

CIRPIT REVIEW

MONOGRAPHS

n.1 – 2014

Melita Rosenholz

*Di casa in entrambi i Mari
Raimon Panikkar tra Oriente ed Occidente*



CIRPIT REVIEW

Intercultural Centre dedicated to Raimon Panikkar

<http://www.cirpit.raimonpanikkar.it>

Autorizzazione Tribunale di Milano n. 105 – 03 aprile 2013

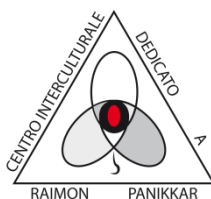
© 2014 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono e fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it



CIRPIT REVIEW

Comitato Direttivo / Board of Directors

M. Roberta Cappellini (Cirpit President)
Giuseppe Cognetti (Cirpit Vice-President – Siena Univ.)
Anna Natalini (Cirpit General Secretary)

Comitato Scientifico / Academic Board

Giuseppe Cognetti (Univ. Siena)
Young-Chan Ro (George Mason Univ. Washington, D.C.)
Fred Dallmayr (Notre Dame University, Indiana)
Errol D’Lima (Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pune)
Marcello Ghilardi (Univ. Padova)
Mohamed Haddad (Université La Manouba Tunis)
Jacob Parappally (Tejas Vidya Peetha Institute, Bangalore)
Victorino Pérez Prieto (Univ. de Santiago de Compostela)
Joseph Prabhu (California State University)
Giorgio Taffon (Univ. Roma Tre)
Luciano Mazzoni Benoni (Dir. *Uni-versum*)
Achille Rossi (*l'altrapagina*)
M. Roberta Cappellini (Presidente Cirpit)

Direttore Responsabile / Editorial Director

Aurelia Delfino

Segreteria di Redazione / Editorial Office

Patrizia Morganti
Gino Alberti



INDICE

- 7 Prefazione
- 11 Prologo e Ringraziamenti
- 13 Introduzione
- I PARTE – RAIMON PANIKKAR***
- 24 La vita
- 37 Il problema dell'identità
- II PARTE – L'INCONTRO DI ORIENTE E OCCIDENTE***
- 50 Il problema dell'isolamento culturale
- 62 Costruire un ponte di comprensione
- 72 Oriente e Occidente: due cosmovisioni a confronto
- 78 Oriente e Occidente: due dimensioni della realtà e dell'uomo
- 80 Maschile, femminile e passività creativa
- 91 Il linguaggio tra Oriente e Occidente
- 108 Scienza e Conoscenza
- 119 Altri brevi sguardi sull'Oriente e sull'Occidente
- III PARTE – COLLIGITE FRAGMENTA***
- 128 La frammentazione del sapere
- 141 Ri-legare il mondo: Rito, Culto e Cultura
- 147 Conclusioni
- 153 Postfazione - Dialogo con Achille Rossi

Prefazione

Ho incontrato Raimon Panikkar, purtroppo una sola volta, quando l'Università di Urbino gli conferì – per mia iniziativa, e penso di potermene vantare a buon diritto – la laurea ad honorem in Antropologia ed Epistemologia delle religioni. Era il novembre del 2005; Panikkar aveva appena compiuto 87 anni. Faticava un po' a camminare e aveva bisogno del bastone, ma questo non gli impedì una visita accurata del Palazzo Ducale e una lunga passeggiata per Urbino. Nei due giorni circa che trascorse con noi passammo molte ore insieme e parlammo a lungo. Era gentile e curioso, disponibile all'ascolto sebbene parlasse volentieri, estremamente rispettoso delle opinioni altrui anche quando in contrasto con le sue. La sua fragilità fisica sembrava nascondere un'anima d'acciaio. Senza fare nulla per imporsi era al centro dell'attenzione generale, e persone che non sapevano nulla di lui sentivano istintivamente la sua eccezionalità. Era ieratico senza nessuna forma di ostentazione, e se volessi sintetizzare in poche parole l'impressione che suscitava, non potrei evitare l'ossimoro: solennità umile.

