferino. C'è un tempo in cui, da buon cacciatore, egli smette di pensare la materia, ponendosi semplicemente in ascolto. A poco a poco, sospeso fra tenebra e luce, inizia a ragionare insieme ad essa; è allora che scatta la cattura, quando qualcosa inevitabilmente gli passa sotto gli occhi. Nelle profondità del mondo metaforico, dove l'apertura è massima, la scienza sfiora l'intrinseca indeterminatezza dei suoi concetti, mentre la religione partecipa dell'Amore senza qualità, senza nome. "Pur lasciando viva la tensione fra i due opposti, dobbiamo riconoscere che in ogni processo di conoscenza o di redenzione veniamo a dipendere da fattori che esulano dal nostro controllo, che il linguaggio religioso ha sempre definito 'grazia'¹⁵, scrive Pauli. I due opposti, onda e corpuscolo, religione e scienza, intuizione e logica formale, ecc., non sussistono separati, ma procedono entrambi dalla continua creazione dell'universo. La sfida che Panikkar pone al dialogo tra religione e scienza è pensare per metafore senza utilizzare metafore, senza ricorrere a immagini. Così intesa, la metafora oltrepassa se stessa, cogliendosi solamente come ciò che non può trovare altra risposta che a sua volta non sia nuovamente simbolo, apertura su altri mondi. Ecco perché il maggiore degli archetipi dell'attuale scienza, non ancora compreso a sufficienza, è legato alla nozione d'indeterminazione: perché essa non dà luogo ad alcuna rappresentazione, incoraggiando a pensare un'indecidibilità ultima assolutamente reale.

In fisica, la scoperta delle relazioni d'indeterminazione seguì le numerose occasioni di confronto sulla natura del mondo microscopico. Alle proprietà duali dei microoggetti si tentò, dapprima, di fornire una risposta attraverso la formulazione, nel settembre del 1927, del principio di complementarità da parte di Niels Bohr. Da un lato, questo principio anticipava le relazioni d'indeterminazione di Heisenberg, notando l'inadeguatezza nel caso

¹³ Jung, C. G., (1952), op. cit., 49.

¹⁴ Panikkar, R., Dürr, H-P., (2008), op. cit., 85.

¹⁵ Pauli, W., (1961), *Fisica e conoscenza*, Tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1964, 114.

dei fenomeni quantistici della nozione di misurazione e descrizione classica; dall'altro, "intendeva la complementarità come la necessità del ricorso, per spiegare i microfenomeni, a due differenti immagini o descrizioni *classicamente incompatibili* [...]. La complementarietà come sinonimo del dualismo o meglio del *dilemma* onda-corpuscolo"¹⁶. Ne segue, scrive Evandro Agazzi, che "ben lungi dal risolvere il dualismo onda-corpuscolo, ci si limita a prendere atto che non si riesce a eliminarlo e si dichiara che si può andare avanti senza risolverlo, *affermando* che esso non è qualcosa di contraddittorio"¹⁷. Il fatto è che "la scienza della natura si interessa per lo più al *come*", mentre "le religioni si interessano al *che cosa*"¹⁸. Ed è proprio l'interrogativo pressante rivolto al *che cosa* che impedisce di considerare l'indeterminazione solamente per quello che è il suo valore epistemologico. Quanta realtà c'è nell'idea che la natura si caratterizza, fin nei suoi costituenti ultimi, da un'apertura totale verso possibilità infinite? Se ci pensiamo, questo è anche ciò che la religione, utilizzando altri nomi, contempla da millenni.

Si tratta di un dilemma simile a quello affrontato da William James in uno dei saggi sull'empirismo radicale (*Come due menti possono conoscere una stessa cosa*¹⁹). Lì, affrontando il tema dei contenuti mentali e degli oggetti che occupano la realtà, annota: "un sentimento è solo in quanto è sentito [...]. È, in effetti, 'mio' solo in quanto è sentito come mio, e 'vostro' solo in quanto è sentito come vostro. Ma non è sentito né in un caso né nell'altro *da se stesso*, ma solo quando è 'posseduto' dalle nostre due diverse esperienze"²⁰. Della natura che, malgrado tutto, conserva la sua indefinita apertura nei confronti di quelle menti che la vogliono avvicinare, possiamo dunque costruirci un'idea statistica fondata sui principi della meccanica classica e quantistica; una complicata serie di calcoli che tamponi momentaneamente il *che cosa* e ci offra immediatamente un'idea sul *come*. Ma c'è anche un'altra strada: quella che ci chiama a non aver timore di affrontare domande che ci sembrano troppo grandi rispetto a quelle che sappiamo essere le nostre risorse, e che ci invita a riprendere la riflessione sulla parte *difficile* della fisica, sul significato di indeterminazione, dualità, sull'inconcepibile e totale apertura della natura a livello dei suoi costituenti ultimi. L'originaria esperienza che accomuna ogni essere, la *relazione*, non si fa solamente garante

¹⁶ Tarozzi, G., (1992), *Filosofia della microfisica*, Accademia Nazionale di Scienze Lettere e Arti, Mucchi Editore, Modena, 36.

¹⁷ Agazzi, E., (1969), *Filosofia della fisica*, Manfredi, Milano, 254.

¹⁸ Panikkar, R., Dürr, H-P., (2008), op. cit., 147.

¹⁹ L'articolo, apparso nel 1905 sul "Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods" è stato ristampato nella raccolta *Saggi sull'empirismo radicale*, uscita postuma nel 1912.

²⁰ James, W., (1912), *Saggi sull'empirismo radicale*, Tr. it., Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2009, 70.

della realtà dei relata, ma anche di ciò che tra loro si stabilisce; di quel qualcosa che torna a perdersi nel mare delle possibilità non appena il contatto si esaurisce. “La tecnica della trasformazione comincia con una purezza di cuore che ci porta a non poter fare altro che quello che si fa”²¹, scrive Panikkar. “L'uomo religioso e non soltanto questo, ma ogni altro uomo, parla a partire dall'esperienza più profonda, tocca sempre una dimensione religiosa; là egli non sa più, o meglio non può più, pronunciare qualcosa di logicamente collegato”²². La componente in più di ogni relazione naturale, dunque, è l'amore. Senza l'amore non si comprende l'unità della relazione; l'unità con la quale quotidianamente affrontiamo la spiegazione dell'universo che ci circonda e che a nostra volta circondiamo all'interno delle nostre menti e dei nostri cuori. Senza riposo, una voce continua a chiamare la scienza alla ricerca dell'unità, al superamento di ogni ipostatizzazione, di ogni dualismo. Il salto verso l'intrinseca indecidibilità della natura, ai suoi livelli microscopici e macroscopici, è presto fatto: tutte le scienze, infatti, spingono in quella direzione. D'altra parte, scrive Laing: “di queste fratture esistenziali non si può dare un resoconto adeguato se non si parte dal concetto di un tutto unitario”²³, un tutto adombrato più volte nel corso della storia della scienza e dell'umanità. Gli scienziati hanno sempre avuto ben presente la bellezza e l'eleganza dell'universo; sapendo che “il diventare consapevoli è molto più grande della comprensione”²⁴ e che “giova imparare a scorgere l'intera realtà come fosse una Sibilla sbazzata e atteggiata da instancabili invisibili dita. Una Sibilla è la realtà enigmatica e sgomentevole; chi la contempi esultando sarà il più vicino a comprenderla”²⁵. Pronti, dunque, all'esultanza di una visione futura che sappia abbracciare l'uomo in tutte le sue dimensioni e d'accordo con la compatibilità²⁶ profonda che lega scienza e religione, in particolare all'interno dell'Opera di Raimon Panikkar, l'invito a cogliere la realtà come universo vivente spicca per chiarezza e distinzione.

²¹ Panikkar, R., (1993), *Ecosofia: la nuova saggezza*, Cittadella Editrice, Assisi, p. 58.

²² Panikkar, R., Dürr, H-P., (2008), op. cit., 206.

²³ Laing, R. D., (1959), *L'io diviso*, Tr. it., Einaudi, Torino, 1969, 7.

²⁴ Panikkar, R., Dürr, H-P., (2008), op. cit., 116.

²⁵ Zolla, E., (1991), *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Marsilio, Venezia, 18.

²⁶ Compatibilità di cui tratta ampiamente il testo di Paolo Calabrò, *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Diabasis, Reggio Emilia, 2011.

La meditazione tra Oriente e Occidente

Marcello Ghilardi
Università di Padova

1. Una tematizzazione del concetto e dell'esperienza della meditazione nel contesto interculturale, tenendo conto delle diverse forme di pratica elaborate tra Oriente e Occidente nel corso della storia, è un compito che richiederebbe uno studio lungo e articolato, ed esula dai limiti di questo breve saggio. Vorrei però far emergere alcune linee di fondo al fine di intendere le caratteristiche salienti dell'esperienza meditativa, evidenziando alcune affinità e alcune differenze tra gran parte delle pratiche orientali rispetto a quelle prevalenti in Occidente, soprattutto a partire dalla modernità. In questo senso parlare di "esperienza della meditazione", più che di meditazione *tout court*, può essere una strategia utile ed efficace per individuare un fondo comune, ovvero un peculiare atteggiamento nei confronti del vivere, in cui che coniuga il corporeo e il mentale, il materiale e lo spirituale, il visibile e l'invisibile risultano non solo coniugati ma intrecciati in modo indissolubile. Le tecniche e le finalità particolari possono divergere, nelle varie forme di meditazione che si incontrano per esempio nella Grecia antica e nella Cina buddhista, nel sufismo o nell'esicasmò, tuttavia l'esperienza meditativa mantiene alcuni tratti tipici ad ogni latitudine.

Questo esercizio comparativo intende anche mostrare come la stessa pratica meditativa rechi in sé una valenza interculturale – non perché meditare implichi necessariamente la capacità di comunicazione, di incontro e di riconoscimento dell'altro (sono noti gli esempi di monaci e maestri giapponesi dediti allo *zazen* che, negli anni Trenta, salutavano il militarismo nipponico inneggiando alla conquista del continente asiatico¹) – ma perché se la pratica è accompagnata *anche* da una riflessione consapevole su di essa, se non diventa una barriera o uno scudo con cui difendersi dall'esterno e rinchiudersi in un mondo solipsistico, la sfida della meditazione si traduce anche in una apertura alla differenza, alla trasformazione, al cambiamento e all'incontro. In altri termini, ciò che si vorrebbe qui mostrare è come il nucleo fondamentale del meditare, la sua dimensione essenziale, coincida an-

¹ Cfr. B. Victoria, *Lo Zen alla guerra*, tr. it., Sensibili alle foglie, Cuneo 2001.

che con l'ampliamento delle facoltà dialogiche e relazionali dell'essere umano. Questo ampliamento è complemento indispensabile per una comprensione della realtà in se stessa, senza più i filtri dell'attaccamento a un ego che altrimenti rischierebbe di generare visioni e comprensioni distorte, deviate da brama o da paura autocentrate. Un autentico dialogo pone l'accento sia sul *dia-* della differenza, determinante perché vi sia arricchimento reciproco, sia sul *logos* che "tiene insieme", che raccoglie e compone le differenze senza annullarle; analogamente, l'esperienza meditativa apre l'individualità a una pluralità interna ed esterna, e supera le rigide distinzioni dualistiche tra soggetto e oggetto, tra io e altro. Non nega la differenza, ma la tutela e la riconosce nei suoi limiti e nei suoi aspetti ineludibili; non elimina l'identità e la singolarità, ma le apre ad un contesto plurale in cui esse possano essere vissute senza sterilirsi in particolarismi egoistici.

2. In linea generale potremmo definire la meditazione come un esercizio formativo in grado di favorire un percorso di consapevolezza, per mezzo di esercizi o atteggiamenti fisici e mentali, in modo tale da generare una intensificazione, un assorbimento, una comunione con l'accadere della vita. La parola meditazione, che resta praticamente invariata nelle più diffuse lingue europee (*meditation, meditación, Meditation*²), proviene dal verbo latino *meditor*, "penso, rifletto", ma anche "mi esercito, pratico". *Meditor* è la forma frequentativa – che implica cioè la costante ripetizione – di *medeor*, "curo, sano", da cui i vocaboli "medico, medicare, medicina"; e la voce latina *medeor* sembra derivare a sua volta dal greco *médomai*, "considero, escogito, mi occupo". Si può notare come già lo stesso verbo latino *meditari* si riferisca a un atto di cura, a un'intenzione terapeutica. Come scrive Raimon Panikkar, "la vera meditazione è la grande medicina"³. Anche Giacomo Leopardi in un appunto del suo *Zibaldone*, alla data del 5 settembre 1823, si era segnato questa etimologia, traendone la conclusione che "il meditare una cosa è una continuazione del semplice averne o pigliarne cura".

Nella storia delle tradizioni filosofiche e religiose si possono individuare due modalità di fondo che strutturano le tecniche specifiche in cui si articolano le pratiche meditative. Le forme di meditazione di tipo *riflessivo* o *speculativo* adottano alcuni oggetti, fisici o mentali, sui quali viene portata l'attenzione. Tali "oggetti" fungono da canalizzatori per un processo di concentrazione, e possono essere immagini, testi sacri, formule, parole o sillabe, come anche immagini mentali, visualizzazioni, invocazioni, fino ad arrivare – nel caso *sui generis* delle meditazioni filosofiche nella modernità – a questioni teoretiche o nuclei problematici. Le meditazioni di tipo *ricettivo* sono

² Il termine tedesco *Besinnung*, tradotto talvolta con "meditazione", allude invece con il verbo *besinnen* a un riflettere, un pensare concentrato su un oggetto.

³ R. Panikkar, *Opera omnia*, vol. II, "Religione e religioni", Milano 2011, 445.

quelle in cui si privilegia il distacco da un pensiero cosciente, da una riflessione razionale, dalla pronuncia ripetuta di testi o invocazioni. Si tratta in questo caso di raggiungere un livello di consapevolezza senza un pensiero focalizzato, senza che si imponga una soggettività volitiva, fissata su un particolare oggetto. In realtà molte forme di meditazione integrano entrambe le modalità, a seconda del grado di maturità del praticante; tutte tendono, infine, a una congiunzione armonica del fisico e dello psichico, a un incontro dell'io e del mondo, del soggettivo e dell'oggettivo.

3. Una delle più citate definizioni di “filosofia” in epoca ellenistica è quella data da Platone, che la equipara a una “meditazione della morte” (*melete thanatou*)⁴. Il filosofo è colui che si esercita a morire ogni giorno; da un lato, egli si distacca dalle cose transitorie della vita sensibile per puntare a quelle sovrasensibili; dall'altro, medita sul carattere perituro della vita per essere in grado di portare meglio la propria attenzione sul momento presente, per viverlo pienamente. Intesa in questo secondo senso, l'ascetica platonica non è così distante come potrebbe apparire a prima vista dalla “meditazione sulla vita” di un filosofo moderno come Spinoza, che intendeva sottrarsi alle derive doloristiche e pietistiche di una meditazione sul morire divenuta incapacità di vivere in pienezza – quasi fosse in continuità con la medicina indiana, che “definisce etimologicamente se stessa *meditatio vitae*, scienza della vita: *āyur-veda*”⁵.

Sulla linea di Platone, superata la tradizione ellenistica, la *meditatio mortis* è stata una pratica ascetica fondamentale nel monachesimo dei primi secoli dell'era cristiana. Nel Cristianesimo la meditazione è stata quasi sempre associata a una forma di preghiera interiore, svolta da soli o in comunità, nel privato della propria cella o dimora, così come in chiesa, in presenza dell'Eucaristia. Sono poi metodi o tradizioni come l'esicasmo (dal greco *hesychia*: “calma, pace, tranquillità”), una forma di asceti monastica diffusa nell'Oriente cristiano a partire dal IV secolo, gli esercizi spirituali elaborati da Ignazio di Loyola nei primi decenni del XVI secolo, oppure l'esame di coscienza delle tradizioni riformate a rappresentare le principali modalità cristiane che, attraverso la ripetizione di formule, l'esame di sé e la preghiera, permettono una relazione purificata con Dio e una capacità di integrazione con la realtà tutta.

Con il Seicento il termine meditazione assume in Occidente un senso inedito. La *meditatio* diviene non solo un esercizio integrale di accordo con la realtà, attraverso posture, atteggiamenti, formule, preghiere e visualizzazioni, bensì un nuovo genere letterario. Si deve a René Descartes

⁴ Platone, *Fedro*, 64 a.

⁵ R. Panikkar, *Opera omnia*, vol. II, cit., 445.

l'invenzione di questo genere, la "meditazione filosofica". All'epoca la meditazione era infatti diffusa solo a livello religioso, sull'impronta degli esercizi spirituali dei gesuiti. Restano alcune importanti tracce e somiglianze: l'autoesame, la riforma interiore, lo sforzo di superare le difficoltà, l'apertura a un orizzonte più ampio di comprensione. In Descartes però la meditazione ha una funzione eminentemente conoscitiva; non si confronta con il peccato, la debolezza morale, la fragilità individuale, ma con l'errore teoretico. Si inaugura così una netta distinzione tra filosofia e teologia, tra sapere riflessivo e pratica spirituale, che probabilmente non era mai stata avvertita in maniera così evidente fino a quell'epoca e che diventerà invece uno dei tratti dominanti della tradizione filosofica moderna. Tuttavia, lo stesso Descartes resta consapevole della dimensione pratica e trasformativa propria della pratica meditativa, insiste non a caso sul fatto che "non basta aver capito una Meditazione, ma occorre familiarizzarsi col nuovo modo di pensare, trasformarlo in abitudine, fino a che questa riesca a contrastare le consuetudini precedenti e quindi la nostra stessa natura. Una Meditazione, insomma, più che un capitolo da ricordare, è un esercizio da praticare"⁶. Anche là dove pare consumarsi l'atto inaugurale che sancisce una distanza massima tra la meditazione intesa come *askesis* psico-fisica, come esercizio di contemplazione e non di riflessione insistita su un tema del pensiero, si può ritrovare l'aspetto etico, trasformativo della pratica meditativa.

4. Nelle tradizioni religiose e filosofiche dell'India la parola che si può rendere con "meditazione" è *bhavana*: "sviluppo", "coltivazione". Questo termine deriva dalla radice *bhu* ("essere, esistere"), e pare alludere così a una sorta di "chiamata all'esistenza". È come se attraverso *bhavana* si possa accedere in maniera efficace e autentica alla vita. In genere la si trova correlata a un'altra parola, nella formazione di un composto, come *citta-bhavana* (lo sviluppo, la coltivazione della mente) o *metta-bhavana* (la coltivazione dell'amore universale). In ambito buddhista il termine *vipassanā* indica una delle principali forme di meditazione, che non si dispone però nell'ottica di raggiungere una condizione di distacco dalle sensazioni, ma cerca piuttosto di sviluppare la massima consapevolezza degli stimoli sensoriali e mentali. È attraverso la comprensione della natura di questi stimoli che ci si può aprire a un cammino di liberazione. La tecnica *vipassana* si rifà a quella insegnata dal Buddha nel *Satipatthanasutta* (*Discorso sui fondamenti della presenza mentale*), e attraverso momenti successivi di contemplazione del corpo, delle sensazioni, della mente, degli oggetti mentali, impiega questi elementi come mezzi con cui comprendere la realtà del mondo fenomenico e dirigersi verso l'estinzione del dolore che ai fenomeni è legato.

⁶ S. Landucci, "Introduzione", in R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, tr. it., Roma-Bari 2001³, p. xv.

Anche il termine sanscrito *dhyāna* è spesso tradotto con “meditazione”, nonostante il fatto che esso significhi più propriamente “visione”. È un termine molto usato nel contesto buddhista: è da esso che, per mantenerne il valore fonetico, deriva il vocabolo cinese *channa*, poi abbreviato in *chan* (e pronunciato in giapponese *zen*), a connotare una particolare forma di pratica buddhista. Uno dei motivi di grande interesse del particolare sviluppo del buddhismo nel suo diffondersi verso Oriente – dall’India al Tibet, dal Nepal alla Cina e al Sud-Est asiatico, dalla Corea al Giappone – consiste proprio nella sua capacità di “inculturarsi” nei vari paesi, integrandosi con tecniche di meditazione già presenti e appartenenti ad altre tradizioni. Il caso del *chan* è emblematico, poiché mostra come il messaggio buddhista abbia saputo fare tesoro del patrimonio taoista. Intrecciandosi con esso in modo fecondo, ha dato sviluppo a una delle forme di meditazione più radicali e insieme più aperte alla pratica di ogni adepto; esso non necessita di studi preparatori, di apprendimento di lingue o di testi, ma si basa in modo essenziale sulla postura e sul respiro. La resa più appropriata, in cinese, del significato di *dhyāna* è *chanding* (in giapponese *zenjō* 禅定): il primo carattere riproduce foneticamente il termine originale sanscrito (o il pali *jhāna*); il secondo ne esibisce il significato, esprime cioè l’atto della contemplazione, della meditazione, della pacificazione dello spirito. Il cinese *ding*, da solo, è stato impiegato anche come equivalente di un altro importante vocabolo sanscrito, *samadhi*, cioè lo stato meditativo profondo raggiunto tramite lo *yoga* o un analogo esercizio meditativo. Come ha sottolineato più volte Jisō Forzani, monaco zen della scuola Sōtō, nel corso di conferenze e conversazioni personali, la pratica zen non esiste se è intesa come una forma speciale di meditazione avulsa dal proprio vissuto. Chi comprende il significato di quella pratica, invece, la vive in ogni istante, non la distingue più dai gesti quotidiani, dallo scorrere di ogni giorno. La pratica dello zen non può essere isolata dal resto della vita, poiché è una via di liberazione integrale, che coinvolge la totalità dell’esistenza di una persona. Solo in questo senso la meditazione diviene pratica di vita. Ciò deve valere per ogni tradizione, per ogni forma di pratica che non si voglia ridurre a mera tecnica “speciale”, con cui astrarsi dalla vita. La meditazione è uno strumento eccezionalmente fecondo che apre a una via di liberazione dal dolore e che appunto coinvolge tutta la vita, proprio con il suo sparire come pratica speciale, separata. Il suo paradosso è che diviene massimamente efficace quanto meno essa si stacca dalla vita, quanto meno costituisce una parentesi o un rifugio da cui ci si difende e in cui ci si rintana, e quanto più invece si trasfonde in tutti i gesti della vita stessa. La vera meditazione è la grande medicina, come dice Pannikar; e la vera meditazione è la capacità di accogliere e vivere la vita in ogni gesto, in ogni momento. Una delle maggiori difficoltà nel rapportarsi alla meditazione – non solo zen – è proprio che essa può diventare una nuova, surrettizia fonte di attaccamento: la si isola, la si separa dal contesto più

ampio della vita a cui essa invece appartiene, con cui entra (dovrebbe entrare) continuamente in rapporto, e si finisce per sperimentarla solo come forma separata e particolare dell'esperienza umana, rendendola sterile, inerte, incapace di irrorare ogni istante che viviamo.