Fu indimenticabile la sua *lectio magistralis*, in perfetto italiano, con solo un lieve accento castigliano, tanto erudita quanto appassionata, sulla missione dell'Università. Tenne a ricordare, con una ricchezza di dettagli che ben dimostrava la sua eccezionale cultura, che quest'istituzione non è esclusivamente occidentale e anzi non nasce propriamente in Occidente, ma ha importanti e antichissimi precedenti nel buddhismo indiano e, secoli dopo, nel mondo islamico. Anche in quest'occasione trovò dunque conferma quella che era la sua vocazione profonda, tanto spirituale quanto intellettuale: l'essere un ponte vivente tra due mondi, appartenendo ugualmente a entrambi.

Non fu purtroppo possibile farlo tornare a Urbino, come pure aveva volentieri accettato di fare. L'età e la salute lo tennero sempre più legato al suo eremo catalano di Tavertet, e cinque anni dopo ebbi la notizia della sua morte. Fu come se fosse morto un amico, sebbene tra noi ci fosse stato un unico incontro, e forse due lettere.

Si comprende bene, dunque, che posso solo essere contento quando uno studente mi chiede qualche consiglio di lettura su Panikkar, o addirittura mi propone di scrivere una tesi su di lui. È successo due volte finora, mai per mia iniziativa. Studiare Panikkar è impegnativo, c'è tanto da leggere, di suo e su di lui, e soprattutto occorre una cultura religiosa che non è ragionevole aspettarsi da uno studente, specie in un paese come il nostro in cui, di fatto, la religione non si studia e non c'è quasi niente in mezzo tra il catechismo burocraticamente insegnato e appreso e il laicismo dell'ignoranza e del pregiudizio.

Melita Rosenholz si è assunta dunque da sé il compito non lieve di dedicare la propria tesi di laurea a un tema di studio così importante,

complesso reso difficile dalla sua stessa unicità. Di fatto, il pensiero di Panikkar rappresenta l'unico incontro propriamente teologico che sia mai intervenuto tra orizzonte cristiano e orizzonte induista-buddhista. Ce ne sono stati diversi – non molti tuttavia – sotto il profilo dell'esperienza spirituale o pastorale, e certamente ci sono stati studiosi cristiani del mondo indiano e studiosi indiani imbevuti di cultura occidentale e competenti sul cristianesimo, ma se si cerca un pensiero teologico compatto e unitario che abbia entrambe le radici e da entrambe attinga ugualmente, il solo nome che possa venire in mente è quello di Panikkar. La sua opera è un unicum e probabilmente lo resterà, frutto di una personalità eccezionale e di un'esperienza biografica insolita e sotto questo profilo assolutamente privilegiata.

Il fatto che Panikkar sia sempre rimasto – per quanto faticosamente – un sacerdote cattolico e che alla fine il radicamento occidentale abbia avuto una prevalenza forse non solo quantitativa nel suo arco di vita, non comporta che la dimensione cristiana abbia nel suo pensiero una centralità teologica che, quasi imperialisticamente, si estende a periferie orientali. Anzi, proprio il cuore di tale dimensione cristiana è profondissimamente trasformato dalle radici indiane, così da far emergere un cristianesimo tanto vedico quanto biblico, fondato non sul monoteismo ma su una rilettura della dottrina trinitaria che consentirebbe, forzando forse la lettera ma non lo spirito degli scritti di Panikkar, di definire la sua teologia tanto politeistica quanto ateistica, e cioè, in una sola parola, la parola più propria di Panikkar, cosmoteandrica. Profondamente cristiana, peraltro, proprio nel rifiutare la differenza ontologica tanto tra uomo e cosmo quanto tra uomo e Dio.

Appunto per questo quella di Panikkar è per eccellenza la teologia del dialogo religioso. Non nel senso che lo auspichi o lo legittimi, ma nel senso che lo è essa stessa, che non ha altro contenuto che non sia il reciproco confluire di universi religiosi, senza alcun miscuglio sincretistico o orientalismo di maniera: tutti autentici, tutti profondamente vissuti, ciascuno esteso fino a comprendere l'altro, restando tuttavia se stesso.

Non è facile che una tesi diventi un libro. Specialmente dopo che una pessima riforma ha ridisegnato l'università nell'ottica di un efficientismo truffaldino che cancella qualsiasi possibilità di approfondire e di darsi il tempo per farlo. Melita è una delle pochissime eccezioni in cui mi sono imbattuto negli ultimi anni. La sua tesi, fin dall'inizio molto migliore e molto più impegnativa di quanto il sistema richieda – e dunque, dal punto di vista del sistema, altamente inefficiente, anzi un vero spreco – è in pratica già nata come libro. Sia per la compiutezza e l'equilibrio formale, la chiarezza e pulizia dello stile che non ha richiesto quasi nessuna correzione da parte mia, sia per la maturità intellettuale e la capacità di ricostruire con partecipazione e infinito rispetto un pensiero difficile, ricco, molteplice, in cui le sfumature sono essenziali e che non tollera semplificazioni banalizzanti.

Il lettore competente non mancherà di riconoscere in questo libro di Melita Rosenholz uno dei migliori studi italiani su Panikkar.

Luigi Alfieri

Università di Urbino Carlo Bo

Prologo e Ringraziamenti

Una quindicina di anni fa giravo per i corridoi di un Istituto d'Arte vestita con abiti colorati. In quel periodo mi battevo per la difesa di una scuola pubblica, laica e aperta a tutti. Passavo le notti a scrivere volantini e le mie giornate a organizzare assemblee e a gridare slogan con il megafono in mano. Fin dalle scuole elementari non ho mai frequentato le lezioni di religione. Mio padre era un ebreo-polacco ateo interessato allo yoga e alle filosofie orientali e mia madre, con un passato da credente cattolica nel bigotto veneto di cinquant'anni fa, si è 'convertita' al teatro di strada. È diventata un Clown.

Ricordo che un giorno, durante un'occupazione contro i finanziamenti alle scuole private, mi è arrivata voce di un incontro che stavano organizzando con un certo 'prete di Città di Castello'. La mia reazione è stata immediata: "Un prete?! E perché mai bisognerebbe invitare un cattolico alla nostra assemblea?" Insomma, ero infuriata. Testarda, ma sempre curiosa e interessata alle cose nuove, mi sono comunque presentata all'incontro, pronta a criticare ogni parola dell'ospite indesiderato'.

Con mia grande sorpresa rimasi in silenzio. Le parole di Achille Rossi furono per me una rivelazione. Un piccolo uomo dagli occhi luminosi parlava del suo viaggio in India, dell'importanza della meditazione e del silenzio, del suo incontro con Raimon Panikkar, Uomo del Dialogo e filosofo del cosmoteandrisimo. Per un istante lasciai cadere ogni pregiudizio. La religiosità di Achille, lontana da ogni ideologia, era talmente ampia da riuscire ad abbracciare ogni 'fede', compresa la mia. Una porta si apriva. Un confine veniva finalmente varcato. Sperimentai quella che Panikkar chiama una 'conversione', non al cristianesimo (non era intenzione di Achille Rossi fare alcun proselitismo), ma ad una visione più grande, che nulla vuole escludere. Il 'prete' era diventato un Uomo e il fatto che credesse in un Dio che per me era (ed è ancora) sconosciuto, ha reso quell'Incontro ancora più speciale.

Da quel giorno ho seguito Achille Rossi più volte. Rimanendo sempre una 'diversamente-credente' l'ho raggiunto nella piccola parrocchia di Città di Castello dove celebra la messa, dove la preghiera è silenziosa, dove il praticante, seduto a terra, può tornare per un istante a Se'. Ho partecipato inoltre, quando mi è stato possibile, agli interessanti convegni che, ogni anno, Achille organizza nello splendido Teatro degli Illuminati, proprio dove ho incontrato Panikkar.

Achille Rossi è stato così il mio ponte, il mio traghettatore. Grazie a lui, e a Raimon Panikkar, il mio interesse per il dialogo interculturale e interreligioso ha preso corpo, è diventato materia del mio studio, si è concretizzato nella mia scelta universitaria e nel mio percorso lavorativo.

Così, ancora oggi, a tanti anni di distanza, ho scelto di scrivere queste pagine su Raimon Panikkar, o meglio, *con* Raimon Panikkar, in compagnia del suo pensiero.

Compongo dunque questa tesi con sentimento di gratitudine, verso Achille Rossi che mi ha aperto una porta, verso Panikkar che ha allargato i miei orizzonti e verso il professore Luigi Alfieri, che mi ha permesso di dedicare un inverno alle mie letture preferite.