5. Le forme di meditazione non espressamente filosofica che si sono maggiormente diffuse in Occidente si sono concentrate sul rapporto con un Tu divino, come nel caso del Cristianesimo, dell'Ebraismo o dell'Islam – arrivando anche a dissolvere l'oggettività di questo Tu, nel caso delle correnti mistiche. Nella meditazione o nella preghiera cristiane, per esempio, Cristo diviene mediatore per un accesso intimo alla trascendenza-immanenza di Dio, di un Dio non più nemmeno nominabile e oggettivabile, che diventa abisso senza fondo (*Abgrund*), luogo puro di un'esperienza che dall'estasi mistica sempre riporta alla capacità di vivere la quotidianità, nella paziente e concreta pratica di ogni giorno. Nelle forme di meditazione filosofica la trasformazione avviene attraverso un corpo a corpo con le idee e con i concetti, che nei casi più elevati spingono il pensiero a incarnarsi in uno stile di vita e non soltanto in un esercizio di scrittura o di argomentazione logica. Le forme maggiormente elaborate in Oriente, almeno a partire dalle prospettive occidentali, sembrano invece più vicine alla dimensione ricettiva, che può partire dalla relazione con un oggetto materiale o della mente ma infine se ne smarca per aprirsi al flusso della vita, all'alternanza e alla circolazione del respiro. L'India, la Cina, il Giappone hanno sviluppato e vissuto in modi senza dubbio differenti gli approcci più vari alla meditazione, ma nel grande incontro che si può cercare di istituire con studi ed esperienze tra Occidente ed Oriente emerge un dato evidente: per il primo, la presenza di tradizioni religiose monoteistiche, di un *logos* filosofico fortemente marcato dalla scrittura alfabetica e dalle categorie logiche indoeuropee, oltre che la rivoluzione scientifica del XVII secolo sono stati fattori determinanti nell'evolversi delle forme di meditazione che l'hanno contraddistinto nei secoli. Per il secondo, sono stati invece un diverso rapporto tra immanenza e trascendenza, tra l'umano e l'ambiente naturale circostante, tra sensibile e intelligibile, ad aver costituito le basi affatto differenti su cui le varie esperienze di meditazione hanno attecchito e sono cresciute.

È sempre rischioso cercare di offrire degli affreschi che tengano conto di quadri storico-geografici così ampi, e si finisce sempre per tradire qualche dettaglio, per omettere alcuni fattori o non considerare contro-esempi decisivi. Tuttavia, se si dovesse provare a individuare un elemento sottostante che permetta di cogliere un motivo di fondo, una linea di continuità fra le differenti tradizioni di meditazione, uno dei più convincenti potrebbe essere la capacità di queste pratiche di integrare il visibile e l'invisibile. Tutte le esperienze di meditazione, in un modo o nell'altro, conducono verso uno scioglimento del dualismo tra corpo e anima, finanche a un dissolversi del

problema che li pone come separati o uniti. Già la sapienza insita in alcune parole antiche, appartenenti a tradizioni anche molto lontane, può dare un esempio significativo. *Pneuma*, *ruah*, *qi* sono tre termini appartenenti a tre culture differenti – greca, ebraica, cinese. Sono tuttavia tre termini che si potrebbero tradurre in italiano anche (non solo) con “soffio, respiro, spirito, animazione”. Forse potrebbero essere intesi, secondo l’espressione coniata da Panikkar, come “equivalenti omeomorfici”. Ma ciò che cattura l’attenzione, qui, è soprattutto il valore *a-duale* che essi veicolano: ciascuno indica qualcosa di fisico, materiale, legato alla dimensione biologica e fisiologica; tutti alludono, al contempo, a un aspetto impercettibile, immateriale, irriducibile al corpo, ma non distaccato da esso. La meditazione, nelle sue molteplici forme, fa apparire *nell’esperienza* – non soltanto nel concetto – l’intrecciarsi costitutivo di questi due lati del vivere, materiale e spirituale, visibile e invisibile, in cui l’identità si vede sempre attraversata dalla differenza, e la differenza non esiste se non in relazione all’identità.

E attraverso la meditazione anche il rapporto tra la parola e l’atto – ecco un altro fattore di comunione e vicinanza, tra le tradizioni molteplici – assume un senso nuovo, un valore di mutua fecondazione, di reciproco investimento. La parola non diventa più solo veicolo neutro per l’espressione di idee o impressioni, ma si scopre gesto concreto, luogo per l’accadere di una relazione con l’altro e con il mondo. La parola, trasformata dalla meditazione, si arricchisce, si rivela incisione efficace nel tessuto della realtà. Se non è soffio vivo, la parola resta lettera morta; se è respiro, allora diventa anche strumento di trasformazione. Come scrive Panikkar, “la Parola è detta, udita, accettata o rifiutata, compresa o fraintesa, ma in ogni caso, a un livello, trascorre, non permane. Deve essere detta di nuovo. Deve essere parlata, udita e riattata ancora e ancora. [...] A un altro livello, è proprio non rimanendo, è per il sacrificio di sé che la parola diventa effettiva”⁷. La verità non è un significato tra gli altri significati, di cui ci si può impadronire; la verità non è un oggetto, e l’esperienza meditativa fa scoprire proprio questo, perché anche ogni oggetto della meditazione infine si dissolve per lasciar accadere un evento che si colloca al di là di ogni significato. Al tempo stesso, abbiamo bisogno di costruire sempre nuovi significati, per vivere nel mondo; ma dobbiamo imparare a non attaccarci ad essi, a lasciarli andare, figure mobili di una vita che sempre di nuovo si rinnova, ci sorprende, ci atterrisce e ci risollewa.

⁷ R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, Torino 2007, 148.



La meditazione taoista

Leonardo Castelli, Manuela Bernardi
Scuola Yang Toscana di Tai Chi Chuan e Chi Kung,

“Il tao è ciò di cui non si può parlare e ciò di cui si parla non è il tao”.

Questo è il concetto con cui si apre il Tao Te Ching, testo fondamentale del pensiero taoista, attribuito a Lao Tzu, personaggio misterioso e criptico almeno quanto la sua opera, vissuto intorno al VI secolo prima di Cristo.

E' quindi difficile parlare del pensiero taoista poichè per sua stessa definizione non è definibile. Meravigliosa contraddizione che ci dà la misura di ciò che stiamo per affrontare.

Tutte le filosofie e le forme di pensiero occidentali e buona parte di quelle orientali sono ancorate al concetto di “logos”, di parola. Sono cioè sorrette da una struttura logica che può essere spiegata, descritta, attraverso un percorso mentale di tipo razionale. Il pensiero si muove tra cause ed effetti, analogie e sillogismi e si costruisce una via che è la via del “capire”.

Nel taoismo invece ciò che ci guida non è il “capire”, ma il “sentire”. L'unità del tutto non è una meta che sta davanti a noi e che possiamo raggiungere con il pensiero, ma è lo stato originario e naturale al quale possiamo percepire di appartenere, attraverso una sorta di regressione, abbandonando il logos e affidandoci, come già detto, al “sentire”. Non è un semplice “ritorno alle origini”, e niente ha a che fare con le derive “new age” che predicano l'abbandono, la libertà e l'amore per il cosmo. E' un viaggio che prevede impegno, disciplina, costanza, fede.

Lavoro che si concretizza nella pratica quotidiana della Meditazione Taoista in posizione seduta e di quelle Arti Taoiste di lunga vita, quali il Tai Ji Quan, lo Yi Gong ed il Qi Gong, che divengono col tempo forme alternative di meditazione. Da quanto detto risulta evidente come la meditazione taoista debba necessariamente differenziarsi da quasi tutti gli altri tipi di meditazione che si sono sviluppati in seno alle varie religioni e filosofie, in cui si fa quasi esclusivamente ricorso ad esercizi di visualizzazione e a mantra, formule verbali da ripetersi indefinitamente, tecniche che hanno come fine il superamento del corpo e il raggiungimento di uno stato di trascendenza puramente mentale o, come si dice comunemente, “spirituale”.

Nella meditazione taoista il percorso è, potremmo dire, inverso. È esercizio di percezione, di sensibilizzazione, allenamento della facoltà del sentire. Il corpo non è un ostacolo da rimuovere, ma mezzo e fine.

Ciò che ci permea, ciò di cui siamo impregnati noi esseri viventi, come tutte le altre creature dell'universo, è il “qi” l'energia. Con il suo movimento continuo, con la continua trasformazione, con l'alternanza di yin e yang, essa crea e dà forma a tutte le cose. Nel nostro corpo essa si muove attraverso dei canali. Se il suo scorrere non è libero, se incontra degli ostacoli che la bloccano, avremo delle ripercussioni sullo stato di salute generale. Condizione necessaria per il benessere è che l'energia interna possa scorrere liberamente.

La medicina tradizionale cinese, che affonda le sue radici nel pensiero taoista, ha individuato e disegnato la mappa della fitta rete di canali (meridiani) attraverso cui l'energia si muove. Ed è stimolando particolari punti su questi canali che agiscono l'agopuntura e il massaggio “tuina” per rimuovere eventuali blocchi e di conseguenza ripristinare l'equilibrio yin yang.

Attraverso la meditazione taoista possiamo percepire l'energia interna ed imparare a condurla. Questo ci permette di migliorare il nostro stato di salute, poichè proprio meditando possiamo identificare i punti di blocco energetico e liberarli.

Per muovere il “qi” dobbiamo usare lo “yi”, l'intenzione. Questo è un concetto di difficile comprensione, poichè lo “yi” non deve essere identificato con la volontà. Il nostro vecchio adagio “volere è potere” non ha nessun valore nella filosofia taoista. Lo “yi” è indicare la direzione, è preparare il sentiero attraverso cui scorrerà il “qi”; l'energia non può essere forzata, non può essere presa e trascinata, possiamo solo indicarle la via. Lo “yi” è una dimensione puramente mentale, una specie di spia luminosa che indica il cammino.

La sede del “qi”, il serbatoio in cui esso è contenuto, è il cosiddetto “dan tien” inferiore, che possiamo localizzare (e sentire) in un punto situato due-tre centimetri al di sotto dell'ombelico. La sede dello “yi” invece è situata sulla sommità della testa, più o meno in quella che noi occidentali chiamiamo “fontanella”.

Nella meditazione taoista, così come in molti altri tipi di meditazione, è fondamentale creare (sentire) un collegamento tra la sommità della testa ed il perineo. Trattasi di una pratica meditativa preliminare nota come “ricerca dell'allineamento”; si ricerca infatti un “aggiustamento” posturale, che posiziona le tre sfere, la sfera della pancia, la sfera del cuore e la sfera della testa, su un'unica linea. Come tre perle infilate in una collana, esse sono perfettamente allineate, ma allo stesso tempo sono mobili, libere di oscillare,

poichè ciò che le collega è un filo, un legame flessibile e cedevole, non un bastone rigido, che le inchioderebbe in una posizione statica e bloccata. Importanti sono quindi anche i due punti di collegamento: il punto tra la sfera della pancia e la sfera del cuore è situato nella zona del plesso solare, mentre il punto tra la sfera del cuore e la sfera della testa è situato nella zona della gola, del collo e delle spalle. Sono zone in cui spesso si annidano tensioni, blocchi che possono interrompere, deviare o rallentare lo scorrere del “qi”.

Ma la meditazione taoista non prevede che tutte queste informazioni siano archiviate e catalogate in modo razionale. Non vanno capite, ma sentite. Lo “yi”, il “qi”, l'allineamento, i meridiani, i centri delle tre sfere, i punti di contatto tra le sfere vanno percepiti, esperiti.

Strumento fondamentale in questo percorso è il respiro. Diverse tecniche di respirazione ci permettono di sensibilizzarci e ci “allenano” a percepire l'energia interna ed a condurla attraverso i meridiani. La respirazione addominale sensibilizza in prima istanza la sfera della pancia e ci aiuta a sentire il dan tien inferiore. La respirazione “interna inversa” è una tecnica complessa, più avanzata, in cui il diaframma si muove in modo inverso, sollevandosi nell'inspirazione e abbassandosi nell'espirazione, senza l'utilizzo della muscolatura addominale. E infine la “respirazione della tartaruga”, che permette di aprire completamente i canali energetici principali.

La meditazione taoista quindi non ha come fine il superamento del corpo, il raggiungimento di una dimensione puramente mentale. Essa non prevede nessuna trascendenza, ma è anzi l'esaltazione dell'immanenza. L'accensione dello “yi” ci porterà in uno stato di vigile consapevolezza, nel quale potremo sperimentare l'assenza del pensiero, ma al tempo stesso guidare e sentire il movimento del “qi” e percepire il battito d'ali di una farfalla a metri di distanza.

Santo taoista è colui che in ogni momento è totalmente immerso nelle sue azioni e perciò incarna l'unione di mente e corpo nel “qui ed ora”. Espressione massima di tutto ciò è il “wu-wei”, il principio taoista del non-agire. Anche questo è un concetto di non facile comprensione, poichè si tende a confonderlo con uno statico stato contemplativo. Ma non-agire non significa raggiungere uno stato di trascendenza, avulso dalla realtà manifesta, in cui si contempla il mondo guardandolo da fuori. Wu-wei significa percepire la direzione del “qi” e seguirla, agire in conformità con essa. Nuotare in un fiume in senso contrario alla corrente comporta un enorme dispendio di energia e ci fa rimanere fermi. “Saper” sentire dove va la corrente e nuotare con essa invece ci permette di ottimizzare le energie e di percorrere molta strada con naturalezza, senza sforzo. Il Santo taoista

quindi è perfettamente calato nella realtà, in ogni momento ha perfetta consapevolezza di tutto ciò che lo circonda e agisce in modo conforme. Per fare questo la sua mente è “vuota”, la sua azione non è guidata da un fine, non mira al raggiungimento di uno scopo, non è sottesa da un intento etico o morale. La sua azione è “pura” perché scaturisce da uno stato meditativo che lo tiene continuamente in sintonia con il movimento dell'energia dell'universo. Questo è lo “yi” della Meditazione Taoista.

Teilhard e Panikkar: attori del cambiamento

Luciano Mazzoni Benoni
Direttore di Uni-Versum, Parma

Motivi per un raffronto

Dopo che da diverse voci sono emerse da tempo alcune ‘convergenze’ degne di rilievo tra questi due ‘giganti’ del pensiero del ‘900 e dopo che diversi studi hanno confortato questa ipotesi mutandola in constatazione¹, è forse maturo il tempo di considerare in modo meno episodico questo raffronto, per dare luogo ad una vera comparazione in grado di offrire agli studiosi, ai ricercatori ed anche ai rispettivi lettori delle loro Opere un punto di vista nuovo, che li riconosca -questa almeno è la nostra tesi- entrambi profeti e protagonisti del ‘cambiamento di soglia’ in atto; e magari che consenta di mettere in sinergia i loro apporti in vista di ulteriori progressi.

Senza approfondire qui i temi teologici, ci preme mettere in primo piano l’attenzione attorno ad alcuni comuni riferimenti, che a buon diritto possono essere ascritti loro quali ‘elementi di una nuova epistemologia’. A tal fine prenderemo in considerazione alcuni tratti, volti a definirne i profili rispettivi facendone emergere le relazioni reciproche. L’interrogativo legittimo sarà poi quello concernente l’interrogativo circa le valenze delle rispettive epistemologie.

Uno sguardo con occhi nuovi

Si tratta, a nostro avviso, di guardare ai loro sforzi con occhi nuovi, non più condizionati dalle circostanze che costituiscono per la loro esistenza vincoli dolorosi e perduranti: a cominciare da quelli determinati dal loro status

¹ E’ il caso di due autorevoli studiosi di livello internazionale, il primo finlandese e la seconda inglese: Cfr. J.Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Religion ? Raimon Panikkar’s Pluralistic Theology of Religions*, Brill 2005); U.King, *Il ‘nuovo misticismo’ di Teilhard e la pienezza di vita*, in M.Carrara Pavan, *I mistici nelle grandi tradizioni – Omaggio a Raimon Panikkar*, Jaca Book Milano 2009, pp.137-152. A questi, ci permettiamo di affiancare il nostro studio, indipendente da quelli citati, risalente al 2007: cfr. Questa pista di convergenza, già espressa nello studio L.Mazzoni, *Con Teilhard, oltre Teilhard, sulle piste di Teilhard*, in *Un futuro per l’uomo* 14-2007.

di 'religiosi'. Le differenti espressioni cui essi ricorrono per propugnare - solo con argomenti e senza mai intenti polemici- una nuova visione sono ricorrenti nelle loro Opere: Panikkar parla frequentemente di una '*nuova innocenza*', mentre Teilhard adotta l'espressione: '*visione cosmica*'². Per entrambi si tratta di accedere, con passaggi di coscienza sofferti al punto di parlare di 'conversione' (nel senso di un 'risveglio del senso umano'), ad una condizione nuova, abbandonando i residui di concezioni che pesantemente hanno bloccato l'umanità per secoli.

Confronti virtuosi

Un confronto intento a mettere in rilievo i punti di convergenza virtuosi tra queste due figure, non può che trarre spunto anzitutto da un parallelo di carattere biografico: specie considerando il loro status di ricercatori e studiosi, ma anche quello citato di 'religiosi': vale a dire di persone tenute non solo alla deontologia contemplata nel proprio ambito disciplinare di riferimento, ma ancor prima ad una coerenza di testimonianza (anche al di sopra delle regole dell'obbedienza). In questa sede, emanazione di un Centro che si ispira a Raimon Panikkar, possiamo dare per acquisito il suo profilo, mentre varrà la pena di richiamare almeno alcuni tratti salienti di quello di Teilhard. Gesuita e paleontologo, anch'egli visse a cavallo di Occidente ed Oriente ma non per libera scelta, bensì per un esilio forzato che tuttavia si tramutò in una grande occasione di immersione sia nelle attività di ricerca paleontologica sul campo, sia nell'universo spirituale orientale. Traendo da ambedue i 'territori' rilevanti scoperte³, Teilhard ebbe modo in buona sostanza di approdare ad una visione pancosmica, superando così i confini confessionali e culturali, allora saldamente difesi dalle autorità ecclesiastiche e dai circoli dominanti del pensiero eurocentrico, di matrice coloniale. Una visione che lo portò a concepire un Neo-cristianesimo, frutto della saldatura delle due passioni naturali dell'uomo. Quella verso la Terra e quella verso il Cielo. Il suo insomma diviene un 'neocristianesimo dell'azione'⁴. Infatti ebbe a dire: "In questo momento, come ai tempi di Galileo, ciò che è necessario non sono tanto nuovi fatti, ma piuttosto un nuovo modo di guar-

² Cfr. P. Teilhard De Chardin, *Il senso umano*, in *Le direzioni del futuro*, Sei Torino 1996

³ In ambito scientifico, la sua collaborazione all'equipe che individuò l'*homo pekinensis*; ed in campo culturale, l'incontro con eminenti personalità (studiosi, intellettuali, artisti, missionari) con le quali mise in luce il valore della spiritualità dell'Oriente e la necessità di una sua convergenza con quella dell'Occidente

⁴ Cfr. P.L. Mathieu, *La pensée politique et économique de Teilhard de Chardin*, ed. du Seuil Parigi 1969

dare i fatti. Una nuova maniera di vedere, unita a una nuova maniera di agire. Ecco ciò che occorre”⁵

Senonchè le sue speranze -manifestate già con i primi scritti risalenti al 1913 e soprattutto al periodo della prima guerra mondiale- vennero fortemente contrastate: a causa di un primo scritto (concernente una rivisitazione del ‘peccato originale’) fu allontanato dall’Europa nel ‘24: da allora ebbero inizio le sue peregrinazioni, che gli fecero però scoprire in compenso la dimensione planetaria, a fronte della quale egli ebbe modo di misurare le arretratezze e le chiusure del mondo della Chiesa del suo tempo. Sicchè quando nel 1947 gli fu impedita la pubblicazione del *Fenomeno umano* (la sua principale opera scientifica)⁶ ne soffrì profondamente, obbedì, ma valutò: “Il fossato si scava nel mondo intellettuale tra i teologi e gli scienziati ... Ma per un nuovo umanesimo orientato verso il futuro non si ha bisogno di nient’altro che di un cristianesimo approfondito e ripensato sulla scala del mondo”⁷.

Le analogie delle sue scelte e delle loro attitudini sono molteplici; tanto che -a loro confronto- le indubbie diversità esistenziali intervenute non appaiono significative e comunque non sono in grado di ridurre né tanto meno di annullare la loro evidente comune aspirazione ad un mondo diverso e più umano, possibilmente animato da energie spirituali emancipate dalle rispettive tradizioni religiose e specialmente dalle tendenze più conservatrici che si annidano in ogni cultura religiosa. Se Panikkar nutre questa prospettiva con un forte taglio interculturale, Teilhard lo rafforza con la fiducia nella spinta evolutiva, in grado di far convergere addirittura ad una ‘religione del futuro’.

Il comune itinerario scientifico-sapientiale

Il versante più evidente della loro convergenza risiede nell’adozione da parte loro di un comune approccio olistico: stante la scansione temporale che li distanzia di circa mezzo secolo (il primo nasce nel 1881, mentre il secondo nel 1932), Teilhard viene ritenuto uno dei precursori del nuovo pensiero ‘olistico’ (e della teologia ecologica)⁸, mentre Panikkar si è manifestato come uno dei più determinati sostenitori del paradigma olistico (e

⁵ P. Teilhard De Chardin, *Lettera dall’Africa*, 1951

⁶ Cfr. P. Teilhard De Chardin, *Il fenomeno umano*, Il Saggiatore Milano 197 : si noti che - causa il concorso di disposizioni ecclesiastiche e di leggi italiane- poté essere pubblicata in Italia solo dopo anni dal suo concepimento.

⁷ P. Teilhard De Chardin, *Lettera*, Parigi 1947

⁸ Cfr. R. Hale, *Il Cosmo e Cristo: basi di una teologia ecologica secondo Teilhard de Chardin*, Camaldoli-Stensen, Arezzo-Firenze 1973

propugnatore della ecosofia). Per ambedue una visione più coerente di altre (segnatamente di quella dominante nella chiesa romana) con una vera ispirazione ‘cattolica’ degna di questo nome. Se la questione ricorrente in numerose loro opere è quella attinente i rapporti tra fede e ragione, i loro percorsi in materia furono tuttavia differenti (anche per ragioni storiche) e talvolta con accenti apparentemente divaricati: che invece non fanno che attestare una loro comune armonia rispetto a questo tormentato rapporto e perfino l’approdo a un livello superiore di consapevolezza spirituale, in grado di superare ogni conflitto.

Entrambi sono condotti lungo un cammino impervio che apre sentieri inesplorati e che li rende ‘mistagoghi’: guide di una medesima pista sconosciuta dentro al Mistero, invero nella profondità del Cosmo. Tanti anni prima Teilhard aveva scritto: “E’ giunto il periodo in cui gli uomini si allontaneranno a priori da una qualsiasi religione che presenti un Dio troppo separato da loro e dalla Terra, un Dio che spinga al disprezzo del Mondo o che appaia come assolutamente diverso da esso”⁹. Sembra fargli eco, più di quarant’anni dopo, il grande Albert Einstein, in quella affermazione che venne registrata quale ‘profezia laica’: “La religione del futuro sarà una religione cosmica. Dovrebbe superare il concetto di un Dio personale ed evitare i dogmi e la teologia. Riguardando sia il naturale che lo spirituale, dovrebbe essere basata su un sentimento religioso che nasca in seguito all’esperienza di tutte le cose, naturali e spirituali, viste in una significativa unità”.

Esaminiamo ora brevemente alcune convergenze significative -le riduciamo in questa sede soltanto a due di carattere ‘strutturale’- rispetto alla visione cosmologica, da entrambi ritenuta un tema indifferibile ed al quale sollecitare con urgenza una seria revisione del pensiero cristiano dominante (tuttora ancorato alla filosofia tomista)- a loro avviso tributario di inculturazioni storiche negatrici della potenzialità universalistica del messaggio di Gesù Cristo.

La struttura triadica della realtà

Molti studiosi hanno rilevato l’esistenza di questa traccia¹⁰. Ora, per entrambi i nostri due pensatori, questa osservazione naturale ed anche scientifica della realtà non fa che portarli ad inverarne una chiara ‘impronta trinitaria’. Se l’uno pone l’accento sulla dinamica trinitaria in quanto relazionale

⁹ P. Teilhard De Chardin, *L’anima del mondo*, in *La vita cosmica*, Il Saggiatore Milano 1971, p.312

¹⁰ Cfr. L.Zadra, *Linguaggi dell’Universo: circolare, triadico, analogico*, Il Segno dei Gabrielli, Verona 2005

(Panikkar), l'altro la proietta negli stessi processi evolutivi nella direzione della 'trinitizzazione'.

La struttura centrica della realtà

Il Cosmo si configura, oltre che come triadico, anche come centrico. Se poi dalla percezione del reale, si passa alla sfera del soggetto, anche qui la persona -ogni persona- si rivela come 'centro'. La questione resta allora l'asse della 'centratura', da concepire non in termini egoici bensì globali, con un cuore dilatato a misura di universo. Rieccoci ad una perfetta condivisione in ordine al percorso di integrazione della singola persona, concepito da entrambi come un percorso di 'centrazione' ['inter-indipendente' per Panikkar, 'centrico' per Teilhard], che privilegia -rispetto alla tradizionale ascetica di rinuncia- un'ottica di pienezza: via praticabile alla felicità¹¹.

Una coincidenza singolare: la creazione di un nuovo lessico

Al fine di poter comunicare efficacemente e di dar rappresentazione accessibile ..., entrambi avvertirono la necessità di formulare nuovi concetti tramite la creazione di neologismi, tutti inediti e talvolta caratterizzati da forti analogie ed in parte perfino quasi coincidenti¹². Un aspetto di forma del sapere che -trattandosi con ogni evidenza di linguaggi non meramente estetici bensì dotati di significati densi e consistenti- attesta indiscutibilmente l'avvio da parte di entrambi di inedite traiettorie epistemologiche, la cui fecondità deve ancora venire manifestata in tutta la sua pienezza.

L'ottica rivolta al presente in chiave di futuro

L'intento di entrambe non fu meramente descrittivo, bensì eminentemente maieutico ed esplicitamente mirato ad una trasformazione delle persone e delle culture¹³: con un appello speciale rivolto da entrambi al cristianesimo, considerato inadeguato rispetto alla sua vocazione originaria, quella di servizio-segno-sacramento all'umanità. Non mancano per entrambi le prese d'atto degli ostacoli presenti, tali da far affiorare dubbi e contrasti; tuttavia il loro è un messaggio di costruzione dell'umanità riconciliata (Panikkar) o di concentrazione planetaria (Teilhard), comunque un testamento di speranza, anzitutto nella creatività, riassumibile in queste parole: "basta che

¹¹ Cfr. P. Teilhard De Chardin, *Riflessioni sulla felicità*, in *Le direzioni del futuro*, Sei Torino 1996, pp.131-158

¹² Cfr. G.H.Baudry, *Teilhard de Chardin – Lessico*, Jaca Book Milano 2011

¹³ In analogia con altre visioni universalistiche sapienziali rivolte al cambiamento: J.A.Komensky, *Panorthosia. La riforma universale del mondo*, Il Segno dei Gabrielli Verona 2003 (a c.di G.Formizzi)

la verità si manifesti una sola volta in una sola mente, perché niente possa mai più impedirle di invadere tutto e di infiammare tutto”¹⁴.

Conclusione provvisoria

Sono dunque emerse numerose convergenze, tutte seriamente fondate e non marginali. Tuttavia non può essere sottaciuta una vistosa divergenza concernente la questione dell’evoluzione. Tanto che -secondo le collocazioni classiche- mentre Teilhard appartiene senza dubbio alcuno all’ambito del pensiero evoluzionista, Panikkar andrebbe viceversa collocato più in quello ‘perennista’. Divergenza marcata eppure da considerare in termini non schematici, dai quali Panikkar è costantemente rifuggito, rileggendo attentamente la sua elaborazione inclusiva anche -seppur in termini critici- del percorso compiuto dalle scienze moderne. Ambedue, infatti, non escludono l’apporto di queste e tuttavia si appellano ad una Rivelazione unica e primordiale¹⁵ – la ‘*rivelazione cosmica*’- dando spazio così ad un percorso che, pur muovendo dall’ambito scientifico, fa emergere l’importanza della filosofia della natura per approdare fino alla forma sapienziale, più che alla teologia scientifica¹⁶.

Quello testè proposto non è che un primo sommario, non potendosi qui sviluppare una comparazione organica e complessiva e tanto meno una disamina di merito delle specifiche elaborazioni, specie di quelle in ambito teologico. Una pista di lavoro degna di particolare interesse potrebbe essere rappresentata dal comune riferimento al nuovo ‘campo cosmico-energetico-umano’ [da Teilhard definito sotto il concetto di ‘*noosfera*’] che va ormai configurandosi agli occhi dell’umanità contemporanea: con l’auspicio che essa venga battuta onde assicurare il sostegno di un ‘pensiero forte’ (oltre la deriva rinunciataria di quello ‘debole’) a quel passaggio stretto che l’umanità sta attraversando sotto le spinte della globalizzazione.

¹⁴ P. Teilhard De Chardin, *Il Cuore della Materia*, Queriniana Brescia 1993, p.29

¹⁵ Cfr. M. Vereno, *Dal mito al Cristo*, Il Segno dei Gabrielli Verona 2004

¹⁶ Così Aurelio Rizzacasa, per il quale le due categorie interpretative fondamentali dell’opera teilhardiana sono l’olismo e la complessità: cfr. A. Rizzacasa, Postfazione, in *La scienza di fronte a Cristo* (a c. di S. Procacci), Il Segno dei Gabrielli Verona 2002, pp. 261-283

Malattia e guarigione

Gabriele Piana

Istituto Lama Tzong Khapa

Il buddhismo non è solo una religione o una filosofia, ma è anche una scienza della mente estremamente raffinata e rigorosa. In questo contesto tratterò il tema della malattia e della guarigione nel buddhismo, riferendomi in particolare all'ambito mahayana del buddhismo tibetano (ma tenendo ovviamente conto di una prospettiva più generale).

Nella prospettiva buddhista tutto dipende essenzialmente dalla nostra mente. Ci sono le condizioni esterne, non è che non esistano, esse hanno la loro importanza, bisogna tenerne conto, ma la causa fondamentale della nostra felicità e della nostra sofferenza è la mente. Andando quindi subito alla tesi centrale, diciamo che nella prospettiva buddhista la guarigione dipende essenzialmente dalla mente e che le malattie, sia fisiche sia mentali, dipendono dalla mente. Più precisamente, poiché la malattia dipende dall'ignoranza presente nella nostra mente, se noi cambiamo la nostra mente, se la trasformiamo, è possibile guarire. Vi sono due elementi fondamentali nel determinare la guarigione: il primo consiste nello sviluppare la saggezza, cioè nel conoscere la natura della realtà, il secondo consiste invece nel prendersi cura degli altri e quindi nello sviluppare la compassione. Questa è la medicina risolutiva, se riusciamo a generarla nei nostri cuori, guariamo noi stessi e riusciamo anche a guarire gli altri.

Può essere interessante e utile ricordare l'incontro del Buddha con la malattia, il modo in cui egli ha incontrato la malattia. In alcune biografie del Buddha si narra che egli fosse il figlio di un re e che il padre avesse cercato di proteggerlo, durante la sua infanzia e gioventù, da esperienze spiacevoli e lo avesse quindi tenuto nella sua reggia, senza farlo uscire fuori. Tutto ciò può essere letto simbolicamente: non bisogna rendersi conto degli aspetti negativi della vita. Il futuro Buddha, però, decide di uscire fuori dal palazzo regale e nel suo percorso all'esterno incontra un malato, un vecchio e un cadavere. Da questa esperienza nasce la ricerca spirituale del Buddha: venendo a contatto con la malattia, con la vecchiaia e con la morte, egli si pone alcuni interrogativi. "Anch'io dovrò fare la stessa esperienza?". "Come è possibile che ci sia qualcosa di così doloroso e brutto come la malattia, la

vecchiaia e la morte?”. Il Buddha decide così di abbandonare la casa paterna e il previsto ruolo di re e di andare in cerca di una soluzione che lo ponga al di là della malattia, della vecchiaia e della morte, al di là della sofferenza. Troverà questa soluzione nella sua illuminazione.

Il primo insegnamento del Buddha, dopo la sua illuminazione, riguarda le quattro nobili verità. Queste sono, come è noto, la verità della sofferenza, la verità delle cause della sofferenza, la verità della cessazione della sofferenza e la verità del sentiero che conduce alla cessazione della sofferenza. In questa sequenza ci sono alcuni elementi che appartengono all'indagine medica: c'è una malattia, occorre scoprirne le cause, si vuole giungere a una cessazione della malattia, a uno stato di salute, e, per giungere a ciò occorre un certo procedimento, una cura, il prendere le medicine. Per il Buddha, prima di tutto, dobbiamo capire che cos'è la sofferenza, dobbiamo diventarne consapevoli. Il problema di fondo, infatti, è che non siamo consapevoli della nostra sofferenza. Come è possibile ciò? La sofferenza non è forse evidente? Ora, la sofferenza può essere sia grossolana sia sottile e, nella prospettiva buddhista, è fondamentale prendere consapevolezza degli aspetti più sottili della sofferenza: finché non ne prendiamo coscienza, siamo vittime dei meccanismi di questa sofferenza sottile. Bisogna poi chiedersi quali siano le cause della sofferenza, poiché solo scoprendole posso eliminare la sofferenza, giungere a una cessazione della sofferenza. Per fare ciò, ci vuole un certo metodo, che è la meditazione. Per guarire è indispensabile la meditazione, che è la medicina o la cura fondamentale.

Nei testi buddhisti ci sono diverse classificazioni della sofferenza: si possono classificare ad esempio tre, sei od otto tipi di sofferenza. Nella divisione più sintetica, quella in tre tipi di sofferenza, la prima sofferenza è quella più banale, più ovvia, quella che conosciamo tutti molto bene: la cosiddetta sofferenza della sofferenza. Si tratta delle malattie fisiche e mentali: mal di denti, mal di testa, malattie più gravi come tumori, malattie mentali come stati di ansia, depressione, ecc. Chiunque sa riconoscere questo tipo di sofferenza e non lo vuole.

Nell'insegnamento del Buddha la sofferenza, però, è qualcosa di ancora più complesso, sottile. C'è un secondo tipo di sofferenza, la cosiddetta sofferenza del cambiamento. Questa sofferenza è difficile da comprendere o identificare, poiché consiste ed è nascosta nelle cosiddette esperienze piacevoli o nelle esperienze di felicità che viviamo. Il problema non risiede, tuttavia, né nel piacere né nella felicità, ma nel carattere transitorio o impermanente delle esperienze di piacere o felicità. Tali esperienze non durano, cambiano, e da ciò scaturisce un'incredibile sofferenza mentale. Perché questa sofferenza? Perché la mente si aggrappa alle esperienze piacevoli e non le vuole lasciare andare. Questo afferrarsi della mente, che si

può definire come attaccamento, che è il fattore mentale dell'attaccamento, cioè il non volersi separare da ciò che risulta attraente o piacevole, produce sofferenza mentale. A causa dell'attaccamento, ancora prima che vi sia l'esperienza piacevole, la mente è già agitata, perché teme che tale esperienza possa non avvenire: vi è quindi ansia, la mente non è rilassata. Quando c'è l'esperienza di piacere, a causa dell'attaccamento la mente nuovamente non è tranquilla, perché tale esperienza magari potrebbe finire o non è come ce la si aspettava. Quando infine l'esperienza è finita, di nuovo c'è sofferenza. Tutto ciò non a causa del piacere in sé, che non ha nulla di negativo, ma a causa dell'atteggiamento mentale erroneo di afferrarsi al piacere e di non riconoscerne la natura di impermanenza e anche il carattere relativo o il nesso con la sofferenza. In cosa consiste propriamente la sofferenza del cambiamento? Si può fare l'esempio dello stare al sole e del fare un bagno. Lo stare al sole è un'esperienza piacevole, ma dopo un po' che si sta al sole si comincia ad avere caldo, a provare fastidio. Un'esperienza di piacere si trasforma appunto in sofferenza. Si entra quindi in acqua e questa è un'esperienza piacevole, la quale però, nuovamente si trasformerà in sofferenza se si resta troppo a lungo in acqua. L'esperienza dell'entrare in acqua, inoltre, è piacevole solo come sollievo rispetto alla sofferenza del caldo provato prima e così, anche il ritornare al calore della spiaggia sarà piacevole solo rispetto al freddo generato dal bagno prolungato. La sofferenza del cambiamento è più sottile rispetto alla sofferenza della sofferenza, più difficile da individuare, ed è necessario prenderne consapevolezza per non soffrire, per non illudersi circa le esperienze che facciamo.

Vi è infine un terzo tipo di sofferenza, la quale è la più sottile, è quella fondamentale, essendo alla base delle prime due: è la sofferenza onnipervasiva di composizione. Essa è presente ovunque: come si dice in alcuni testi buddhisti, è presente dalla pianta dei piedi all'ultimo dei capelli, pervade tutto il corpo e tutti i reami dell'esistenza. La sofferenza onnipervasiva di composizione consiste propriamente nel fatto che i nostri cinque aggregati (corpo, sensazione, discriminazione, fattori di composizione e coscienza), corpo e mente insomma, sono sotto l'influenza del karma (intenzioni e azioni virtuose producono felicità, intenzioni e azioni non virtuose producono sofferenza) e delle affezioni mentali o emozioni disturbanti. A causa delle emozioni negative presenti nella nostra mente (le sei principali sono l'ignoranza, l'attaccamento, la rabbia, l'orgoglio, il dubbio come indecisione e le visioni errate) soffriamo, sperimentando sia la sofferenza della sofferenza sia la sofferenza del cambiamento.

In diversi testi buddhisti, il Buddha è presentato come un medico. In alcuni testi del buddhismo tibetano in particolare, nel *Lam rim* o *Stadi del*

sentiero verso l'illuminazione, si suggerisce come atteggiamento per la propria guarigione spirituale di pensare a se stessi come malati, al maestro spirituale come medico, ai suoi insegnamenti come medicina e alla pratica della meditazione come la cura effettiva. In tale prospettiva, in cui l'obiettivo è la propria guarigione spirituale, è essenziale considerare se stessi come malati, cosa che invece non tendiamo affatto a fare... Si tratta di riconoscere la presenza delle emozioni disturbanti nella propria mente. Ora, prendere la medicina per guarire dalla malattia delle emozioni disturbanti è meditare e, in particolare, due sono gli elementi fondamentali per guarire: saggezza e compassione. Saggezza significa conoscere la realtà per come è veramente, compassione è desiderare empaticamente che tutti gli esseri siano liberi dalla sofferenza e dalle cause della sofferenza. Si tratta quindi di meditare sulla natura della realtà, sulla compassione e sulla sofferenza cui tutti gli esseri sono esposti.

La principale fonte della malattia è l'ignoranza a causa della quale si fraintende la natura della realtà. Sulla base dell'ignoranza sorgono le emozioni disturbanti e quindi si compiono azioni negative. Queste lasciano delle impronte nella mente, delle potenzialità o inclinazioni negative, le quali matureranno, producendo malattia e sofferenza. La medicina più potente, nella prospettiva della scienza buddhista della mente, consiste nella realizzazione della vacuità, che è la natura della realtà. La realtà è interdipendente, è vacua o priva dell'essere indipendente. Tutti i fenomeni e il nostro io non esistono così come ci appaiono esistere a un livello innato, immediato o spontaneo: non esistono in modo indipendente, autonomo. Prendiamo ad esempio un oggetto, un'automobile. Questa è sorgere dipendente in tre modi: dipende da parti (motore, carrozzeria, ruote, ecc.), da cause e condizioni (è stata fabbricata, ecc.), da designazione mentale (la base di designazione, il motore, la carrozzeria, ecc., è stata designata come automobile). Ciò potrebbe sembrare ovvio, ma non lo è: se qualcuno ci ruba l'auto, non rimaniamo calmi, tranquilli, pensando all'interdipendenza dell'auto e di noi stessi (anche l'io, infatti, esiste come io designato sulla base degli aggregati di corpo e mente, dipendente da cause e condizioni), ma piuttosto reagiamo con fastidio e rabbia, chiedendoci, ad esempio, "Chi ha rubato la 'mia' automobile?", sperimentando sia l'automobile sia la nostra identità personale ferita come qualcosa di esistente in modo assoluto.

Per guarire occorre eliminare l'ignoranza attraverso la saggezza che realizza la natura interdipendente dei fenomeni. Naropa, un mahasiddha indiano, ha affermato: "Quando siamo malati, è il concetto di malattia il vero male". Perché il concetto di malattia sarebbe il vero male? Perché si concepisce la malattia come qualcosa d'indipendente da cause e condizioni, come qualcosa di assoluto, di assolutamente concreto, solido e reale. La malattia diventa così la 'mia' malattia, la malattia che colpisce

assolutamente me, che colpisce un io che è un bersaglio assoluto (come è noto, nel buddhismo non si nega l'esistenza dell'io, l'io esiste convenzionalmente, non esiste l'io così come lo percepiamo invece a un livello innato, come qualcosa di autonomo, di intrinsecamente esistente).

Un ultimo elemento da prendere in esame è quello dell'atteggiamento mentale: questo fa la differenza, cambia tutto. Nei testi buddhisti, ad esempio nei testi buddhisti tibetani di Lojong o addestramento mentale (i primi risalgono all'XI° e XII° sec. d.C.), si insegnano tecniche di training mentale per trasformare i problemi in felicità. Nel testo mahayana *Bodhisattvacharyavantara* (*Impegnarsi nella condotta dei bodhisattva*) dell'acharya indiano Shantideva (VIII° sec. d.C.) troviamo scritto: "Perché essere infelici per qualcosa, se le si può porre rimedio? E perché essere infelici per qualcosa, se non le si può porre rimedio?". Se ci troviamo di fronte a un determinato problema, ad esempio una grave malattia fisica, il fatto di generare stati mentali negativi rispetto a ciò, è un'incredibile fonte aggiuntiva di sofferenza. Per impiegare un esempio del Buddha, c'è già una freccia che ci ha colpiti (la grave malattia fisica, la sofferenza fisica), perché aggiungere la seconda freccia del disagio mentale? Questa è del tutto inutile, non toglie la sofferenza fisica, ma peggiora solamente la situazione, allontanando dalla guarigione. La saggezza consiste nell'essere realisti, nel vedere la realtà così come è. Perché le emozioni disturbanti, l'attaccamento, la rabbia, l'orgoglio, l'invidia, ecc., ci fanno soffrire? Perché non sono realistiche, perché fraintendono la realtà, non cogliendone l'aspetto interdipendente.

L'atteggiamento mentale fondamentale consiste quindi nel considerare i problemi, le malattie fisiche ad esempio, come qualcosa di utile, non come ostacoli, ma come un mezzo per sviluppare compassione e saggezza, cioè quelle qualità mentali che ci possono veramente aiutare a guarire e a dare felicità agli altri. Possiamo ad esempio pensare che anche gli altri esseri, non solo noi, sono esposti a problemi e malattie fisiche, e così generare compassione. Una mente che prova compassione, che è rivolta agli altri, è una mente che si distacca dalla propria sofferenza. Quest'ultima, inoltre, osservata con gli occhiali della saggezza è diversa da come appare a prima vista: non è qualcosa di assoluto e sostanziale che va a ferire un io autonomo o intrinsecamente esistente ed è quindi trasformata e pacificata.



El concepto de tiempo en el pensamiento de Raimon Panikkar. Relevancia para su propuesta acerca de la religión y las religiones

Juan Daniel Escobar Soriano

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile)

El interés por conocer y estudiar críticamente el pensamiento ante la religión y las religiones que encontramos en la obra de Raimundo Panikkar, viene desde mis estudios de Licenciatura en Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca (España) entre los años 1987-1989. En mi tesina de Licenciatura me ocupé tangencialmente de algunos aspectos del pensamiento de Panikkar en lo que se refiere al diálogo interreligioso entre el Hinduismo y el Cristianismo. Posteriormente, entre los años 1991-1995, y en la misma Universidad, mi tesis doctoral se centró en investigar el tema de la Revelación y Religión en la obra de Raimundo Panikkar¹.

También me ha interesado descubrir si las múltiples “polaridades” que encontramos en la vida de Panikkar² son un problema de identidad cultural, religiosa, lingüística, o incluso política, o son trascendidas en lo que podríamos llamar “multidimensionalidad”, en la que nos mostraría la importancia del diálogo interreligioso y cultural, presentado en un lenguaje rico, plural y abierto, donde las palabras no son mero términos conceptuales, objetivos y unívocos, sino verdaderos símbolos.

En la presente investigación, mostraremos y analizaremos uno de los conceptos que creemos relevante para conocer y entender el pensamiento de Raimundo Panikkar, en el ámbito de la Religión y las Religiones: el concepto de Tiempo.

¹ J. Escobar, *Hinduismo y pecado original: Diálogo con Parahahansa Yogananda*, Tesina de Licenciatura en Teología (Salamanca 1989); *Revelación y Religión: Revelación, Cristianismo y religiones* en la obra de Raimundo Panikkar, Tesis de Doctorado en Teología (Salamanca 1996).

² Cf. J. Escobar, *El carácter absoluto del cristianismo y el Cristo desconocido de las religiones según Raimundo Panikkar* (Salamanca 1996); “El lenguaje religioso de Raimundo Panikkar”, en *Sociedad Chilena de Teología, El quehacer teológico, experiencia, lenguaje y comunicación de la fe* (Santiago de Chile 1997).