Ringrazio inoltre Alberto Barelli, Ornella Costa, Ivano Lanci, Rodolfo Savini, mio padre Alberto e mia madre Luisa, per avermi sempre stimolata (e sostenuta) nella ricerca continua di nuove visioni e nuove realtà.

Introduzione

*Fra cielo e terra, librandosi nell'aria
dall'alto egli mira la forma di ogni cosa.*

*Si è fatto, l'asceta silenzioso,
amico e collaboratore di tutti gli Dei.*

*Cavalcando il vento, compagno del suo soffio,
dagli Dei sospinto.*

*È di casa in entrambi i Mari,
a Oriente e a Occidente - il silenzioso asceta.*

*L'orma segue di tutti gli spiriti,
delle ninfe e degli animali della foresta.*

*Il pensiero loro conosce e, traboccante d'estasi,
ne diviene dolce amico, l'asceta dai lunghi capelli¹*

È probabilmente un asceta 'vestito di vento' come gli asceti jaina ad essere descritto in questo vivido inno del *Rg-veda*. Egli ha acquisito i poteri dell'ordine più elevato, anche se il suo modo di vita non costituisce uno degli *āśrama*, degli stadi riconosciuti. La sua funzione è quella di collaborare direttamente con gli Dei dei quali è alleato [...] Egli vive dovunque, la sua casa è sia a Occidente che a Oriente, è l'uomo universale. Ma il prezzo che deve pagare per questo stato è forse quello di cessare di essere un uomo normale².

Come un asceta dai lunghi capelli, un *muni*, un mistico, un viandante, un *homo viator*, un ribelle, con la sua fede e la sua grande abilità intellettuale, Raimon Panikkar è riuscito a penetrare nel cuore di due mondi lontani, abitandoli entrambi, facendoli propri. Ha conosciuto l'Oriente e l'Occidente, li ha vissuti e abbandonati, per poi ritrovarli ancora. Non si è accontentato di studiare altre religioni e modi di vivere ma ha voluto sprofondare in essi, farli propri, viverli fino in fondo.

¹ Rg veda, X, 136 in Raimon Panikkar, *I Veda Manramañjarī*, Vol.I, BUR, Milano, 2008, pp.587, 588.

² R.Panikkar, *I Veda Manramañjarī*, Vol.I, BUR, Milano, 2008, pp.587-588.

Raimon era convinto che la conoscenza superficiale di un'altra cultura (che conduce agli atteggiamenti statici di accettazione o tolleranza), sia insufficiente³.

Se si può pregare per gli hindu, perché non andare con loro nel tempio o in chiesa e partecipare insieme al culto? In effetti, come si può incontrare l'Altro se in verità lo tengo fuori da quello che tocca il mio essere più profondo, da quello in cui io tento di raggiungere il mistero stesso della realtà? Se non si può pregare insieme, allora parlare di dialogo e di scambio, beh, è semplicemente un abuso⁴.

Il filosofo hindu-cristiano, rimanendo fedele alla veste talare per tutta la vita, non si è chiuso pertanto entro i confini di un'unica credenza - quella cristiana - ma si è aperto alle diverse manifestazioni del Divino: ha pregato in tante lingue, si è scoperto buddhista e hindu, rimanendo sempre cristiano. L'appartenenza o meno a una determinata religione è sempre stata per Raimon uno pseudo-problema: "L'esperienza religiosa non va certo confusa con l'appartenenza religiosa. L'esperienza religiosa basta a se stessa", ricorda Panikkar alla filosofa Gwendoline Jarczyk⁵.

La religione, nel senso profondo del termine, non può essere vissuta come se fosse un'ideologia, un qualcosa a cui aggrapparsi o dietro cui nascondersi. L'uomo religioso, il mistico, ripete Panikkar, è sempre libero e, per questo, non ha bisogno di difendere e difendersi da nulla...è colui che conosce le tante lingue dello Spirito - che soffia dove, come e quando vuole.