Tres categorías fundamentales: temporalidad, temporicidad y tempiternidad

Para comprender el concepto de “tiempo” que Panikkar utiliza, es absolutamente necesario conocer y entender tres categorías por él empleadas y que son: *temporalidad*, *temporicidad* y *tempiternidad*.

1) Temporalidad

La *temporalidad* no es ni la *eternidad*, que pertenecería sólo a Dios y no tendría relación con el tiempo, ni el *tiempo* indistinto, que es una mera sucesión de acontecimientos. La temporalidad es un modo peculiar de existencia, de unificación de la existencia humana, en la que el pasado se acumula en el presente y éste porta a aquel en su salto hacia el futuro. Panikkar piensa que la temporalidad es más una cualidad que una cantidad; es una acumulación cualitativa, amontonar el pasado manteniéndolo en reserva en el presente, dándonos la fuerza para vivir el futuro³.

“La temporalidad no es exactamente el tiempo indiscriminado, de modo que no es indiferente morir joven o viejo. El crecimiento ontológico es un desarrollo temporal”⁴.

La temporalidad no es un objeto ni una “cosa en sí”; es el modo temporalmente humano en que el hombre existe y despliega su existencia. No es un molde rígido, ni un recipiente, es más bien una red que engarza a los hombres consigo mismo y entre sí. Si la temporalidad desaparece, también los hombres dejan de existir.

En este punto, encontramos que Panikkar concuerda con la *autonomía*; piensa que es un gran logro de ésta haber descubierto el valor de la temporalidad y haberla distinguido del tiempo. La autonomía plantea que la temporalidad es real, que no es una etapa pasajera e intermedia entre la no-existencia y la eternidad, ni una intuición provisional para la existencia en el tiempo, ni un escalón que se deja atrás⁵. La temporalidad, no tiene, en cierto sentido, pasado; no lo deja atrás (en el pasado), éste es, de una manera específicamente humana, presente. Panikkar lo explica así:

“Somos nuestro propio pasado; éste se ha integrado en nosotros, no está pasado sino presente y efectivo. Las palabras ‘Hoy estarás conmigo en el paraíso’ no constituyen una manifestación arbitraria o

³ Cf. R. Panikkar, *Culto y Secularización*, Madrid 1979, 90-92; J Escobar, *Revelación y...*, 30.

⁴ R. Panikkar, *Culto y Secularización*, 90.

⁵ Cf. *Ibid.* 91.

de poder absoluto, sino expresión de que portamos a lo largo de nuestro camino todo nuestro pasado, de forma que si hoy resume y contiene todo lo que yo soy. Se podría decir algo análogo del futuro: también él está presente en esperanza”⁶.

2) Temporicidad

Es el modo genérico de duración de los seres, su modo de ser en el mundo, la cualidad de su existencia o de su subsistencia, el modo como los seres son. No es algo externo a estos, sino una dimensión de su ser, una cualidad de su propio ser: lo que les permite “seguir” existiendo. La *temporicidad* del hombre es llamada por Panikkar *temporalidad*; quien para entender mejor *temporalidad-temporicidad* propone el siguiente cuadro⁷:

<i>Temporicidad</i>	{	<i>Eviternidad (espíritus)</i>
	{	<i>Temporalidad (hombres)</i>
	{	<i>Tiempo (cosas físicas)</i>

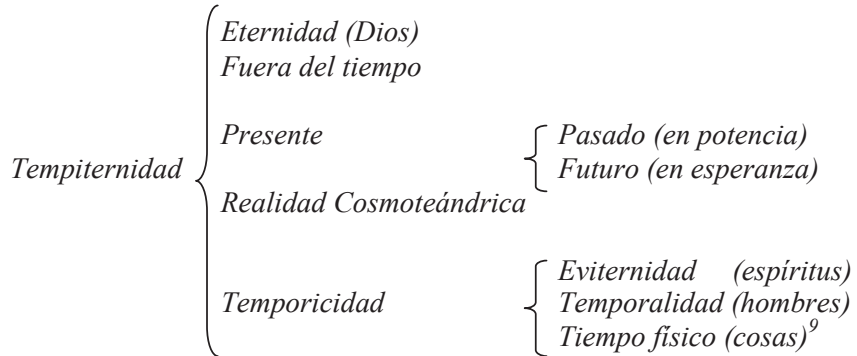
3) Tempiternidad

Sin duda, este concepto es el más trabajado por Panikkar, y a nuestro juicio, el que le da sentido a los otros dos términos analizados anteriormente; por esta razón le daremos mayor amplitud⁸. Para Panikkar, la *tempiternidad* no es ni *eternidad* (una noción objetiva que pertenece a Dios), ni *temporalidad* (un concepto demasiado subjetivo y monopolio exclusivo del ser humano). Completando el cuadro anterior, Panikkar propone el siguiente esquema que conecta y aclara su propuesta de *tempiternidad* con la *temporalidad* y la *temporicidad*:

⁶ *Ibid.* 91.

⁷ *Ibid.* 91.

⁸ Cf. los escritos de R. Panikkar: “La misa como *consecratio temporis*”, en *Actas Congreso Eucarístico Nacional*, Zaragoza 1961, 75-93; “Le temps circulaire: Temporisation et temporalité”, en *Temporalité et Aliénation*, Paris 1975, 107-146; “Temps et histoire dans la tradition de l’Inde”, en *Les cultures et le temp.*, Paris 1975, 73-101; “Time and History in the Tradition of India”, en *Cultures and Time* Paris 1976, 63-88; “Time and Sacrifice”, en *The Study of Time III*, New York 1978, 683-727; “The Time of Death”, en *Actas II Symposium International of Philosophie*, Atenas 1977, 102-121.



Para Panikkar, la intuición fundamental de la *tempiternidad* mana de la experiencia del presente en toda su profundidad, descubriendo no solamente el pasado en potencia y el futuro en esperanza, sino también lo que la proyección objetivada de la Humanidad ha llamado *eternidad* y la sensibilidad humana subjetivada ha llamado *temporidad*:

“La experiencia del presente rompe, digámoslo así, la cáscara de lo provisional y fluctuante, no para caer en un lecho estático o intemporal, ni para negar el tiempo, sino para saborear la almendra que encierra, por así decirlo. Toda experiencia humana se realiza en el tiempo y, sin embargo, no está ligada a éste o limitada por él. No tiene sentido aprisionar temporalmente una experiencia mística tanto como decir que el verdadero amor tiene un tope temporal; es incongruente afirmar que la muerte no es real porque suprime el tiempo subjetivo; es incoherente relatar una experiencia estética situándola en un tiempo fuera de su propia temporalidad; es imposible experimentar el tiempo durante un descubrimiento intelectual, en este “momento” en que intuimos algo, grande o pequeño, que surge en nosotros por primera vez. Y así sucesivamente”¹⁰.

Profundizando este tema, Panikkar utiliza la experiencia humana del *ritmo del tiempo*, que no es ni experiencia de una mera repetición ni de un puro movimiento:

“La experiencia del ritmo no puede explicarse únicamente por mi recuerdo del pasado y por mi anticipación del porvenir. La experiencia del ritmo es la que más se aproxima a la experiencia *adváitica*”¹¹.

⁹ R. Panikkar, *Culto y secularización*, 96.

¹⁰ *Ibid.* 97.

¹¹ El *advaita* plantea que hay una identidad estricta entre la realidad última (*Brahman*) y el yo (*Atman*), es decir, el elemento eterno que hay en la persona y otros seres vivos. Según

“No es ni la conciencia del uno monolítico, o de una monotonía repetida sin cesar, ni la acción de una diversidad dualista o de un movimiento fundamentalmente diverso”¹².

El ritmo sería más experiencia transtemporal, algo que no nos desvía ni nos distrae del tiempo, sino que nos permite perforarlo y alcanzar sus profundos secretos. El núcleo del tiempo se desvela así ante nosotros tal como es o, más bien, se manifiesta desapareciendo o identificándose con nosotros. A través del ritmo expresamos lo que de otra forma sería inexplicable. Esta expresión existe en y por el tiempo y, sin embargo, el símbolo real que el ritmo porta trasciende al tiempo. Panikkar nos dice que eso se aplica, de una u otra forma, a toda clase de ritmo, desde el musical a los ritmos científicos, literarios y cósmicos¹³.

Irreductibilidad del presente. Conexión con la salvación

En su última etapa, Panikkar completa su concepto de tiempo con nuevas reflexiones acerca de la *tempiternidad* y sus derivados.

“Todo lo que se diga sobre la situación actual de la humanidad, ecológica, económica o socialmente considerada, sólo refleja una pálida imagen de la realidad; porque está dicho y oído por una minoría privilegiada que se interesa más o menos por la cuestión. Pero casi las dos terceras partes del género humano, víctimas de la situación, no tienen ocasión, capacidad y ganas de leer o escuchar todo lo que se pueda decir. Son tan importantes como los fetos o los no-natos. Discutir sobre lo que pueda pasar a los que pueden o no pueden nacer dentro de los nueve meses resulta sarcásticamente triste”¹⁴.

“Hay que afrontar la situación real de la humanidad con toda crudeza. Para la actual generación, para los millones de seres humanos de Asia y África no hay esperanza ni solución en el orden de la temporalidad. No podemos continuar dejándonos deslumbrar por utópicas soluciones para el futuro y dejar sucumbir, sin rito de ninguna clase, a las generaciones actuales”¹⁵.

esto, la fórmula que encontramos en el *Chandogya Upanishad*: “*Tat Tvam Asi*” (“eso eres tú”), debe ser interpretada literalmente. Cf. *Ch. Upanishad* 7,6. También J. Escobar, *Hinduismo* y 45.

¹² R. Panikkar, *Culto y secularización*, 97.

¹³ Cf. *Ibid.* 96-98.

¹⁴ R. Panikkar, “El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación”, en *Teología y Mundo contemporáneo*, Madrid 1975, 136.

¹⁵ *Ibid.* 136.

1) Irreductibilidad del presente

Panikkar piensa que la mejor manera de acercarse a la experiencia de la *tempiternidad* es describiendo lo que podría llamarse *irrepetibilidad del tiempo*. Reconoce que es un eufemismo para hablar de la irrepetibilidad de cualquier acción auténtica, y él prefiere llamarlo “*irreductibilidad del presente*”. El pasado *fue*; esto significa que, en cierta medida, ya no *es* sino en el presente. El futuro *será*; lo cual significa que, en cierta manera, *no es* sino en tanto en cuanto *es en el presente*. Mientras la realidad del pasado dice una cierta referencia a un presente y con el futuro ocurre lo mismo, la experiencia del presente puede vivirse sin una necesaria referencia al pasado o al futuro. Aquí encontramos lo que Panikkar llama: “experiencia del *presente tempiterno*”¹⁶, que describe como realidad irreductible, cualidad que sin embargo, no es propia de cualquier presente¹⁷.

Cualquier acción repetible, por este mismo hecho ya no es única, y, por tanto, su valor depende de la cantidad óptima de repeticiones. Su valor es acumulativo. No es una acción definitiva, es intercambiable, se puede volver atrás; en el fondo, no sería una acción real, sino a lo más, solamente una parte de ella. Por eso, la acción humana no plenamente auténtica, y en el fondo no querida totalmente. Podría arrepentirse de ella, porque la acción no fue completa y dejó resquicios por los que el arrepentimiento puede penetrar. Panikkar, con el fin de explicar más estas ideas, coloca el siguiente ejemplo:

“Dios perdona los pecados de los hombres, según la tradición abrahámica, pero no el pecado contra el Espíritu Santo ni el pecado angélico. Este no puede ser perdonado, porque no es un acto temporalmente irrepetible. El perdón representaría la aniquilación. Y si el acto deber ser perdonado realmente, este pecado requeriría un arrepentimiento, que es imposible cuando el acto es único, irrepetible. Implicaría un suicidio ontológico, que es metafísicamente imposible, en cuanto al ser y el no ser no pueden coexistir”¹⁸.

Panikkar piensa que en este nivel “angélico”, es donde se coloca la problemática de la vivencia del tiempo irrepetible. Es aquel tiempo por el cual vale la pena haber vivido; son aquellos actos que uno volvería siempre a hacer. Lo real es único y, por tanto irrepetible, y es en esta irrepetibilidad donde residiría su valor.

¹⁶ *Ibid.* 136.

¹⁷ “No todo presente es irreductible, sino sólo el presente sempiterno, esto es, aquel presente en el que se realiza una acción verdaderamente tal, esto es, auténtica y, por tanto única”. *Ibid.* 137.

¹⁸ *Ibid.* 136.

“¿No es el signo de la madurez, a distinción de la juventud, la experiencia de la unicidad de nuestras acciones? El joven piensa que aún tendrá amplias oportunidades para aprender, para volver a hacer lo mismo, para repetir el experimento, para volver a experimentar lo que quizá en aquel determinado momento no salió tan bien como deseaba. El joven puede permitirse el lujo de equivocarse, y en esto radica su espontaneidad y optimismo. Si la cosa sale mal, aprenderá y la repetirá mejor. La madurez, por el contrario, no cree en un tiempo vacío de contenido ni calcula ya más con un tiempo por delante para hacer y rehacer las cosas; ha quemado ya las ocasiones y terminado los experimentos; sabe que cada acción es única y cada acto irrepetible”¹⁹.

Una de las condiciones para vivir momentos intemporales es no quererlos repetir nunca. Panikkar, acercándose más a un tipo de buddhismo zen, nos dice que esos momentos no deben ser deseados, ni en cierta manera, plantearlos.

Otra de las condiciones de la intemporalidad que Panikkar acentúa es su incompatibilidad con cualquier pensamiento utilitario previo. Cuando marido y mujer, después de veinticinco años de matrimonio, se dicen que lo volverían a hacer, nos están diciendo que aquel acto fue único, irrepetible y que no pueden arrepentirse de él: son actos transformantes irreversiblemente.

Estas consideraciones pueden conducir, según Panikkar, a la vivencia central de la *tempiternidad*. Más de una vez, tiene uno la impresión de que un encuentro, un nacimiento, una muerte, una palabra o una sonrisa valiesen para pagar una vida entera de fatigas y sudores. Panikkar, quiere demostrar que el presente vale más que todo el pasado vivido y el futuro por vivir. Ahora bien, este presente de tal densidad no es una mera encrucijada amorfa entre un pasado y un presente ni es tampoco un *tiempo* mejor que los otros. Son *momentos intemporales*; es “un *presente tempiterno*”; en él “con inocencia, se vive sin saberlo la dimensión intermodal de la existencia; es un presente que ha trascendido al tiempo... como si el tiempo se abriese, se volviera trasparente y dejase ver por un ‘momento’ el cielo abierto, la eternidad y el verdadero presente”²⁰.

2) La conexión del tiempo con la salvación: el presente tempiterno

Otro aspecto importante que Panikkar toca al hablar del tiempo, es su conexión con la salvación. Piensa que la salvación *no puede ser temporal*.

¹⁹ *Ibid.* 164.

²⁰ *Ibid.* 169.

La verdadera salvación a la que el hombre aspira no es la de un paraíso terrenal perdido o recuperable, sino un salto mayor, un salto que se desvirtúa así que se describe, una trascendencia que se contradice así que se pronuncia. Una forma de superar el problema que plantea la salvación entre tiempo y eternidad en referencia a la salvación, consiste para Panikkar en la experiencia del *presente tempiterno*:

“La eternidad no existe fuera del tiempo, como tampoco en él, admitiendo el valor metafórico de las dos preposiciones. Pero tampoco existe el tiempo fuera de la eternidad o en ella. La *tempiternidad* es el símbolo mismo de la realidad, así como el ser —que es siempre un ser temporal— es el mismo símbolo de una realidad que solamente en el ser se manifiesta”²¹.

Ante tales planteamientos, surgen las preguntas obligadas: ¿Qué pensar? ¿Qué hacer? Panikkar cree que en primer lugar, debemos hacer que nuestro pensamiento surja de nuestra experiencia activa y que nuestra acción sea inspirada por nuestro pensar:

“Significa, me parece, que no debemos buscar la plenitud del hombre ni en un futuro extratemporal, esperando ‘otro’ mundo que venga luego, ni tampoco en un futuro temporal, abocados a ‘otro’ mundo distinto del presente y sacrificándolo en aras de la utopía, del ideal o del reino del futuro. Significa, positivamente, que la vida humana no debe ser paralizada ni mediatizada por la tendencia a un futuro lineal o vertical, sino que debe concentrarse en la vivencia plena del *presente tempiterno*, esto es, de aquel presente que contiene en su seno no sólo los frutos del pasado y las semillas del futuro, sino también un núcleo tempiterno que abarca todo el intervalo temporal de nuestra existencia”²².

La experiencia del *presente tempiterno* significaría la vivencia de la liberación del tiempo; pero según nuestro autor no sería para escapar de él, sino para lanzarse a él con una mayor libertad. La liberación del tiempo para el tiempo.

²¹ *Ibid.* 174.

²² *Ibid.* 175.

Henri Le Saux: interprete cristiano dello Yoga

Paolo Trianni

Pontificia Università Gregoriana, Roma

Sono molte, persino in India, le presentazioni dello Yoga che hanno il limite pregiudiziale di non avere alle spalle una vera competenza indologica e filosofica, e, soprattutto, di non essere avvalorate da un'esperienza reale dei suoi effetti mistici. È esattamente questo il motivo per il quale merita invece un'attenzione specifica la presentazione che dello yoga ha svolto Henri Le Saux. Quest'ultimo, infatti, è stato il primo monaco benedettino e prete cattolico che abbia sperimentato i confini mistici del *samadhi*. Tale realizzazione è appunto l'atto conclusivo di una vicenda esistenziale e spirituale iniziata nel 1948, allorquando, una volta giunto in India, decise con Jules Monchanin di fondare il primo *ashram* cristiano fedele alla cultura religiosa indù, e di divenire successivamente *samnyasin*, ovverosia mendicante itinerante, prendendo il nome monastico indiano di *swami* Abhishiktananda.

Una riflessione filosofica e teologica sullo yoga, del resto, è divenuta indispensabile da quando, per esempio, la Congregazione per la Dottrina della Fede non ha mancato di sollevare severe riserve critiche nei confronti dello yoga ed in genere della meditazione orientale. La *Lettera su alcuni aspetti della meditazione cristiana* pubblicata dal dicastero romano il 14 dicembre 1989, associa infatti tali espressioni ascetiche ad antiche eresie già affrontate dalla Chiesa come il quietismo, il manicheismo, lo gnosticismo, il pelagianesimo ed il panteismo.

A prescindere da queste severe critiche, sulle quali non è possibile soffermarsi negli spazi ristretti di un articolo, va però sottolineato che il termine *yoga* deve il suo nome alla radice del termine *yug*, che significa unione, e sta appunto ad indicare un percorso di unificazione con l'Assoluto codificato da Patanjali che ne ha compilato il testo radice dell'omonima scuola filosofica¹.

¹ Patanjali è considerato il sistematore dello Yoga, meglio definito *astanga-yoga*, perché composto da otto momenti o membra, in quanto è l'autore degli *Yoga-sutra* (Aforismi dello

Un aspetto centrale da sottolineare, però, è che lo Yoga così come lo ha presentato Patanjali può in verità assumere diversi rivestimenti dottrinali. A ciò, per esempio, si era già dedicato Jules Monchanin². Da questo punto di vista, la lettura cristiana dello Yoga svolto da Le Saux è esattamente una continuazione ed uno sviluppo ulteriore del lavoro teologico iniziato dal compagno.

A prescindere da questo legame con le speculazioni monchaniniane, in ogni caso, Le Saux inizia la sua presentazione dello yoga sottolineando che esso non può essere ridotto a delle mere posture ginniche, come invece accade spesso in Occidente. Rimarcandone il senso ultimo, scriveva altresì che “Lo Yoga – e i metodi contemplativi paralleli dell’India – intendono condurre l’uomo a un più alto livello naturale, ristabilire il suo equilibrio ponendolo al centro dell’essere”³. In particolare, inoltre, il benedettino bretone leggeva l’ascesi yogica come una pratica spirituale orientata all’esperienza della coscienza pura, ovverosia declinata verso una presa di coscienza di sé e del Sé indipendentemente da qualsivoglia forma di determinazione o condizionamento⁴. Al di là, infatti, della sottolineatura fatta dallo stesso monaco francese che lo yoga può anche comportare dei rischi fisici e spirituali, Abhishiktananda sottolineava che lo yoga era una tecnica “per ricondurre la mente al proprio centro e per stabilirla”⁵. Sempre secondo le parole del benedettino, per esempio, questa tecnica spirituale intende conseguire “ciò che la tradizione chiama lo stato *kaivalya*, cioè d’isolamento, d’assolutezza, di puro essere. In tale stato, sul piano della pura coscienza, egli è spogliato di tutto ciò che non è lui stesso in modo essenziale e permanente, di tutto ciò che in lui è relativo e mutevole, specialmente delle *vritti* o funzioni continue del suo pensare”⁶.

Yoga), testo radice dell’omonimo *darḍana* che la tradizione fa risalire al II secolo a.C., anche se probabilmente è del IV secolo d.C.

² Monchanin elencava quattro rivestimenti: quello del Vijnanavada Mahayana, che sostituisce il realismo Samkhya con l’idealismo puro attraverso la dottrina del null’altro che pensiero; quello operato dalla *bhakti*; quello elaborato dalle scuole metafisiche dello shivaismo del Kashmir; ed infine quello del Vedanta che ricomprende lo *yoga* nel proprio filo dottrinale assegnando però ad esso non quello finale, ma il penultimo posto (cf J. Monchanin. *Mistica dell’India mistero cristiano*, Marietti, Genova 1992, 247-253).

³ H. Le Saux, *Diario spirituale di un monaco cristiano-samnyasin indù 1948-1973*, introduzione e note di R. Panikkar, [2 dicembre 1962], Mondadori, Milano 2002, 329.

⁴ Abhishiktananda precisava che “Lo scopo di ogni yoga è di giungere alla pura coscienza di sé che è Dio, nella pura coscienza di sé, che l’uomo stesso è al fondo di sé” (H. Le Saux, *Risveglio a sé risveglio a Dio*, Servitium, Sotto il Monte 1996, 106).

⁵ ID., *Tradizione indù e mistero trinitario*, EMI, Bologna 1988, 54.

⁶ *Ibidem*.

Le Saux, pertanto, una volta fatte queste premesse teoriche passò a commentare ciascuno dei celebri otto passi contenuti negli *Yoga-sutra* di Patanjali.

Il primo di questi momenti è definito *Yama*, termine che potrebbe tradursi con inibizione o astensione, tradizionalmente in numero di cinque: *Ahimsa* (astensione dalla violenza), *Satyam* (astensione dalla falsità), *Asteya* (astensione dal furto e da ogni cosa superflua), *Brahmacarya* (astensione dall'incontinenza), *Aparigraha* (astensione dall'avarizia e dai desideri vani)⁷.

Il secondo momento del sistema di Patanjali elencato da Le Saux è il *Niyama*. È questo un termine sanscrito che significa disciplina o virtù. Come ricordava il monaco proveniente da Kergonan, sono anch'esse, come le inibizioni, in numero di cinque: *Shauca* (purificazione e pulizia sia del corpo che della mente e dell'ambiente in cui si vive), *Santhosha* (gioia o più in generale la capacità di conservare un atteggiamento sereno ed equilibrato davanti agli avvenimenti della vita), *Tapas* (pratica ascetica, quali l'austerità, il silenzio, la solitudine, il digiuno), *Svadhya* (studio dei testi sacri, paragonabili alla lectio divina), *Japa* (la recitazione di mantra o preghiere)⁸.

Dopo le cinque astensioni e le cinque virtù, come terzo momento dello Yoga, Patanjali elenca le *asana*, cioè le posizioni del corpo. Le Saux, al riguardo, precisava che la sola funzione delle *asana* è quella di calmare la naturale agitazione della mente⁹. Egli spiegava, infatti, che esse non hanno niente a che vedere con la violenza e i rapidi esercizi della ginnastica occidentale, e che, all'opposto, tendono verso la migliore immobilità possibile. Il bretone, commentando tale finalità, arrivò persino a puntualizzare che le migliori posture possibili sono la *siddhasana* e la *padmasana*, proprio perché con esse il corpo riduce al minimo i suoi movimenti.

Dopo le *asana* l'autore degli *Yoga-sutra* menziona il *pranayama*, cioè il controllo e ritenzione del respiro. Il monaco francese, riferendosi ad esso, spiegava che la sua disciplina, così come le posture, ha solo un valore meramente preparatorio alla meditazione¹⁰. Egli sottolineava, infatti, che tale pratica, rendendo il *sadaka* capace di ritmare il respiro, gli consente anche di controllare più efficacemente i movimenti della mente. Le Saux precisava però che il *pranayama* può anche essere fisicamente e

⁷ Cf ID., *Towards the renewal of the indian Church*, Dharmaran College, Bangalore 1970, 38.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cf *ib.*, 31.

¹⁰ Cf H. Le Saux, *Tradizione indù e mistero trinitario*, cit., 55.

mentalmente pericoloso per gli imprudenti, e che nessuno deve avventurarsi oltre i suoi esercizi elementari senza una guida competente¹¹.

Dopo il controllo del corpo e del respiro, il sistema di Patanjali invita al *pratyahara*, che consiste appunto in una ritrazione dei sensi di percezione e di azione. Si prepara in questo modo quel distacco e quella concentrazione che sarà l'oggetto specifico del passo successivo. L'aspirante, infatti, nel commento di Abhishiktananda, deve «imparare ad isolare la mente dagli oggetti dei sensi e dall'immaginazione»¹², così da predisporre la concentrazione.

Il *dharana*, sesto passaggio del sistema di Patañjali, è appunto questa concentrazione su un punto unico o fissazione della mente, che, secondo il bretone, può “essere realizzata con l'aiuto sia di un pensiero, di un'immagine o di un suono”¹³. L'immagine, come chiariva, può essere la divinità prescelta, il proprio *guru*, una luce, la sillaba OM, o un punto fisico o immaginario, come per esempio i *cakras*¹⁴. Il suono da utilizzare, invece, può essere quello di un mantra, come indica la pratica del *namajapa*, ma anche un suono esterno. Tuttavia, come insegnava Le Saux, anche questa fase, anche quest'ultimo pensiero, immagine o suono, deve scomparire affinché si compia il passaggio dalla concentrazione alla meditazione.

Questa è appunto la settima e penultima fase dell'ascesi yogica, ed è definita *dhyana*. Con essa si intende la classica meditazione orientale intesa come svuotamento della mente, che il monaco bretone, però, concepiva in primo luogo come una conservazione del pensiero precedentemente fissato. Su quest'ultimo passaggio, considerata la centralità che riveste nell'economia globale della spiritualità indiana, è necessario entrare maggiormente nel dettaglio, proprio per rendere ragione della sua natura specifica e di alcune fondamentali differenze rispetto al cristianesimo. Non a caso, infatti, Abhishiktananda iniziò la sua riflessione sulla meditazione distinguendo la diversa maniera in cui essa viene concepita in Occidente ed in Oriente¹⁵. Al tempo stesso, però, Le Saux ricordava anche che la Chiesa non ignora forme di contemplazione molto simili a quelle dell'India, ed enumerava tutta una serie di figure, quali lo Pseudo-Dionigi, i Padri del deserto o i mistici renano-fiamminghi, che considerava appunto la migliore introduzione cristiana possibile alla comprensione della preghiera mentale

¹¹ Cf Abhishiktananda, *Towards the renewal of the indian church*, cit., 32.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Le Saux, in particolare, consigliava la concentrazione sull'*ajna cakra*, posto tra gli occhi (cf *Ibidem*).

¹⁵ Cf *ib.*, cit., 29.

indù. Prescindendo da questi possibili parallelismi, comunque, è importante ribadire che il benedettino, in linea con la tradizione spirituale indiana, riteneva *dhyana* il più importante degli esercizi yogici¹⁶.

Il vero punto finale dello Yoga, comunque, non è il *dhyana*, bensì il passo successivo a cui la meditazione conduce: il *samadhi*. Esso è appunto l'ottavo passo dell'ascesi yogica che il benedettino francese definì "estasi" o raggiungimento della coscienza pura.

Nell'ultima fase della sua vita, e specialmente dopo l'infarto che ne provocherà poi la morte, Abhishiktananda descrisse appunto la sua personale verifica del *samadhi*. Di quest'ultimo passo dello Yoga, cioè, fece e testimoniò un'esperienza diretta. Egli, tuttavia, ne aveva indubbiamente fatto una qualche sperimentazione, almeno parziale, anche in precedenza. Scriveva infatti già nel 1971: "Una volta bloccati i processi mentali e svuotato lo spirito del suo instabile contenuto, qualcosa sembra emergere dalle profondità dell'essere: energia intima o piuttosto fonte di luce splendente di propria luminosità – tutti simboli che tentano di esprimere con figure archetipe della psiche l'impatto di questa esperienza sulla coscienza fenomenica – oppure risveglio di una forza fino ad allora latente, che a poco a poco prende possesso di tutte le potenzialità sopite nell'uomo e le desta anch'esse (la *shakti* della tradizione indiana, il cui equivalente più prossimo potrebbe essere lo pneuma greco o neotestamentario). L'uomo si risveglia allora a ciò che c'è in lui di innato"¹⁷.

Proprio questo innatismo, sebbene non sia possibile approfondirne le implicazioni teologiche, è l'aspetto problematico sul quale deve agire un'eventuale comprensione cristiana dello yoga. Le Saux, al riguardo, cercò, come si accennava, di associare la tecnica yoga alla *theoria* di cui già avevano parlato i Padri della Chiesa greci, all'escicismo, o alla mistica renano-fiamminga. Soprattutto, però, lesse lo yoga non come un fine, ma come un mezzo. Tale strategia, cioè, sebbene Abhishiktananda non amasse questa aggettivazione, consente di parlare di uno yoga cristiano, proprio perché attraverso di essa vengono preventivamente superate le potenziali contiguità che esso intrattiene con il pelagianesimo e lo gnosticismo; che sono forse le eresie più classiche con le quali da sempre si confronta la dottrina cristiana.

¹⁶ Cf H. Le Saux, *Tradizione indu e mistero trinitario*, cit., 54.

¹⁷ H. Le Saux, *Risveglio a Sé risveglio a Dio*, cit., 101.



La Terra brucia

Maria Ester Mastrogiovanni
CIRPIT

*La campagna è una rovina,
la terra piange perché il grano
è bruciato;
l'uva è senza succo, gli ulivi
non danno frutto.*

...

*La vite e il fico sono avvizziti,
come il melograno, la palma e il melo,
tutti gli alberi da frutto sono secchi.
Così, anche la gioia degli uomini è
svanita.*

....

*Io grido a te, Signore,
perché i pascoli e tutti gli alberi
sono senza vita,
come bruciati dal fuoco.
Anche gli animali selvatici ti invocano
perché i ruscelli sono asciutti
e i pascoli inariditi.
(dal Libro di Gioele,¹)*

La terra brucia.
Brucia di sete di fame di fuoco.
Il cuore è sempre più freddo,
ingombro di cose
soffocato sommerso
sempre più muto
nel chiacchiericcio vuoto.

D'estate, più volte ho visto il fuoco avanzare lungo le colline o sulle creste sferzate dal vento. Di giorno di notte. Più volte, lungo le curve di una strada ho osservato i tronchi anneriti, i rami secchi, la terra ferita dalla devastazione delle fiamme.

E quello che un mese prima era rigoglio antico di querce ulivi castagni, abbarbicati su pendici spesso scoscese ora erano ossature nodose, geometrie nere fra sterpi ingialliti, come le mani gialle e secche dei fumatori accaniti.

Tutto bruciato e anche il cielo sembrava trattenerne memoria nel suo azzurro caldo, implacabilmente solare.

E ogni volta sentivo una morsa, un dolore al centro del petto come se il mio cuore volesse ritrarsi, sottrarsi, rinchiudersi alla vista di quello sterminio. A sprofondare sempre più giù, tendendo i muscoli in una contrazione dolorosa.

Ero in Calabria, quella che affaccia sullo Ionio, antica, ricca di memorie sepolte, dimenticate, trascurate da una politica troppo spesso ignorante.

Terra di luce, di contrasti profondi, di mare e di montagna, di frutteti rigogliosi dove arance e mandarini sembrano esplodere il loro colore sullo sfondo del verde cupo e luccicante delle foglie, di rocce dolomitiche a strapiombo sulle fiumane, larghi solchi pietrosi e aridi, un tempo corsi d'acqua, che separano le colline con prepotenza. Fiumane che d'inverno, quando piove troppo e gli alberi non riescono più a trattenerne la furia dell'acqua, si gonfiano di fango e diventano portatrici di disastri travolgendo tutto.

Nella sua selvaggia nudità quel paesaggio si mostra con la violenza della verità. Quella di una storia fra natura e uomini e donne.

Terra meravigliosa e quasi abbandonata, pochi i suoi abitanti, ci sono zone in cui si può viaggiare per chilometri senza incontrare una casa abitata. Soprattutto all'interno, per esempio lungo l'Aspromonte, il cui nome rivela la sua natura inospitale sin da tempi remoti. Sembra di entrare in un'altra realtà: improvvisamente ci si sente soli. Si guarda il cellulare e si scopre che il campo non c'è più. Si guarda intorno e non si vede una casa: nessuno che si intraveda sulla strada. Ci si sente improvvisamente piccoli e indifesi. Ultima barriera tecnologica che possa proteggere: l'automobile con la quale si procede. Ma l'insicurezza non si placa, anzi diventa inquietudine, perché la strada è piena di buche e di pietre cadute in precedenza dall'alto della montagna, e l'auto non basterebbe a difendere da una possibile frana.

Una solitudine che mette ansia. Il silenzio della natura diventa pauroso, presenza incombente e misteriosa. Dopo una discesa a tornanti di una strada stretta, in cui si precipita da mille metri in una valle solitaria e un susseguirsi di cime disabitate, chiedendosi ad ogni curva come si potrebbe procedere se ci fosse un'altra auto in senso contrario, si arriva a valle. La strada si disfa in un sentiero che attraversa un fiume senz'acqua. Al centro una mucca, fornita di due corni corposi, è placidamente seduta al sole. Per fortuna c'è spazio anche per l'automobile: lentamente, circospetti si va oltre, sollevati: quelle vistose e appuntite corna sono ormai lontane. Ancora una strada dissestata e finalmente si arriva a Roghudi, un paese fantasma, abbandonato da qualche tempo per le inarrestabili frane. Un tempo fiorente centro di cultura grecanica. Le case si confondono con la roccia. Non c'è un albero che possa proteggere con la sua ombra. Visione orrida e affascinante. Il paese, piccolo quasi finto, è arroccato su uno sperone di roccia su una fiumana,

l'Amendolea: biancore pietroso che acceca, l'acqua solo un filo impetuoso nell'alveo sempre più stretto. È un giorno splendente di agosto. Le case esistono ancora, sventrate, spesso senza porte, ancora riconoscibili nella loro forma originaria. Aggirarsi per i vicoli stretti e scoscesi è come andare in un sogno che si può trasformare in una tragica realtà: unici rumori lo scroscio violento di quel piccolo rivolo d'acqua, il verso di uccelli che, approfittando dell'assenza umana hanno fatto i loro nidi tra quelle mura pericolanti, il rumore dei propri passi sulle strade ciottolose.

Un patto si è rotto fra viventi umani e la propria Terra.

In quei luoghi si vede bene quello che altrove è celato dall'ingombro di luci, di strade, di palazzi, di negozi, dall'apparente sicuro nostro procedere nelle auto, nei mezzi pubblici, a piedi fra semafori e marciapiedi e strisce pedonali da un lato all'altro delle strade.

Lei ancora la Natura rivela il suo volto meraviglioso e potente.

C'è qualcuno che brucia la Terra. L'autocombustione è rara. Quando la terra brucia qualcuno ha appiccato il fuoco.

Da quando si è rotto quel patto che riconosceva alla Terra lo statuto di Madre di ogni essere vivente?

Ecosofia.

Sapienza dell'abitare umano che reintegri le dimensioni del Divino, dell'umano e del cosmico¹.

Economia.

Norma a ben condurre l'amministrazione dei beni propri, altrui o di tutti, in modo da ottenerne il massimo vantaggio col minimo sacrificio.

La cosa risparmiata.

Complesso delle risorse economiche di un paese, di una regione, di uno Stato, ecc in rapporto al modo di produzione e di distribuzione

Scienza che studia la produzione, la distribuzione e il consumo dei beni e delle merci. Detta economia politica se si occupa dei pubblici beni, in quanto in origine serviva come guida agli uomini politici che amministravano la cosa pubblica.

Il complesso delle leggi 'naturali'(virgolette mie) che regolano e governano la vita degli animali e delle piante.

Estensivo, ordine equilibratore degli elementi costitutivi di ogni cosa organica e organizzata.

¹ R. Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella editrice 1993.

dal greco 'Oikonomia', propriamente amministrazione della casa, composto di oikos, casa + nemo, distribuisco equamente²

Ecologia.

Settore delle scienze biologiche che studia gli esseri viventi nelle loro relazioni con l'ambiente nel quale vivono. Si divide in numerose branche a seconda dell'ambito di indagine.

Il complesso di studi, di iniziative, di attività che ruotano intorno ai problemi della conservazione dell'ambiente, della tutela del territorio, dello sfruttamento delle risorse, ecc. al fine di garantirne una gestione razionale e vantaggiosa per la salute dei e delle viventi. (corsivo mio)

Dal greco oikos + logos, discorso³

È interessante e sempre più necessario analizzare il significato etimologico delle parole e insieme la definizione che offrono i dizionari della lingua, è come ritornare a un luogo originario, in qualche modo con una sua autenticità, purezza, verità.

È un tornare a un luogo dove si percepisce un fondamento, una solidità, che sembrano dissolversi nel linguaggio comune. Un linguaggio sempre più approssimativo, disancorato, alla deriva, preda dei venti che soffiano ora in una direzione ora in un'altra.

Ritrovare e restituire alle parole il loro senso, o comunque un senso, è un'operazione che ci può rendere consapevoli di quanto la parola possa continuare ad essere ordinatrice e non solo su un piano di correttezza linguistica, ma soprattutto come orientamento esistenziale.

L'attuale disordine nel mondo è, a mio avviso, un disordine che il linguaggio- chiacchiera riflette, esprime, e come in un circolo, costruisce.

La parola crea mondo, mondi. E oggi nella parola-chiacchiera il mondo va in frantumi, il soggetto si perde, incapace di ancorarsi alla realtà del suo presente, che è corpo, relazioni, luoghi, situazioni.

Si perde il rapporto con le proprie radici, intese come legame con ciò che ci mantiene in vita.

Si perde il rapporto con la lingua-materna, così come si è perso il rapporto con la Terra-madre. Posso solo accennare, ma non posso fare a meno di ricordare che anche l'affermarsi di una certa idea, propria della modernità, dell'individuo come essere autonomo, libero e dunque indipendente esprima la rimozione, il rifiuto di riconoscere quella dipendenza originaria che ogni essere ha rispetto alla propria madre, da cui consegue la rimozione e il rifiuto di riconoscere tutte le altre dipendenze che caratterizzano

² Aldo Gabrielli, *Grande dizionario illustrato della lingua italiana*, Mondadori, 1989.

³ Ivi.

l'esistenza della vita, secondo una rete di relazioni multiple e complesse: dall'ambiente alla società alla cultura.

Dunque, volgere lo sguardo verso le proprie origini e radici vuol dire abitare un luogo della profondità interiore, materiale e simbolico, in cui ritrovare il proprio alimento essenziale. Un luogo che non è però immobile, definito una volta per tutte.

Infatti l'archetipo delle radici, limite-confine della propria identità, passa attraverso i piedi dell'essere umano. I piedi radice capaci di alimentarsi attraverso il luogo che si abita materialmente, e dunque radice che si alimenta, lì dove si è, di un cibo cangiante: il clima, l'aria che respira, la cultura, la lingua, le persone che incontra.

Radici che si trasformano perché anch'esse vivono e si propagano con un movimento oscillatorio, dall'alto verso il basso e viceversa, attraverso i nostri piedi radici nel corpo vita di ciascuno e ciascuna.

Se dunque, confrontiamo le definizioni di ecosofia, economia ed ecologia, possiamo fare molte interessanti considerazioni che suggeriamo nel loro porsi iniziale, in quanto un reale approfondimento richiederebbe uno spazio molto più ampio: suggestioni, spunti offerti alla riflessione di chi legge.

Intanto, Raimon Panikkar ha scelto di utilizzare un termine 'nuovo', nato circa cinquantanni prima con il filosofo svedese Arne Naess⁴ poi ripreso e rielaborato in termini diversi da Félix Guattari⁵: ecosofia.

Termine che sintetizza con efficacia una 'visione', radicandosi in una tradizione a partire già dal suono della parola, la quale ne ricorda altre analoghe, e per questo ci risulta subito familiare, più facilmente riconoscibile in quanto conserva in sé una memoria di parole simili. Una parola nuova che traduce senza tradirlo un sapere, anzi una sapienza antica. Una sapienza capace di tenere insieme quello che oggi pensiamo e viviamo separato.

⁴ L'articolo di Naess era basato su un intervento che fece a Bucarest nel 1972 alla Conferenza sulla Ricerca del Futuro del Terzo Mondo, Third World Future Research Conference. In quell'intervento Naess discusse il vasto retroterra del movimento ecologico e le sue connessioni col rispetto per la Natura e il valore inerente degli altri esseri viventi. In quanto amante delle montagne che aveva scalato in tutto il mondo, Naess aveva avuto l'opportunità di osservare le azioni politiche e sociali nelle diverse culture

⁵ Felix Guattari, nel suo *Le tre ecologie*, Sonda Edizioni, Casale Monferrato (AL), 1991, definisce, alla fine degli anni '80, il proprio concetto di ecosofia una "articolazione etico-politica" tra quelli che vengono definiti "tre registri ecologici: l'ambiente, le relazioni sociali, la soggettività umana". Un primo punto importante di differenza tra Guattari e Naess sta nella differente origine teorica del concetto di ecosofia. In Naess l'ecosofia è il paradigma filosofico regolatore di una deep ecology, una ecologia comune al mondo naturale e a quello umano. In Guattari l'ecosofia è un paradigma filosofico che nasce dallo spostamento di assi teorici, di fasi di accumulazioni del capitalismo, di formazione dei processi di soggettivazione e di comportamenti politici che porta a concepire e realizzare il concetto di biodiversità.

La separazione oggi, è diventata una vera e propria rimozione: esiste solo il piccolo grande Uomo alla conquista del mondo e del Cosmo ormai vuoti di qualsiasi realtà trascendente.

Un essere che ha dimenticato, rimosso il contatto con la terra, con gli elementi della natura fatto di accoglienza, ascolto, rispetto per un rapporto unicamente strumentale dove la cosa non ha altra esistenza che quella di essere funzionale al proprio desiderio di dominio e di utilizzo.

Ecco allora i bambini che scippano le foglie dei cespugli o degli alberi dai rami più bassi, o che torturano malcapitati gattini o cuccioli di varie specie per il loro crudele divertimento. E accanto genitori distratti o acquiescenti che minimizzano con un 'sono bambini!' Già Sant'Agostino potrebbe commentare così:

"Codesta dunque l'innocenza infantile? No, Signore, no, mio Dio, essa non esiste. Perché queste frodi che si cominciano con pedagoghi e maestri, o per noci, palline e passerotti, coll'andar degli anni sono proprio le stesse che si tendono ai governatori, ai re, e che hanno per oggetto oro, poderi, schiavi: così come la sferza cede il posto a castighi più gravi"⁶

Se confrontiamo i diversi significati di economia ed ecologia, la prima cosa che salta agli occhi è che quelle differenze, che assumono il carattere di una vera e propria contrapposizione, in realtà non risultano tali e sarebbe interessante verificare come e quando sia potuto accadere nell'uso della lingua questo spostamento di significato. Se ci limitiamo alla prima definizione del termine economia, 'Norma a ben condurre l'amministrazione dei beni propri, altrui o di tutti, in modo da ottenerne il massimo vantaggio col minimo sacrificio',⁷ si può ipotizzare che tutto l'equivoco nasca dal significato che si intende attribuire al termine 'vantaggio' e come questo termine, nel tempo, si sia sempre più individuato come vantaggio economico-materiale, separando questo elemento - che diventa sempre più quantitativo come possesso di beni materiali -, dal contesto delle vite concrete di ciascuno e ciascuna.

Se invece mettiamo in relazione il 'vantaggio' con le vite concrete, si fanno presenti tanti altri elementi che riguardano la qualità della vita nel suo concreto riferimento all'aria che si respira, alla salute, al ben-essere individuale, ai contesti insomma, ambientali sociali e culturali oltre che individuali. Inoltre l'espressione 'col minimo sacrificio' acquista, in questo riferimento alla vita concreta degli individui, una maggiore rilevanza che si precisa in termini molto più aderenti alle reali condizioni di vita.

In questo senso il termine ecologia non risulta più tanto differente, in quanto il 'vantaggio' che si ricava non è riferito solo ai beni propri intesi

⁶ Sant'Agostino, *Confessioni*, Libro I.