La libertà dell'*homo religiosus*⁶ si esprime quindi nella sua capacità di farsi altro. Scrive così Panikkar:

³ Raimon Panikkar considera l'accettazione e la tolleranza atteggiamenti non sufficienti alla comprensione dell'Altro. Chi è tollerante, ci ricorda spesso il filosofo, rispetta gli altri ma, allo stesso tempo, mantiene i confini, le distanze, non è pronto ad affrontare il rischio di una *conversione*, di un cambiamento personale. L'accettazione e la tolleranza sono dunque per Panikkar atteggiamenti statici che, rifiutando la mutua fecondazione, non ci permettono quella trasformazione che scaturisce dall'Incontro.

⁴ R.Panikkar, *Tra Dio e il Cosmo. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2006, p.123.

⁵ R.Panikkar, *Tra Dio e il Cosmo*, Op.cit., p.143.

⁶ Per Raimon Panikkar l'*homo religiosus* è colui che si pone in relazione con ciò che lo circonda. Essendo tutta la realtà relazionale, costituita dalla relazione tra *Cosmos*, *Theos* e *Anthropos*, ogni uomo è religioso, anche se non crede in un Dio particolare o in un ente supremo che governa il mondo. Essere religiosi significa dunque riconoscere la *relazione*, porsi le domande definitive, vivere il secolare nella sua sacralità. Come sostiene lo storico

Se accade che io abbia radici profonde in due paesi potrei possedere due lingue e vibrare con due tipi di sensibilità [...] Perché non dovrei avere allora, non dico soltanto una doppia nazionalità – cosa che riguarda il campo giuridico – ma una fedeltà multipla che mi faccia sentire allo stesso tempo una cosa e l'altra? [...] Può dunque esistere una profonda esperienza di appartenenza a contesti culturali diversi. Perché dovrebbe essere radicalmente impossibile in ambito religioso? Mi spingerei ancora più avanti, fino a sostenere che se nel crogiolo del tuo cuore non fai almeno in maniera incoativa un'esperienza interreligiosa, rischi di divenire, in una maniera o nell'altra, un fanatico. Perché? Per la buona ragione che, se non condivido in niente la tua esperienza singolare, se addirittura sembra testimoniare di una differenza con te che si situerebbe nel registro del contraddittorio e dell'esclusione, non mi resterà, nel momento in cui ci troveremo a parlare insieme, che tentare di convertirti – posto che non faccia la scelta di combatterti, o più semplicemente di ignorarti. Questa apertura radicale all'elemento centrale di una esperienza religiosa è il segno della sua autenticità. È vero che passare da qui ad una doppia fedeltà che impegni a un livello paragonabile non è cosa comune. Resta il fatto che una vera esperienza di questo tipo, vissuta dal di dentro, è infinitamente preziosa⁷.

Panikkar viaggiava ma non era un turista. Non fotografava paesaggi e templi ma diventava il luogo che visitava, si confondeva tra le sue genti, pregava con gli altri, si lasciava trasformare. Amava l'Occidente, dove è nato, e l'Oriente, che ha riscoperto, ma, come ogni uomo libero, non apparteneva né all'uno né all'altro. La sua era la libertà propria del mistico: superando i confini spaziali e temporali, si è sempre sentito libero di appartenere al Tutto senza dover aderire a niente. Panikkar ha superato così ogni distinzione. La sua 'natura complessa' si rispecchia nelle parole del mistico Jalal al-Din Rumi:

Me stesso più non riconosco. Non sono né Cristiano, né Ebreo, né Mussulmano. Non sono d'Oriente né d'Occidente, né del mare, né della terra; non provengo né dalla natura, né dai cieli. Non sono di terra, né d'acqua, né d'aria, né di fuoco; non sono né dell'empireo, né della polvere, né dell'esistenza, né dell'essere; non sono né d'India, né di Cina, né di Bulgaria, né di Saqsin, non sono né del Regno d'Iraq, né del Paese del Khurāsān. Non sono né di questo mondo, né di quell'altro, né del Paradiso, né dell'Inferno, non sono né di Adamo, né di Eva, né dell'Eden, né del Rhizwan. Il mio posto

delle religioni Mircea Eliade, anche Panikkar crede che il Sacro - o Divino - a seconda di come lo si voglia chiamare, è un elemento costitutivo dell'uomo, della coscienza. Vivere è quindi un atto religioso che non ha nulla a che vedere con l'appartenenza o meno a una determinata credenza, ideologia o religione istituzionalizzata.