⁷ Aldo Gabrielli, *Grande dizionario*, cit.

come possessi individuali, ma anche tutti quei beni che oltre ad essere propri sono anche, secondo una definizione oggi sempre più ricorrente, beni comuni. L'ambiente come risorsa non più illimitata impone una conversione ormai ineludibile se vogliamo continuare a vivere su questo pianeta: tutelare l'ambiente, oggi, è tutelare la vita di ciascun essere vivente, dunque amministrare in modo efficace ed efficiente i propri beni "in modo da ottenerne il massimo vantaggio".⁸

In conclusione, ritornare alle proprie radici, riconoscere l'essere umano per quello che 'semplicemente è',⁹ pur nella complessità delle sue dimensioni visibili e invisibili, nei suoi rapporti di interdipendenza con l'ambiente e gli esseri viventi tutti, con tutte le difficoltà che questo percorso non facile comporta, a fronte del disordine e della distruttività cui oggi assistiamo, è l'unica direzione veramente umana, che ci restituisce la ricchezza di quello che siamo, la possibilità di una vita futura e, forse un po' più di gioia. Quella gioia che come dice il Salmo, sembra essere 'svanita', e che invece, possiamo ritrovare nel nostro cuore.

⁸ Ivi.

⁹ E. Hillesum, *Diario* 1941-43, Adelphi 1996.



Convegno: Nello spirito di Assisi**Raimon Panikkar***Uomo di Dio, di pace e di dialogo*

4-6 Novembre, 2011

(Relazione di Francesco Maule, *CIRPIT*)

Un convegno su Panikkar, ad Assisi, la settimana successiva all'incontro interreligioso che si è svolto nella città di San Francesco il 27 ottobre 2011. *Uomo di Dio, di pace e di dialogo*, recitava il sottotitolo che indica già una molteplicità di elementi relativi al teologo-filosofo indo-catalano, morto ad agosto 2010. Un convegno che ha rappresentato un *unicum*, perché ha trovato riuniti diversi studiosi, amici, laici, teologi, giornalisti e cercatori spirituali di diverse tradizioni, uniti dalla figura di Panikkar.

L'iniziativa si è strutturata grazie all'intraprendenza di molte persone che hanno fatto 'casa comune' in un progetto nominato 'Monastero interculturale': DIM (Dialogo interreligioso monastico), Religion For Peace, Interdependence, Comunità di ricerca culture religioni diritti nonviolenza, Movimento San Francesco Saverio, Uni-versum, Mondodomani sono le organizzazioni che hanno pensato il convegno.

Il contributo che intendo offrire col presente articolo propone in una prima parte alcuni elementi di riflessione - che nomino come "carote"¹ - che sono il semplice approdo della mia capacità di analisi a partire da quanto emerso nel convegno in questione. Una seconda parte darà brevemente conto dei partecipanti nominando velocemente le relazioni presentate.

¹ Propongo qui un adattamento della parola e del significato di *carota* ad un contesto del tutto diverso da quello geologico che la definisce così: "campione di roccia o di sedimento a forma cilindrica, estratto durante operazioni di sondaggio o di perforazione (carotaggio meccanico) mediante apposito strumento (carotiere)". Cfr. <http://www.sapere.it/enciclopedia/caròta.html>

Carota Prima.

Parole.

Panikkar ha scritto molto e ha parlato molto (anche il suo silenzio da meditante ha una sua eloquenza, come il suo sorriso, certo) e la sua lettura non è semplice² o da best-seller. Come ‘sdoganare’ verso un più ampio numero possibile di persone il pensiero e l’opera di Panikkar? Con quali strumenti comunicativi diffonderli? È una domanda che dovrebbe, da oggi in avanti, sottendere ogni altro ‘convegno’ (in senso lato) su Panikkar. Il rischio infatti, a mio parere e per la mia posizione culturale, è quello di aggiungere parole alle già molte parole di Panikkar che ancora in troppo pochi leggono e frequentano con serietà.

Carota Seconda.

Una nuova spiritualità cristofanica.

Percorrendo il *filo rosso* dei vari interventi del convegno di Assisi, ho ripensato a quanto il *corpus tematico* dell’opera di Panikkar abbia un fondamento riconducibile al suo tentativo di proporre una spiritualità credibile e significativa per i tempi presenti e futuri. Poiché ad Assisi quest’aspetto è emerso, a mio avviso, in modo poco significativo, provo ad evidenziare questa tematica che potrebbe essere definita “spiritualità cristofanica”. Farò riferimento alle pagine iniziali del testo di Panikkar *La pienezza dell’uomo. Una cristofania*³ che andrebbe analizzato e considerato comunque per intero per dar forza a ciò che andrò ad affermare.

Panikkar, nel presentare la sua proposta sulla cristofania, inizia notando che il momento religioso attuale è caratterizzato da tre fenomeni: il declino delle religioni tradizionali insieme alla proliferazione di nuove forme di religiosità, la crisi interna dell’identità cristiana e, infine, la situazione esterna di un mondo nel quale le culture e le religioni si incontrano su scala planetaria.

È a questo punto che presenta, con uno dei suoi consueti neologismi, la

² L’autore stesso, in *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, dichiara: “Questo libro non è di facile lettura: richiede sforzo, attenzione e disciplina (e tanto tempo, aggiungo io molto laicamente...). In passato per essere ‘lettore’, nell’Università come nella Chiesa, era richiesta una iniziazione particolare perché il leggere era considerato un’arte e una scienza. L’autore vorrebbe contribuire a una democratizzazione della cultura, ma non al prezzo della sua banalizzazione. Leggere un libro non è come dare un’occhiata a un giornale: non si può cedere alla tentazione di una lettura affrettata”. (PANIKKAR R., *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, Jaca Book, Milano 2004, 21)

³ R. Panikkar, *La pienezza dell’uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 2003.

cristofania:

“Sebbene sia una parola greca, ricorro al nome ‘cristofania’ per indicare una riflessione cristiana da elaborare nel terzo millennio.

La cristofania che propongo potrebbe essere così caratterizzata:

Anzitutto la cristofania non pretende di offrire un paradigma universale. [...] Intende semplicemente offrire un’immagine credibile di Cristo a tutti gli uomini, in particolare a quei contemporanei che, pur volendo essere aperti e tolleranti, pensano di non avere bisogno di diluire il loro ‘cristianesimo’ né di intaccare la loro fedeltà a Cristo e a quanti nutrono interesse per quell’uomo che visse venti secoli or sono, ma che per molti sembra vivere ancora.

La cristofania cerca di presentare quest’epifania della condizione umana alla luce sia della nostra situazione attuale, sia di quella luce che sembra avere una sorgente al di là dell’uomo;

[...]

La cristofania non può – o meglio non deve – ignorare e nemmeno abolire la tradizione cristologia dei due millenni precedenti. Ogni crescita richiede sia continuità che mutamento. [...] Ciò implica che un cristiano radicato nella tradizione e anche aperto al nuovo dovrebbe riconoscere che stiamo parlando di Cristo. Insisto su questo fatto della continuità. Nonostante il nome nuovo, la cristofania si rifà a quelle profonde intuizioni della cristologia tradizionale che non soppianta, ma che, anzi prolunga e approfondisce in campi finora inesplorati e con prospettive nuove.

La parola cristofania, a differenza di cristologia, ha anche un’altra valenza in quanto suggerisce che l’incontro con Cristo non si può ridurre al semplice approccio dottrinale o intellettuale che è proprio della cristologia. La parola cristofania fa appello anche allo Spirito⁴.

La differenza capitale tra cristologia e cristofania – per Panikkar – consiste proprio in ciò.

La cristofania non toglie nulla alla cristologia, ma è aperta alla realtà dello Spirito che, senza separazione tra *logos* e *pneuma*, non subordina quest’ultimo al primo.

“Non è ‘pneumo-logia’ ma accoglie la presenza e l’azione dello Spirito in un’altra forma – quella del terzo occhio. Abbiamo già ribadito che senza una visione mistica la cristofania non acquista il senso pieno⁵.”

⁴ R. Panikkar, *La pienezza dell’uomo. Una cristofania*, op. cit., 33-35.

⁵ *Ibidem*, 35.

La cristofania, prosegue Panikkar, sottolinea inoltre un atteggiamento più passivo, più femminile, nel ricevere l'impatto di Cristo sulla coscienza umana, in contrasto con una ricerca più aggressiva da parte della ragione che mira all'intelligibilità nell'evidenza razionale.

Panikkar dicendo "passivo" pensa all'atteggiamento contemplativo e quindi alla dimensione di preghiera mistica.

La nozione di Cristo che emerge dalla cristofania di Raimon Panikkar deve includere sia la figura del passato storico che la realtà del presente.

Non proseguo oltre nel riferirmi a quest'opera, ma il legame con uno degli interventi conclusivi del convegno potrebbe dare ancora più corpo alla prospettiva di Panikkar per una rifondazione spirituale che doni speranza e solidità all'umanità del terzo millennio.

Maciej Bielawski, infatti, ad Assisi ha descritto Panikkar come "il mistico delle mistiche", evidenziando tre elementi. Primo. L'intera opera di Panikkar è mistica ed è scritta da un mistico; perciò la mistica è la chiave della sua opera e anche della sua vita; a causa però dell'inflazione e ambiguità della parole mistiche, bisogna pure capire la mistica nel modo in cui la intendeva Panikkar. Il secondo aspetto, quindi, indica che la mistica di Panikkar è l'esperienza della pienezza della vita; dunque non 'fuga mundi' per incontrare, in territori quasi extraterrestri un qualche dio, ma esperienza della dimensione divina proprio nella vita; tale esperienza lui la chiamava *tempiternitas* o anche esperienza cosmoteandrica; nelle sue opere troviamo un'acuta e originale spiegazione della nozione di 'esperienza';

Infine per Bielawski importante e originale è anche il fatto che Panikkar non era solo studioso che parlava della mistica, e neanche solo un mistico che sulla base della sua visione/esperienza parlava di Dio, dell'uomo e del cosmo, ma come mistico-e-studioso ha parlato anche della mistica stessa e proprio questo gli ha permesso di rinnovare o ridefinire il concetto della mistica⁶, compreso un modo nuovo di relazionarsi alla parola stessa "mistica".

Concludo questo 'carotaggio' con delle parole di Panikkar a me particolarmente care: "Il grido per una nuova spiritualità è un grido dello Spirito, che, secondo la tradizione, è lo Spirito stesso di Cristo. La cristofania del terzo millennio non può essere né settaria, né una mera consolazione per i 'credenti'. Il Figlio dell'uomo morì fuori dalla città santa.

La cristofania dall'interno, che timidamente suggeriamo, è la

⁶ "Nel mondo moderno, solo i mistici sopravviveranno. Gli altri saranno soffocati dal 'sistema' se vi si ribellano o si affogheranno nel sistema se vi si rifugiano". Raimon Panikkar, *La nuova innocenza (2). I lampi rossi*, editrice Cens, Milano, 1994, 216.

profondità più interiore di tutti noi, l'abisso dove in ognuno di noi l'infinito e il finito, il materiale e lo spirituale, il cosmico e il divino si incontrano. La cristianità del terzo millennio è chiamata a vivere questa esperienza⁷.

Carota Terza.

Il legame con la vita e le religioni.

Mistica come pienezza della vita, quindi, ma non vita contemplativa al di fuori delle fatiche e delle oppressioni che l'umanità deve sopportare.

L'attenzione per questa dimensione emerge fin dal 'primo' Panikkar. In *Dimensioni mariane della vita*⁸ egli definisce le tre dimensioni dell'esistenza di Maria: la dimensione umana, la dimensione femminile e la dimensione corporale. Per tentare di dimostrare la sensibilità da sempre avuta da Panikkar verso l'affetto umano riporto questa breve citazione: "Chi pensa di poter amare Dio in modo diverso da come ama la sua ragazza, sua madre o un amico o un'amica, comincia già a staccarsi dalla vita e comincia a fare della sua religione una cosa così pura, così sterilizzata e aseptica che poi non gli serve per essere uomo e per essere con gli altri uomini". (p. 46 ediz. Locusta). Da qui parte l'attenzione e la riflessione di Panikkar sui grandi temi contemporanei: la pace, il dialogo, l'ecologia, le religioni, il rapporto scienza-fede, per un cammino sempre alla ricerca della "dimora della saggezza"⁹ e della "nuova innocenza"¹⁰.

"Il dialogo delle religioni non cerca di abolire le religioni", afferma Panikkar in *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni* (pag. 61). Continua così: "[Il dialogo delle religioni] non intende ridurre tutte le religioni al minimo comun denominatore o affermare una qualche generalizzata e superficiale religiosità. Apre una via media fra, da un lato, tutte le fortezze religiose fortificate che guerreggiano una contro l'altra dall'alto dei loro colli e, d'altro lato, un tedioso stagnare nella poco profonda vallata dell'umana indolenza e indecisione, dove ogni religione perde la sua identità e il suo valore specifico. Questa via media evita le guerre, calde o fredde, dichiarate o proditorie, e nel contempo evita l'indifferenza, come se tutte le religioni fossero equivalenti o dicessero le stesse cose. Il dialogo spalanca la strada della conversazione – esattamente per il fatto che le religioni sono differenti, e spesso sembrano essere opposte

⁷ Panikkar R., *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999, 236.

⁸ Panikkar R., *Dimensioni mariane della vita*, La Locusta, Vicenza 1972 (riedizione: Panikkar R., *La gioia pasquale, la presenza di Dio e Maria*, Jaca Book, Milano 2007).

⁹ Panikkar R., *La dimora della saggezza*, Mondadori, Milano 2005.

¹⁰ Panikkar R., *La nuova innocenza*, Servitium, Sotto il Monte (BG), ried. 2003.

e incompatibili”. Panikkar si esprime anche dichiarando che la religione non può essere separata dalla politica; “ogni incontro interreligioso entra in contatto con problematiche umane che influenzano la vita della polis”. (op. cit. pag. 46). “Il dialogo delle religioni, inoltre, libera le spiritualità dalle rigide strutture dottrinali e crea nuove connessioni che balzano al di là di tutti i confini che sono stati ben tracciati fra le religioni”¹¹.

Il convegno di Assisi.

Il convegno ha messo in luce quanto i temi, i ‘mondi’, le discipline affrontate da questo maestro del pensiero contemporaneo siano molteplici e variegati.

Dare conto di ogni singolo contributo in modo sufficientemente disteso sarebbe impossibile. Citiamo quindi i relatori per dimostrare la grande pluralità di voci riunite ad Assisi nel novembre scorso: **Milena Carrara Pavan**, la traduttrice e curatrice delle opere italiane di Panikkar, in particolare dell’*opera omnia*, ma anche amica di una vita e colei che ha condiviso con Panikkar momenti intensi; **Achille Rossi**, sacerdote di Città di Castello, grande amico del teologo indo-catalano; il giornalista Rai **Raffaele Luise**, autore di *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani* (ediz. Paoline); l’abate **Cipriano Carini** che ha sviluppato il tema della figura universale del monaco e **Francis Tiso** che a partire dalla conferenza da cui è poi stato scritto *Beata Semplicità* ha raccontato i percorsi dei ‘nuovi monaci laici’.

Altri interventi interessanti e originali sono stati offerti da **Maria Roberta Cappellini**, presidente del Cirpit, che ha disegnato un percorso di bellezza che lega il pensiero e l’opera di Panikkar con i territori dell’arte. **Hamsananda Giri**, appartenente all’unico ordine monastico indu presente in Italia in provincia di Savona, ha letto Panikkar con la sensibilità induista (“l’inquieto cigno è in un volo infinito”), mentre **Giuseppe Jiso Forzani** con quella buddista, soffermandosi su “lo spirito della parola e il rinnovamento della lingua religiosa”. Da segnalare anche l’intervento di **Claudio Torrero**, di *interdipendece.eu* e uno degli organizzatori del convegno, che ha svolto delle interessanti riflessioni legate alla fecondazione reciproca tra cristianesimo e buddismo, possibile solo valorizzando la dimensione femminile in ambito spirituale. Due interventi potenti che hanno davvero mostrato quanto la prospettiva filosofica interculturale proposta da Panikkar possa aprire scenari molto interessanti sono stati quelli di **Gianni Vacchelli** e di **Fulvio Manara**, dell’università di Bergamo, che hanno affrontato Panikkar rispettivamente da un’ottica di

¹¹ Panikkar R., *L’incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001, 59.

interconnessione col mondo biblico ebraico e letterario (la Divina Commedia di Dante in particolare) e descrivendo il lavoro di disarmo culturale proposto da Panikkar sull'impegno per la pace. Opportuno citare anche i due contributi filosofici di **Gianfranco Bertagni** dell'Università di Bologna, sull'impegno ecologico del maestro indo-catalano a confronto con i territori dell'ecologia profonda, e quello di **Emilio Baccarini**, dell'università Tor Vergata di Roma, sull'antropologia interculturale.

Paolo Trianni, anima del convegno, docente all'Università Gregoriana e al Pontificio Ateneo S. Anselmo, è intervenuto in ambito filosofico-teologico con **Ermis Segatti**, **Luciano Mazzoni**, **Gaetano Sabetta**, **Maciej Bielawski**, **Ambrogio Bongiovanni** che si sono mossi sui rispettivi territori di studio (anche nei loro casi molto interdisciplinari) ponendo questioni notevoli nello scenario culturale contemporaneo.

Al termine di questo contributo mi permetto di offrire anche una personale annotazione conclusiva. Il mondo accademico teologico deve avere il coraggio e la pazienza di misurarsi in modo rigoroso con l'opera di questo autore, così come lo deve fare il mondo culturale non confessionale e laico, con altrettanta rigore ma con maggiore apertura. Questi due approcci devono inoltre trovare il modo di fecondarsi reciprocamente, per offrire una valutazione critica specifica ma interconnessa. Stesso compito, ma forse più arduo, è lasciato anche al mondo culturale e della comunicazione per, come detto nel primo 'carotaggio', proporre ad un uditorio il più vasto possibile questa straordinaria figura di mistico e uomo di dialogo, le cui indicazioni e riflessioni saranno d'aiuto all'umanità tutta nella costruzione del futuro.



International Conference on Religion and Culture:

A Multi-cultural Discussion

Bambolim - Goa, 26 -29 November, 2011

(report compiled by Prof. Jacob Parappally, *Tejas Vidya Peetha Institute, Bangalore*, and Prof. Errol D'Lima, *Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pune*)

An International Conference on Religion and Culture, a Multi-cultural Discussion, was held at Bambolim Beach Resort, Goa, during November 26-30, 2011 to reflect on how a dialogue between religion and culture could contribute towards the wellbeing of men and women and the entire cosmos. The occasion was the 75th birthday of Prof. Dr. Francis X. D'Sa SJ, who champions the cause of inter-religious and inter-cultural dialogue. This dialogue is meant to take place in multi-religious and multi-cultural contexts so that all, but especially the poor and disadvantaged sections of society may be benefited. In an atmosphere of mutual trust and friendship the participants shared their experiences and reflections on the liberative aspects of religions and cultures. They sought ways and means to reach deeper levels of dialogue so that the human spirit and nature itself (ecology) are transformed and enriched.

The conference began with the lighting of the lamp by 10 participants representing different constituencies and symbolizing both the presence of the Divine among different peoples as well as openness of the participants to the Divine.

In the keynote address, Archbishop Fernando R. Capalla of Davao, Philippines, the President of the Federation of Asian Bishops' Conferences – Office of Ecumenical and Interreligious Affairs (FABC-OEIA) called attention to Francis D'Sa's contribution to the opening of minds and hearts to the spiritual treasures of other religions. The term 'functional equivalents' of Francis D'Sa arises from Francis' appreciation for other religions and accords with the words of St. Ambrose "Every Truth whoever speaks it comes from the Holy Spirit." Truth can be discovered in religions other than Christianity.

The key-note address set the tone for the entire conference during which papers were presented, discussion in groups followed and a new awareness of authentic religious dialogue emerged. The presence of

Dr. Asghar Ali Engineer, a Muslim Scholar contributed much to the conference's success.

A clear understanding of culture was given at the beginning of the conference. Culture being the cultivation of the mind affects a person's inner reality where religion is also found. Today, cultural values tend to be replaced by the values of civilization with its emphasis on material progress. This is a threat to both culture and religion. A case in point is the emerging digital culture which while contributing to people's movements for liberation can also divide and dehumanize people. One of the ways to respond to this challenge is to base our relationships on theistic ethics. The new world view that is emerging asserts that we are humans-in-the-world and therefore, "we are all responsible for the whole creation, we more than others" (Dostoevsky). In addition, as beings-in-the-world our identity is relational. Religion helps us to find meaning in this relational existence which is sustained and furthered by compassion and gratitude. Social relationships based on the self-awareness of oneself as being-in-communion-with-others precludes mental diseases that feed on isolationism.

The enlightened are asked to reach out in empathy to the many who have not succeeded in relating to others through openness and dialogue. There are also persons -in particular women- and communities who suffer from the unhealed memory of being oppressed by colonial powers and/or the tyranny of misguided religious leaders and also discriminating social systems. For the sake of truth and justice the events and persons in such past cruelties should be named but a reconciliation that heals must follow. Efforts must be made to eradicate the trauma of patriarchal systems of power. When any section of society is discriminated against in the name of gender, class, caste, race, etc., the sacredness of human life is reduced and dehumanization grows. Yet the protest movements in history and micro-level peaceful mini-revolutions against all types of discriminations are signs of hope.

Human experience tells us that attempts to quench the human spirit do not succeed; hence our commitment to promote human freedom must intensify. In the experience of inter-subjectivity, a person experiences him/herself as one subject among other subjects and as existing objectively in the mindset of others. By taking part in the dialogue of religions and cultures we enter the world of another and understand reality as he/she understands it. While engaging in dialogue, Raymond Panikkar's insights help us to overcome divisions caused by prejudice and ignorance of each other's traditions. Prayer, silence and theological reflection are no small helps in such engagement.

The advaitic or a-dual relationship among God, the human and the world or the cosmotheandric vision where the distinctions are recognized but do not cause separation, illustrates the true inter-relatedness of everything. For a Christian this insight into the mystery of reality accords well with the mystery of the Trinity where distinction is to be found but no separation. The God whom the mystics and prophets of other religions experienced in their own way is experienced and expressed by Christians as an Absolute Communion through Jesus Christ. Everyone becomes an icon and symbol of Absolute Communion and everything is experienced as a Christophany.

Christianity is called to celebrate the plurality of cultures and religions and foster a dialogue of love that not only preserves and protects humanity and the world but also enhances the status of the human. The world is asked to move from ecological to eco-sophical thinking that challenges all patriarchal worldviews. With the Spirit guiding us, listening to indigenous voices with their cosmic sense of the earth's sacredness -and developing our Christian sacramental vision of creation- could enable us to overturn false consciousness. The 'footsteps of mystery' reflecting the divine are clearly present in our world beckoning us to a future of hope.

The Conference was organized by the Institute for the Study of Religion, Pune. Participants were from: Australia, Austria, Belgium, Germany, Hong Kong, India, Italy, the Philippines, Portugal and the USA.



Recensioni / Review

Raimon Panikkar

Opera Omnia (en catalán)

Fragmenta Editorial, 2011

Recensión de Victorino Pérez Prieto,
Universidad de Santiago de Compostela

La editorial catalana Fragmenta de Barcelona (Cataluña-España), sacó a la calle con el comienzo de este año 2012 un nuevo volumen de la *Opera Omnia* de Raimon Panikkar en catalán; su lengua materna, que aprendió de su madre Carne Alemany. Se trata del único tomo del vol. II, *Religió i religions*, recientemente aparecido en italiano.

La obra escrita de Raimon Panikkar es extensa y multilingüe. En mi catalogación he contabilizado 67 libros, aparecidos originalmente en diversas lenguas, con numerosas ediciones y traducciones a una docena de idiomas (incluidos el chino y el tamil) y cientos de artículos. En casi setenta años, Panikkar vino escribiendo y publicando directamente en castellano-español, inglés, francés, italiano, alemán, y en catalán.

Movido por diversos amigos y profesores, y sobre todo por la Fundació Vivarium, de la que fue Presidente, en los últimos años de su vida Panikkar se dedicó a organizar la edición de sus obras completas; reordenando temáticamente todo su legado escrito. A sugerencia del mismo Panikkar, tuve el honor de

trabajar con él y con Millena Carrara en el primer esbozo de esta magna obra; unas fotografías tomadas por mi mujer, Christina, en el pinar del chalet de Millena en Rosas (Costa Brava catalana), guardan el testimonio gráfico de este trabajo, que luego se completaría con algunos correos míos y muchas horas más de ardua labor entre ambos. Finalmente, Raimon dejó redactadas las introducciones para cada uno de los volúmenes de una obra que, finalmente, contaría con veinte tomos, organizados en doce volúmenes (*Mística y espiritualidad, Religión y religiones, Cristianismo, Hinduismo, Budhismo, Visión trinitaria, Misterio y hermenéutica, Filosofía y Teología ...*), que se completan con una *Miscelánea* (Conferencias, Lecciones, Prólogos y Poesía) y los *Fragmentos de un Diario*. La obra está publicada a cura del autor y de Milena Carrara Pavan.

El mismo Raimon Panikkar empieza el Prólogo del vol. I, tom. 1 de su *Opera Omnia* con estas expresivas palabras: “Cada uno de los escritos que tengo el honor y la responsabilidad de presentar no nació de una simple especulación, sino que todos son autobiográficos; es decir, inspirados en una vida y en una praxis... Esta *Opera Omnia* comprende casi setenta años en los que me he dedicado a profundizar en el sentido de una vida humana más justa y plena”.

La edición de la *Opera Omnia* de Raimon Panikkar -primero en italiano desde el año 2008, luego en catalán, y a partir de este 2012 en francés,

editada por CERF- constituye la gran oportunidad de disponer de toda la obra escrita de Panikkar, ordenada y con numerosos escritos dispersos, difíciles de conseguir. Esta edición catalana de Fragmenta consta ya de 5 vols. entre 400 y 600 pp. sumamente cuidados.

Además de este primer volumen del 2012 (*Religió i religions*, coordinado por Xavier Serra, con traducción de J.Martí, E.Serra, y J.Torras), Fragmenta Editorial entregó ya cuatro volúmenes más en los últimos años. Empezó en el 2009 -aún en vida de Panikkar, que lo acogió con verdadero gozo- con *Mística, plenitud de Vida* (tom. 1 del vol. I); la coordinación de la obra era de Jordi Pigem, que fue secretario de Panikkar, y la traducción de J. Angelats, J. Pigem, Tina Vallès y M^a Verdaguer. A este le siguió en el mismo año *Mite, símbol i culte* (tom. 1 del vol. IX); con el mismo coordinador y traducción de A.Baracco, J.Llopis, J.Pigem, J.M^a Terricabras, T.Vallès y M^a Verdaguer.

En el año 2010 vio la luz *Pluralismo i interculturalitat* (tom. 1 del vol. VI, *Cultures i religions en diàleg*); con el mismo coordinador y con traducción de Julia Argemí, J.Pigem, Anna Serra, J.Torras, Dolors Ventós y M^a Verdaguer. Y en el pasado 2011 *Visió Trinitaria i Cosmoteàndrica: Deu-Home-Cosmos* (tomo único del vol. VIII); ya coordinado por X. Serra y con la traducción de I.Boada, Anna Serra, Jesús Silvestre, J.M^a Terricabras y J.Torras.

Finalmente, en mayo de este 2012 está previsto que aparezca *El ritme de l'Ésser*, la última obra de

Panikkar, hasta ahora solo en inglés. Y en octubre-noviembre *Espiritualitat, el camí de la Vida* (tom. 2 del vol. I). Ojalá pueda completarse la edición de los 20 tomos con la calidad que ha tenido hasta ahora.

Raimon Panikkar

Religione e religioni

ed. Jaca Book, 2011

Recensione di Paolo Calabrò,
CIRPIT

È uscita nel corso del 2011 la quinta pubblicazione nell'ambito dell'Opera Omnia del filosofo catalano Raimon Panikkar, dal titolo *Religione e Religioni* (ed. Jaca Book, pp. 490, euro 58). Volume che racchiude i temi da sempre a cuore al pensatore di Tavertet: le religioni come luogo della verità ultima, il dialogo, l'interculturalità, la pace. E che fa luce su molte delle difficoltà, delle sottigliezze, delle sfumature che espongono questi argomenti al vento del fraintendimento o peggio ancora della banalizzazione.

A cominciare dalle pretese della filosofia comparata della religione. Il cui pur nobile intento (quello di mettere a confronto le religioni onde evidenziarne identità e differenze e dedurne, alla fine, una "essenza" della religione in generale) è destinato a rimanere deluso: le religioni sono tutti "casi unici", non esiste nessun terreno comune "inter-religioso" (né tantomeno "trans-religioso", al di sopra cioè di ogni singola religione). La religione non è la categoria generale che

comprende in sé le religioni come casi particolari: le religioni possono conoscersi reciprocamente solo nel dialogo interreligioso, non nell'analisi comparata.

In realtà la fragilità della comparazione sta ancora più a monte, in quelle che Panikkar ha denominato equivalenze omeomorfiche. Gli equivalenti omeomorfici sono simboli i quali - anche se differenti o perfino opposti - svolgono nei rispettivi sistemi di riferimento la medesima funzione. È il caso classico della pienezza cristiana e del vuoto buddhista: Dio è il dio della pienezza (motivo per cui i cristiani vedono nel nirvana buddhista nient'altro che una forma di nichilismo); viceversa, il vuoto buddhista è la fonte originaria che trascende tutte le cose, compresa ogni apparenza sensibile e mentale (per cui i buddhisti vedono nel Dio cristiano nient'altro che un idolo, o un concetto, un prodotto antropomorfo della mente).

Siamo agli inizi del dialogo tra le religioni. Abbiamo appena cominciato a conoscerle, anche perché - sottolinea il filosofo - a ben vedere non siamo neanche ancora d'accordo su cosa debba intendersi per "religione". E qui lancia la sua proposta: per religione deve intendersi ogni via che conduca gli uomini verso la loro pienezza, comunque la si interpreti e comunque si concepisca questo cammino. In questo senso, "le religioni non posseggono il monopolio della religione", scrive Panikkar, e non è possibile escludere dal novero delle religioni tutte le vie di realizzazione umana "non ufficiali" (tra cui il marxismo e l'umanismo; ma non va dimenticato

che fino a pochissimo tempo fa anche il buddhismo veniva dichiarato in Occidente nient'altro che una "filosofia", in senso diminutivo).

Di questo si parla, e di tanto altro, in *Religione e religioni*: della religione in rapporto all'Europa, delle religioni come salvezza e come scandalo, della crisi del concetto di religione e della religione del futuro. Saggi che vanno dal 1964 ai giorni nostri, molti dei quali mai tradotti prima in italiano. Un'opera importante e ponderosa per scoprire, approfondire, meditare il nucleo del pensiero di Raimon Panikkar: la filosofia della religione.

R. Panikkar, H. P. Dürr

Liebe - Urquelle des Kosmos. Ein Gespräch über Naturwissenschaft und Religion

Verlag Herder GmbH, 2008 [tr. it. *L'amore fonte originaria dell'universo*, ed. La Parola, 2010]

Recensione di Carlo Maria Cirino,
CIRPIT

Der Dialog zwischen dem Quantenphysiker Hans-Peter Dürr und dem Philosophen und Theologen Raimon Panikkar geht von einer Grundfeststellung aus: ein großer Teil der Probleme, die die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion trüben, sind auf Schwierigkeiten und Unverständnisse linguistischer Natur zurückzuführen. Dürr präzisiert, dass damit nicht auf die Sprache an sich, jene des gesprochenen Wortes Bezug genommen wird, sondern auf das, was ihr zu

Grunde liegt: das Erlebte, die Lebenserfahrung. Ausgehend von Letzterer und vom Trainingsniveau unseres Geistes und unseres Herzens keimt die Sprache und die Metaphern nehmen Gestalt an. Ist es daher möglich, dass Wissenschaft und Religion derartig von der Realität unterschiedliche Erfahrungen machen, von all dem, das auf der Erde und im Universum ist, dass sie zwei scheinbar miteinander inkompatible Ausdrucksweisen entwickeln? Die von den beiden Autoren vorgeschlagenen Lösungen für diese Art von Problemen folgen einem allgemeinen Prinzip: der Bescheidenheit. Fähig, die Unzulänglichkeit jeder Art von Kommunikation, die verlangt, absolut wahr zu sein sowie jede Beschreibung der Realität, die sich als Einzige und Endgültige behaupten möchte, aufzudecken, bereitet die Bescheidenheit den Weg für die Liebe, dem bevorzugten Kommunikations- und Verständigungsmittel, das das gesamte Werk von Raimon Panikkar durchzieht. Wenn statt des Individualismus die Liebe den Erkenntnisprozess begleitet, verwandelt sich das Verständnis in Gemeinschaft, in brüderliche Umarmung, in die unabhängige Notwendigkeit, mit dem anderen und mit dem, das er zu sagen hat, in Relation zu treten. Für Panikkar ist und kann der Erkenntnisprozess nichts anderes als ein Weg der Veränderung für sich selbst und gleichzeitig für all die, die daran teilhaben, sein. Denn er erklärt „wir haben alle an einem gemeinsamen Intellekt teil“, wir sind alle Teil der selben menschlichen Gemeinschaft, die unermüdlich versucht, die Kräfte für den Dialog zu sammeln und den Grundkern der Liebe umschließt,

der uns ständig daran erinnert, was wir sind. Wenn wir die Lektüre des Dialoges zwischen den beiden bekannten Philosophen weiterverfolgen, erkennen wir, dass die Wissenschaft oft und gerne jahrtausendealte Errungenschaften der spirituellen Meditation unter einem theoretischen Gesichtspunkt behandelt hat, ohne sich jedoch vollständig dem Warum oder dem Was bewusst zu sein, und sich anstatt dessen lange beim Wie und der Beschreibung der Phänomene aufgehalten hat. Letztere stellen allerdings den Wunsch nach Erkenntnis und das Verlangen nach Antworten, das den Menschen als spirituelles Wesen charakterisiert, keineswegs zufrieden. Er wurde dadurch zu einer ununterbrochenen Suche gezwungen, die erst dann zu Ende sein kann, wenn die gesamte menschliche Erfahrung in Betracht gezogen werden wird. Der Mensch in Gemeinschaft mit der Natur, deren Teil er ist und die er gleichzeitig transzendiert. Das Subjekt kann also nicht bei Seite gelassen werden; das Experiment ohne den, der es ausführt, nähert sich nicht der Wahrheit an. Man könnte fast von Komplementarität zwischen Immanenz und Transzendenz sprechen, wenn es sich dabei nicht um Begriffe handeln würde, die wir flüchtig erfassen und im Herzen behalten. „Die Kommunikation“, schreibt Panikkar „ist eine spirituelle Realität“ weil sie zwei spirituelle Wesen in Relation zueinander setzt, seien sie nun zwei Menschen oder der Mensch gegenüber der Schöpfung. Ohne die Liebe, die diese Beziehung vermittelt, würde sich jeglicher Austausch bloß gefährlich der Herzens- und Verstandeskälte nähern.

Achille Rossi

**Pluralismo e armonia.
Introduzione al pensiero di
Raimon Panikkar**

ed. Cittadella-l'Altrapagina, 2011

Recensione di Paolo Calabrò,
CIRPIT

Avevo dieci anni in meno quando cominciai a studiare la filosofia di Raimon Panikkar per la tesi di laurea. All'epoca avevo freschi gli studi di Kant e Marx, e il pensiero di Panikkar - che trovavo affascinante, ma molto diverso da quelli cui ero abituato - facevo una gran fatica a metterlo a fuoco. Non che non ci capissi proprio niente, ma avevo l'impressione che mi mancasse una visione d'insieme delle tante novità di quella speculazione, una cornice nella quale inquadrare ogni cosa al giusto posto.

Fu allora che trovai - ricercando del materiale in internet - il libro di Achille Rossi, *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar* (oggi ristampato in una nuova edizione completamente rivista e ampliata a cura dell'editore Cittadella, con il contributo dell'Altrapagina). Ero al settimo cielo. E ancor più lo fui quando iniziai a leggerlo: finalmente riuscivo a formarmi quella prospettiva che ricercavo da mesi e davanti a me il mosaico di questo nuovo eccezionale pensiero filosofico cominciò a comporsi, tessera dopo tessera, quasi senza sforzo. Posso dunque dire che l'auspicio dell'autore - Achille Rossi - nel Prologo si è realizzato perfet-

tamente e nel migliore dei modi: *“questo libro è stato scritto una ventina d'anni fa [e] si prefiggeva il compito di aiutare anche i non specialisti ad abordare il pensiero di un autore non facile, che aveva però il merito di aprire sentieri per il futuro in un mondo contraddistinto dall'incontro tra le varie culture umane”*.

Lo rilessi qualche anno fa (quindi dopo 7 o 8 anni dalla prima lettura) perché, preso nei meandri delle questioni specifiche, avevo voglia di tuffarmi di nuovo in quella visione d'insieme che così a buon mercato mi era stata donata tempo prima.

Non sono rimasto deluso. È un libro che si legge e si rilegge volentieri: non esagero nel dire che Rossi ha una prosa soave e uno stile puntuale e accattivante. E a tutt'oggi il libro rimane a mio avviso un punto di riferimento saldo nell'ambito della riflessione sul filosofo di Tavertet, affrontato a tuttotondo e con il giusto approfondimento (per l'analisi dettagliata di singole tematiche si potrà far riferimento alle pubblicazioni di altri autori, apparse soprattutto negli ultimi anni), pur non mancando discese in profondità su questioni tecniche specifiche.

Oggi esce in una edizione nuova, completamente riveduta e ampliata, come accennavo. Alcuni paragrafi sono divenuti interi capitoli, è stato approfondito il tema della filosofia della scienza, è stato dato un risalto molto maggiore alla cristologia e alla questione mai abbastanza sviscerata del “mito”; anche la Bibliografia è stata ampliata e aggiornata. Nel volume trovano posto tutte le nozioni-chiave della filosofia di Panikkar (dal

cosmoteandrisimo al compito della filosofia); ideale non solo per i tesisti (non c'è a mio avviso miglior punto di partenza) ma per chiunque voglia muoversi alla scoperta di un pensiero filosofico veramente originale e all'altezza del nostro tempo. Con la Presentazione di Roberto Mancini e la Prefazione di Raimon Panikkar.

Giuliano Boccali

Suggestioni indiane

ed. Laterza, 2009

Recensione di Leonardo Caffo,
Univ. di Torino

India, il paradiso dei filosofi

L'India è il paradiso dei filosofi. Uno di quei 'mondi possibili' che immaginiamo essere esistenti solo in quanto controfattuali. Nell'analisi compiuta da Giuliano Boccali in *Suggestioni Indiane* (Laterza, 2009) conosciamo un paese sospeso tra la metafisica e la realtà. Articolato in cinque "macrosezioni", e corredato di un utile ed approfondito glossario, il volume si caratterizza come un complesso studio di indologia attento alla dimensione 'trascendente' della cultura indiana in cui la dimensione sacra, e quella profana, si intrecciano in unico e maestoso velo che incanta chiunque vi si accosti. Il raccontare scientifico di Boccali si sofferma attentamente sulla dimensione religiosa, su quella teorico politica, e su quella dell'assoluta ricchezza stilistica dei poemi epici Mahabharata e Ramayana. Tutto è osservato al 'microscopio': le incantevoli strofe classiche che nulla hanno da invidiare a Dante ed Omero, le figure

romantiche delle coppie di divini amanti che ornano le pareti dei templi, gli immancabili asceti ricoperti di cenere ed immersi nella meditazione, e le più recenti (ma altrettanto incredibili) vicende dei film di Bollywood. Partendo da un classico studio tecnico delle mitologie (Cap. 1), passando per un'analisi del concetto di 'natura' entro le filosofie indiane (Cap. 3), e approdando ad un approfondito raffronto tra tradizione e innovazione (Cap. 5), Boccali riesce a coinvolgere, nella disamina, non soltanto esperti studiosi di indologia ma anche curiosi e cultori di altre discipline. E si diceva, infatti, del 'paradiso dei filosofi'. L'India, con le sue radicali diversità culturali, il rispetto dell'animalità, le diverse usanze alimentari, la religiosità per nulla drammatica che la contraddistingue, si caratterizza come utile caso studio per discipline quali l'etica, la filosofia della religione, ma anche l'epistemologia: attraversando, infatti, con stupore le sue diverse strutture metodologiche e conoscitive che hanno condotto questo paese, nonostante tutto, ad affermarsi come territorio di innovazione scientifica e tecnologica da cui, gli Europei, possono soltanto imparare. Assistendo a riti 'vecchi' 2500 anni, e a grattacieli che sfidano le attuali linee guida architettoniche, l'India potrebbe apparire come contraddittoria e bifronte. Ma attraverso un'attenta lettura di *Suggestioni Indiane* le cose, senza sforzi interpretativi di sorta, si toccano formando un unico e coerente tassello di una cultura, quella Orientale, ben più antica di quella sorta nella Grecia di Anassimene e Anassimandro. Ogni qual volta la filosofia contemporanea istanzia leggi universali avendo in

mente lo sviluppo culturale Occidentale compie un errore di valutazione madornale. ‘Definibile’, nelle parole di Friedrich Nietzsche, rimane “solo ciò che non ha storia”.

Paolo Calabrò

Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne

ed. Diabasis, 2011

Recensione di Anna Maria Natalini,
CIRPIT

La realtà è relazionale e così *Le cose si toccano*, come recita il titolo del bel libro di Paolo Calabrò, riprendendo una suggestiva espressione di Raimon Panikkar; ogni cosa è legata ad un’altra attraverso trame relazionali complesse, non misurabili, e nemmeno facilmente riconoscibili se lo sguardo è alla ricerca dell’oggettività, ma che si possono intuire attraverso l’esperienza umana.

Tra gli obiettivi dichiarati del testo c’è quello di dimostrare “la compatibilità tra la metafisica di Raimon Panikkar e le scienze moderne” in particolare con la fisica quantistica che ha rivoluzionato alcuni concetti fondamentali del pensiero scientifico classico. Partendo dalla straordinaria “intuizione cosmoteandrica” del filosofo, Calabrò mostra come ci sia una comune sensibilità tra il pensiero del grande filosofo indo-catalano e quello di alcuni tra i maggiori rappresentanti della scienza moderna, fisici come N. Bohr, M. Planck, W. Heisenberg, ecc., che con attenzione e competenza vengono confrontati col pensiero di Pa-

nikkar evidenziandone i punti di contatto più significativi.

Come osserva l’autore, per alcuni secoli si era creduto che la scienza sarebbe stata in grado di spiegare qualunque cosa, ma nella seconda parte del secolo scorso è aumentata la consapevolezza che ci sono limiti a ciò che la scienza può sapere. La concezione dei fisici del XIX secolo, infatti, era quella di un mondo totalmente coerente e determinato. Oggi sappiamo che il mondo non è così.

Il punto di svolta fu la scoperta, in Microfisica, che la particella si comportava in determinate condizioni sperimentali sia come un’onda che come un corpuscolo; a quel punto fu più “razionale” accettare questa contraddizione che respingerla: era cominciata una rivoluzione! Dal concetto di complementarità di Bohr, che come sostiene Panikkar: “è stata la prima ferita al pensiero dialettico basato sul principio di non contraddizione” (R. Panikkar, *La porta stretta della conoscenza*, p.126) si è giunti al “principio di indeterminazione” di Heisenberg, al quale è ormai abitudine richiamarsi per evidenziare l’esistenza di limiti della conoscenza.

Come ben rilevato da Calabrò, la fisica quantistica e la teoria del caos hanno messo fortemente in discussione – come Panikkar - il metodo cartesiano e la visione del mondo che esso rappresenta; quest’ultima viene considerata da molti come “il grande errore” ed è ormai insostenibile. Il riduttivismo del meccanicismo cartesiano, limitando la natura a semplice materia estesa e misurabile, come sostiene Panikkar, ha aperto la via all’ipersfruttamento della natura e alla devastazio-

ne tecnologica. Separare lo spirito dalla materia, la mente dal corpo, ci ha allontanato immensamente da una visione del mondo unitaria, in cui tutto è (in) relazione, un mondo in cui *Le cose si toccano*. Come osserva l'autore: "Anche se c'è ancora qualche sostenitore dell'idea che la scienza sia fondata sull'oggettività, oggi molti fisici ritengono che 'la concezione cartesiana della realtà non sia più sostenibile'. La realtà è sostanzialmente relazione, ogni cosa è all'interno di relazioni".

Nel seguire il suo intento l'autore esplora molteplici tematiche panikkariane spaziando dall'ontologia alla mitologia, dall'epistemologia alla teofisica. Ma *Le cose si toccano* è soprattutto un libro che si legge agevolmente, poiché i numerosi temi sono affrontati con rigore e chiarezza e grazie a ciò, concetti complessi come "a-dualità" e la stessa concezione "cosmoteandrica", sono resi accessibili anche ai non "specialisti" del pensiero panikkariano grazie ad un linguaggio chiaro e puntuale. Anche per questo è un testo prezioso e può diventare un punto di riferimento per i tesisti anche in ambito scientifico, per alcuni spunti importanti e collegamenti sorprendenti. La filosofia di Panikkar ha molto da offrire anche in quest'area del sapere, come mostra efficacemente il testo di Calabrò.

M. Borrelli, R. Fonet-Betancourt

L'intercultura: filosofia e pedagogia

ed. Luigi Pellegrini Editore, 2011

Recensione di Alessandro Calabrese,
CIRPIT

L'interculturalità è una pratica: come tale deve essere intrapresa consapevolmente e non può essere accolta in modo parziale. "Praticare l'interculturalità significa lasciare che l'altro interrompa il nostro processo culturale e le nostre abitudini culturali" (Raúl Fonet-Betancourt).

Affrontare seriamente il discorso sull'interculturalità comporta la necessità di coglierne le implicazioni pratiche e politiche e il significato filosofico. Ora, la raccolta di saggi *L'intercultura: filosofia e pedagogia*, curata dal Prof. Michele Borrelli e dal Prof. Raúl Fonet-Betancourt costituisce una prova convincente dell'assunto appena enunciato.

Il testo raccoglie quattro saggi di quattro autori differenti ed è diviso in due sezioni: una sezione filosofica e una sezione pedagogica. Nella sezione filosofica compaiono un saggio di Karl-Otto Apel, *Etica del discorso, democrazia e diritto internazionale (dei popoli)*, un'intervista allo stesso Raúl Fonet-Betancourt, *La trasformazione interculturale della filosofia* e un'intervista a Raimon Panikkar, *La dialettica della ragione armata*. La sezione pedagogica è composta dal saggio di Michele Borrelli, *Pedagogia interculturale tra economia e politica*, che intreccia i fili di metodo e di contenuto che reggono l'intero libro facendo luce sulle questioni educative suscitate dal discorso filosofico interculturale.

Nell'ambito dei sempre più numerosi studi sull'intercultura è accaduto ancora piuttosto raramente che la

questione interculturale fosse affrontata in modo aperto e rigoroso come invece accade nel testo che presentiamo. Essa appare in tutta la sua profondità filosofica e pedagogica attraverso le parole di autori che hanno testimoniato e continuano a testimoniare nel dibattito filosofico contemporaneo la necessità vitale di ridefinire i punti di vista sulla realtà, ampliandone l'orizzonte ai fini di una più piena comprensione. Un elemento costante che ricorre nei quattro saggi che compongono il libro è quello di porsi in una prospettiva critica nei confronti della visione dominante sui temi dell'interculturalità e, in senso più ampio, della mondialità e della globalizzazione. Lo scopo che essi riescono ad ottenere è quello di porre in evidenza come alcune dimensioni determinanti della realtà sfuggano alle possibilità esplicative delle visioni monoculturali e razionaliste. È quanto emerge dalla proposta di una riformulazione in termini "trascendentalpragmatici" dell'*etica del discorso* avanzata da Apel, dall'affermazione del legame fra le istanze dell'interculturalità e quelle della critica dell'eurocentrismo proposta da Fernet-Betancourt, dal panikkariano disarmo della razionalità moderna e dallo statuto "controfattuale" che Borrelli riconosce come fondativo della pedagogia interculturale.

Nonostante gli ambiti di interesse e i canoni linguistici diversi, nonostante la differenza fra le finalità politiche del loro pensiero, i quattro autori pongono la stessa domanda relativa alla consistenza teoretica dell'approccio interculturale, fornendo delle risposte convergenti, ciascuna delle quali contribuisce alla determinazione di un

nuovo discorso interculturale.

Infatti, il problema da cui muove l'intera raccolta è quello della ricerca delle condizioni di possibilità della filosofia e della pedagogia interculturale. Il contesto in cui viviamo pone in evidenza i limiti delle categorie con cui il pensiero moderno interpreta la realtà e impone la necessità di un nuovo corso di pensiero e d'azione. Da questo emerge la trasformazione interculturale della filosofia e della pedagogia. Il loro compito diviene quello di accettare l'"interruzione" che l'esperienza interculturale ha imposto al flusso delle nostre forme di descrizione del reale e di intraprendere un percorso ermeneutico inverso, nel quale il contesto stesso offra gli elementi sui quali costruire la narrazione della realtà.

Marcello Ghilardi

**Arte e pensiero in Giappone.
Corpo, immagine, gesto**

ed. Mimesis, 2012

Recensione di Paolo Calabrò,
CIRPIT

Per parlare della qualità di un libro come *Arte e pensiero in Giappone* di Marcello Ghilardi (ed. Mimesis, 2012) si potrebbero seguire diverse strade. Si potrebbe ad esempio cominciare dall'autore, definendolo uno studioso appassionato e di talento, giovane ma già con vari volumi al suo attivo; si potrebbe citare un passaggio brillante del testo e di lì illustrare l'originalità e la pregnanza della trattazione; magari si potrebbe evidenziare

che i libri della collana "Filosofie", diretta da Pierre Dalla Vigna e Luca Taddio, sono sottoposti a un processo di *peer-review*, che ne certifica la serietà.

Sarebbero tutte cose vere; eppure, ciò che più salta all'occhio durante la lettura è la capacità di innescare un "circolo vitale" (per usare l'espressione panikkariana) in cui la comprensione dell'alterità è stimolo per la pratica dell'incontro, e questo è a sua volta occasione di approfondimento della comprensione. Qualcosa di tipico dell'impostazione interculturale, certo, ma che Ghilardi è in grado di mostrare e non semplicemente di affermare, per di più su un terreno difficile come quello dell'arte giapponese (che l'autore ha avuto modo di apprezzare da vicino nei suoi viaggi in Giappone, e di prima mano nella sua esperienza artistica) e del suo rapporto con il corpo (fulcro e potremmo dire ossessione del discorso occidentale odierno).

Tanti gli spunti offerti da Ghilardi: come l'unità di teoria e prassi nell'apprendimento (che avviene sempre in un rapporto personale tra il maestro e l'allievo, in un passaggio "da mente a mente" e "da cuore a cuore"), a differenza della nostra idea di trasmissione oggettiva e universale dei contenuti; dove apprendiamo che "gli antichi trattati giapponesi di poetica non si erano concentrati sull'elaborazione di categorie come quelle di bello, sublime, grazioso, tragico, privilegiando altre nozioni, come quella del 'naturale', 'spontaneo (*shizen*), o del 'misterioso' e 'profondo' (*yugen*)" e che, di conseguenza, le categorie estetiche interculturali vanno riviste (per non rimanere fermi alla sovrapposizio-

ne platonica - e scientifica - tra il Bello e il Vero).

Un libro scritto con acribia filologica (cfr. il glossario finale dei termini e degli ideogrammi giapponesi) e con una autentica passione per la conoscenza. Decisamente un buon lavoro.

Giangiorgio Pasqualotto

Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente

ed. Mimesis, 2011

Recensione di Stefano Santasilia,
CIRPIT

Non c'è dubbio sul fatto che la questione interculturale, per non dire transculturale, è ormai all'ordine del giorno in tutti i dibattiti riguardanti l'attualità. Un'attualità, peraltro, sempre più connotata dalla problematica ricerca e continua ridefinizione dell'identità: che sia del soggetto, della comunità o di un popolo. Il libro di Giangiorgio Pasqualotto si inserisce, pertanto, in quella lunga serie di pubblicazioni che sono pertinenti all'ormai cosiddetto "filone dell'interculturalità" e che tentano di chiarire la connessione (necessaria) tra tale problematica e la riflessione filosofica. Di sicuro, un merito fondamentale, che caratterizza tale volumetto, è quello di dare il via alla riflessione sulla natura interculturale della filosofia riconoscendo e ricordando come lo stesso pensiero occidentale non possa connotarsi come un blocco monolitico (p. 8). A partire da tale atto di riconoscimento è possibile, per l'autore, iniziare ad intraprendere il

cammino di un esercizio filosofico interculturale che si delinea come uno “studiare, comprendere ed argomentare” (p. 11). Un itinerario, quello di Pasqualotto, che prende le mosse dall’analisi del concetto di identità tra Oriente e Occidente, attraversando, alla ricerca di una possibile definizione, tutti i campi della conoscenza in cui la problematica si pone in maniera evidente e basilica: filosofia, antropologia, sociologia, psicologia, tradizione orientale. Già a partire da questo tema si rende evidente, secondo l’autore, la necessità di un pensiero interculturale che, comparando le differenti concettualizzazioni, permetta di non assumere una soluzione assoluta bensì sempre dialogica (p. 38). Ciò implica che nella relazione circolare che determina il rapporto tra cultura e identità (argomento del secondo capitolo) si giunga, attraverso un preciso excursus che tocca entrambe le tradizioni, occidentale e orientale, al necessario riconoscimento di un’identità relazionale, unica garante di una possibile attuazione pratica dell’interculturalità (p. 57). Ecco che, distinto l’orizzonte interculturale da quello multiculturale (questione affrontata nel terzo capitolo) inteso come mera registrazione dell’esistenza di differenti culture, l’autore può ritornare ad un confronto serrato tra la tradizione occidentale e quella orientale (quarto capitolo), mostrando come lo spazio che divide tali tradizioni è mobile e multiforme e come cambia distinguendole e, allo stesso tempo, unendole lungo il corso della storia. L’ultimo capitolo è dedicato alla questione della globalizzazione e alla sua influenza omologatrice che tende a tagliare dove non può compattare, e a

non rispettare il valore di quelle radici culturali che, di per sé, non forzate a crescere all’ombra di una selvaggia omologazione, darebbero frutti di dialogo ben preziosi. Il lavoro di Pasqualotto non dice nulla di nuovo a coloro che sono già addentro alla problematica ma si distingue per un’esposizione lineare ed esauriente delle problematiche, cosa che permette al testo di presentarsi come un’ottima introduzione alla questione dell’interculturalità e, nello specifico, dell’esercizio interculturale del pensiero.

Fred Dallmayr

Il dialogo tra le culture. Metodo e protagonisti

ed. Marsilio, 2010

Recensione di Filippo Dellanoce,
CIRPIT

Il testo di Fred Dallmayr, professore di Filosofia politica e Teoria politica comparata presso l’università di Notre Dame (Indiana) può essere considerato, a mio parere, un interessante vademecum utile a qualsiasi soggetto che voglia intraprendere un dialogo “dialogico” a vari livelli (riprendendo un termine di Panikkar), che sia dunque profondo e fecondo. Dal cittadino e dall’educatore, che vi troveranno indicazioni dirette e citazioni prorompendi; al diplomatico e al politico, che potranno registrare la profondità delle riflessioni degli interlocutori che del dialogo -tanto intra quanto inter culturale- hanno fatto uno scopo della loro vita.

Nella prima parte del libro, l'autore definisce i tre elementi necessari ad un dialogo di questo tipo. Il primo è che il dialogo ha una imprescindibile componente storico/geografica, per la quale i protagonisti sono gli uomini concreti e materiali, carichi dei loro "pregiudizi" e gravidi delle loro culture: ciò significa che il dialogo vero non si realizza mai su un livello astrattamente postulato. Il secondo consiste nella disponibilità degli interlocutori a essere interrogati e a confrontarsi con l'Altro -il poco familiare: dialogare significa mantenere la pluralità delle voci e tuttavia scoprirne l'unità in qualche aspetto (ad esempio quello dei valori). La "razionalità comunicativa" -che Dallmayr riprende da Habermas- sembra però essere insufficiente: ad essa bisogna preferire una comunicazione *densa* nella quale l'amicizia e l'amore siano protagonisti. Infine -qui si parla dell'Europa e della sua storia- solo nel confine fra una posizione di dominanza sull'altro e una di negazione della propria identità si trova l'equilibrio adatto al dialogo.

La seconda parte del libro propone invece alcune voci esemplari che dimostrano la possibilità di un dialogo culturale. Abdolkarim Soroush, che studia una soluzione allo spinoso problema della teocrazia musulmana; Raimon Panikkar, nel suo modo di ripensare la "sacra secolarità" in una prospettiva cosmoteandrica ed infine l'esperienza di Gandhi, con la sua attenzione radicale all'uomo nella sua libertà, "autodeterminazione" e "autogoverno".

"La caratteristica cruciale della vita umana è il suo carattere fondamentalmente *dialogico*", diceva Her-

der e Buber aggiungeva che "tutta la vita reale è incontro": questo non è tanto uno scopo da raggiungere quanto un'esperienza necessaria da ri-scoprire al più presto. Questo è il contributo essenziale del testo.

Paul Knitter

Without Buddha I Could Not Be a Christian

New York, 2009 [tr. it. *Senza Buddha non potrei essere cristiano*, ed. Fazi, 2011. Introduzione di Luciano Maz-zocchi]

Review by Marcello Ghilardi,
Università di Padova

In our times when the speed of developments, the economic and social insecurities, the fear of the changes can encourage forms of psychological defense inclined to closure, separation, and rejection of dialogue and encounter, a work like Paul Knitter's offers a ray of light and a precious opening of wider horizons.

Not only a rare opportunity, as in reality there are very few examples of a such a personal way: as we can see in his texts where the author confronts the reader with his/her doubts, struggles, and uncertainties. But an essential opportunity as well, because he goes straight to the heart of the religious problems, and also because it touches the essence, the glowing core of the crosscultural and interreligious dialogue.

Paul Knitter, a Catholic American theologian, could have produced a

scholarly discussion of some theoretical aspects about Christian and Buddhist doctrines. On the contrary, he has chosen to lead the reader through a sort of personal analysis that stems from a practice of life, from experiences gained over many years, in the belief that every serious, authentic research involves human being in his/her wholeness and transforms him/her.

According to the theologian, the encounter with Buddhism is the occasion for a profound rethinking of his identity as a man and as a believer. The agnosticism which characterizes the message of Buddha, its criticism of any form of Absolute, are elements that place him in tension with the Gospel message, and then produce a dialogue in which the “dia-“ of the difference is felt throughout all its richness.

The pages of the book show how a real dialogue neither produces a degenerate form of religious syncretism, nor leads to a naive dissolution of the limits and boundaries of the individual personality. Rather, it helps to dismantle the barricades and tetragon beliefs which are erected by our ego and which at the same time stiffen it, preventing us to open ourselves to the meeting with the other. To read the text of Knitter instead, encourages this opening process: not a mere spiritual “divertissement”, but a more serious way to live one’s own religious experience.

At this regard the author concludes significantly: “I do believe and hope that Father John Dunne (theologian at Notre Dame University) was right when more than thirty years ago he predicted that “the holy man or

woman of our time is...a figure like Gandhi, a man who passes over by sympathetic understanding from his own religion to other religions and comes back again with new insight to his own... Passing over and coming back, it seems, is the spiritual adventure of our time.”

Achille Rossi

Riflessi. L’amicizia con Raimon Panikkar

ed. L’Altrapagina, 2012

Review by M. Roberta Cappellini,
CIRPIT

“The wing of the lark, surrounded by the blue gold, meets the heart of the poppy asleep on the lawn adorned with diamonds.” The phrase is the title of a painting by Joan Miro (1967) that appears on the cover of *Riflessi, L’amicizia con Raimon Panikkar*, (l’Altrapagina, Città di Castello, 2012). With this poetic image, the author Achille Rossi bids farewell to his great friend Raimon, in this precious little book named after him. The history of a genuine and profound friendship written almost on tiptoe for the gentle tone, discreet and passionate but never celebratory. They are reflections that affect for the light they cast, for the spaces they light and the reflections and memories they inspire. First of all they reveal the deep sense of gratitude of the writer for a true and fruitful relationship. On the same wavelength should the reader place himself to grasp the nuances that, imperceptible at times, constitute this

delicate tale in the form of fragments of life. The author's hand is light in his multicolored brushstrokes which portray such views, eloquent in their essential simplicity. That "blessed simplicity, the essential unity of things and of ourselves" which, as Panikkar often reminded us, has to overcome the complexity of our dazzling world attracting the desires of our heart.

There are also pages of a correspondence we could say "of the past", written by hand, which marks the natural human rhythms, giving sense and value to the ticket received, the postcards sent, the precious letters preserved with loving care. Together with the notes, they form a diary, full of memories, impressions, quotes, snippets of dialogue, bringing life to an everlasting memory, written by hand, mind and heart.

From the first meeting of 1978 in Italy, where it was necessary to make the fateful "somersault into the culture of the other" as the author points out, the friendship goes through certain phases punctuated by numerous meetings in Spain, in Tavertet, Barcelona, Montserrat and Talima, and in Italy, Rome, Perugia, Spoleto, Orvieto, Genoa, up to the long journey of two months in India, a reality that although at different times, has undoubtedly marked the lives of both. Thus the relationship intensifies and deepens between "long silences and open-heart conversations" on multiple topics, from "the great systems" to the most pressing problems of life, religious, social, political, without exception, as all interrelated. The philosophical logos, the mystic silence, the faith, the gospel, dialogue, peace, pluralism, sci-

ence, technology, politics, poverty, the sacred secularity, the new myth.

All this happened between trips, conferences, debates, study days, prayer meetings, intense and amazing liturgies, long walks, social occasions, and acquaintances of the worlds of culture and religions. Without sparing critical points that emerged in conversations by tackling the essentiality of the questions, a game on both sides by two personalities sometimes similar, sometimes deeply distant, the one most devoted to the study and writing, the other more ecclesiastic and socially committed. Panikkar distinguishing between friendship and fanaticism, in the preface to Achille's text *Pluralism and harmony* wrote: "A true friend can see the most critical aspects and make the most unpleasant observations."

Indeed this is showed by their challenges, discussions and disputes, delicately sketched in these diary entries with an affectionate tone. As for example the long debated dilemma of love: whether it should be first of all divine to become human (Panikkar) or human to rise to the divine (Rossi).

"Friendship is the most precious thing in life.": were Raimon's recurring words. True friends share similar interests, participate to the same world, having access to one another's deep unspoken or even unconscious intentions. For this reason "Friendship is to be authentic, that is free and selfless", involving love as "without love there can be no understanding nor knowledge". (Panikkar)

In this sense they were Masters to each other, because a Master is humble and knows how to listen, but he is also

the one who takes the other to heart. Here's how this friendship shaped both lives, enriching them from that first meeting until Panikkar's last days of decline and disease.

Many aspects emerge from these "reflections" full of light, but what they mainly show is a the deep feeling attesting a relationship which was special because free and spontaneous, but also committed to a "continuous dialogue", a friendship that has not been given sparingly, but "played" generously and lived through, a real *communicatio in sacris*, a full participation in the banquet of life. "The value of life is life when lived." In it lies the true Wisdom, the Art of living according to freedom, as we can learn from this loving relationship and as we are reminded by the reflection of the wing of that humble lark which with its graceful flight announces the morning light.

*Quale allodetta ch'n aere si spazia
Prima cantando, e poi tace contenta
Dell'ultima dolcezza che la sazia.
(Dante Pd XX, 73)*

Francesco Comina

Il Cerchio di Panikkar

ed. Il Margine, 2011

Recensión: Victorino Pérez Prieto
Universidad de Santiago de Compostela

El filósofo y periodista Francesco Comina hace una aproximación a uno de los más complejos pensadores de nuestro tiempo, Raimon Panikkar: filósofo y teólogo, escritor, hombre de

ciencia y místico, de occidente como de oriente; amigo de la sencillez, pero enemigo del simplismo que deforma la realidad. Comina -en frase feliz que inspira el título de la obra- lo define: "Panikkar no era una línea, era un círculo", pero no un círculo vicioso, sino un círculo abierto; realizando constantemente su mandala a la búsqueda del "ritmo del ser". Panikkar sabía muy bien que lo que cuenta en la vida no es el *logos*, la racionalidad, sino la *relación* que se establece con todos y con todo: relacionalidad circular, pues los humanos somos *nudos de relaciones*.

La razón se ha sacralizado, hasta convertirse en verdadera locura para el dominio del mundo: violencia, pobreza, injusticia, conflictividad cultural y religiosa... Por eso, Panikkar habla de una "razón armada" y de que es necesario "desarmar la razón"; así titula Comina el primer capítulo del libro: "Il disarmo della ragione". Pero no se trata de desarmar la razón para caer en la irracionalidad, sino para abrirse al *otro*, pasando de la *dialéctica* a la *diológica* y sabiendo que *mi* verdad es y será siempre *relativa*. Sólo así, se llega a la paz. Ciencia, conocimiento y amor, íntimamente unidos. *Logos* y *mithos*, palabra y símbolo, unidos en una perspectiva *advaita*, a-dual; riquísimo concepto hinduista que Panikkar nos trajo a Occidente y le permitió elaborar su perspectiva *cosmoteándrica*. Solamente este capítulo valía para hacer del trabajo de Comina un buen ensayo; pero hay más.

En otros tres capítulos vuelve sobre los temas con los conceptos panikkarianos: "L'horizonte metapolítico" (pluralismo e interculturalidad, *relatividad radical*, despertar frente a desar-

rollo, fuerza y debilidad de la democracia, injusticia y armonía, *ecosofía* y paz), “Il tutto come un mandala” (la realidad *cosmoteándrica* y la *trinidad radical*, núcleo del pensamiento de Panikkar) y “Fra le religioni” (el diálogo “inevitable”, “arriesgado” y “purificante” de las religiones: del exclusivismo al *ecumenismo-ecuménico* y el diálogo *intrarreligioso*). El libro termina con un colofón que invito al lector a no dejar de leer: “Caro Raimon, parliamo del nulla”; una larga confesión con el amigo y el maestro, cargada de frases e historias que los que hemos trabado amistad con Panikkar hemos escuchado en más de una ocasión, pues siempre las contaba como si fuera la primera vez.

Francesco Comina ha comprendido bien a Panikkar, y ha sabido ponerlo en lenguaje popular. Pero el libro no es un conjunto de anécdotas - como ha escrito alguien-sino un trabajo serio sobre la persona y el pensamiento de Panikkar. Para situarlo bien, es importante decir que el interés por Raimon Panikkar no es nuevo en Comina; además del trato y la amistad que tuvo desde años con el maestro, había hecho sobre él su Tese di Laurea en Filosofía en la Università di Verona: *Antropologia e Religione in Raimundo Panikkar* (1992); lo que garantiza un trabajo serio a la vez que cordial. Por eso, dice el autor que el libro “nació de un deber”, pero que es un “placer”: escribir sobre alguien con una existencia y un pensamiento fascinante. Los que nos acercamos a la vida y pensamiento de Panikkar, no pudimos dejar de sentir esta fascinación.

Antes de acabar, es importante apuntar que el libro de Francesco Co-

mina no es el único sobre Panikkar salido recientemente, como se ha podido ir viendo en la web de CIRPIT. Solamente entre 2010 y 2011 han aparecido al menos: la monografía en español de José Luis Meza, *La antropología de R. Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana* y el libro de A. Savari Raj, *Ecosophical Justice. Ecology, Justice and R. Panikkar*; en italiano R. Luise, *Raimon Panikkar, profeta del dopodomani*, P. Calabro, *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*, G. Vacchelli, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, R. Cappellini, *Sulle tracce del sogno dell'uomo. A colloquio con R. Panikkar tra Tradizioni e Pensiero Contemporaneo*, la reedición de A. Rossi, *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar* (de los primeros libros sobre Panikkar) y otro libro mío, *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione del sapere e della vita*.

La superioridad del número de libros aparecidos en italiano, manifiesta el interés de la sociedad italiana por Panikkar, al que ya le había concedido en el año 2001 el *Premio Nonino* como “Maestro per il nostro tempo”. Por eso, no es de extrañar que Serge Latouche, el prologuista, reconozca que en Italia Raimon Panikkar “ha tenido mayor fortuna” que en Francia. Pero incluso, parece haber tenido mayor fortuna que en su país de origen, Cataluña-España.