⁷ R.Panikkar, *Tra Dio e il Cosmo*, Op.cit. pp.142-143.

è d'essere senza posto, la mia traccia, d'essere senza traccia; non ci sono più né il corpo, né l'anima...poiché io appartengo al soffio del Beneamato⁸.

Così Panikkar esortava l'uomo a riconoscersi in questo Tutto, nel 'Beneamato', nel 'Divino' - o nella nostra comune umanità - per evitare la caduta in quel pensiero duale che tutto divide e che tutto allontana.

Ben vengano dunque le differenze, i colori dell'arcobaleno e le sfumature⁹, ma mai dimenticare le analogie¹⁰, ciò che ci accomuna, la nostra comune natura. Nel *Sutra della Piattaforma*, o *Sutra del Gradino* - uno dei principali testi delle scuole *Chàn zen* - troviamo scritto: "Sebbene chi viene dal sud sia diverso da chi viene dal nord, non vi è né nord né sud nella natura del Buddha. Sebbene il mio corpo di barbaro e il tuo corpo non siano il medesimo, che differenza c'è nella nostra natura di Buddha?"¹¹. Queste parole rispecchiano bene quello che abbiamo appena accennato.

Panikkar, come l'asceta dai lunghi capelli, è un mediatore, un traghettatore che vive tra Cielo e Terra, un costruttore di ponti. Egli era ben consapevole che, solo attraverso la distruzione di barriere e la rottura di vecchie ideologie è possibile far sorgere il nuovo. Così, come l'asceta non si taglia i capelli ma si impegna a 'tagliare' i propri pensieri e il nodo del

⁸ Vedi J.D.Rumi, *L'essenza del Reale. Fihî mâ fih*, Libreria Editrice Psiche, Torino, 1995.

⁹ A questo proposito Raimon Panikkar scrive: "Le differenti tradizioni religiose dell'umanità sono come il numero quasi infinito di colori che appaiono una volta che la luce divina, o semplicemente la luce bianca della realtà, cade sul prisma dell'esperienza umana: si diffrange in innumerevoli tradizioni, dottrine e religioni. Il verde non è il giallo, l'induismo non è il buddhismo, e tuttavia ai confini non si può sapere, eccetto che stabilendolo artificialmente, dove il giallo finisca e il verde cominci [...] Se due colori si mescolano, essi possono dare origine ad un altro colore. Lo stesso avviene nelle tradizioni religiose". (Vedi R.Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, Assisi, 2001, p.46).

¹⁰ Durante il Convegno *Il Problema dell'Altro, dallo scontro al dialogo tra le culture* che si è tenuto il 9-10 settembre 2006 presso il Teatro degli Illuminati di Città di Castello (PG), promosso dalla Cooperativa Editoriale l'Altrapagina, Massimo Cacciari, dopo l'intervento di Raimon Panikkar sull'identità come processo dinamico e relazionale, ha introdotto il concetto di *pensiero analogico*, basato non sulle differenze che ci distinguono ma sulle *analogie* che ci accomunano. Secondo il filosofo veneziano, recuperare questo tipo di atteggiamento, che pone attenzione a ciò che lega e accomuna gli esseri umani e, nello stesso tempo, riconosce la preziosità delle differenze, è oggi urgente e necessario per non cadere in una sorta di multiculturalismo sterile che annulla le differenze e le diversità.

¹¹ H.Neng - *Sutra della Piattaforma*, in Y.Raguin, *il Tao della Mistica, le vie di contemplazione tra Oriente ed Occidente*, Fazi Editore, collana Campo dei Fiori, Roma, 2013.

tempo e dello spazio, Raimon Panikkar si è impegnato, in tutto il corso della sua vita, ad abbattere quei confini illusori che ci separano dall'Altro, dalla Terra e dal Divino; ha seguito l'orma di tutti gli spiriti, delle ninfe e degli animali della foresta - riuscendo a dare vita ad una nuova visione della Realtà, a-duale, relazionale, dove corpo e spirito, scienza e religione, pensiero razionale e simbolico, Occidente e Oriente, possano convivere in armonia senza escludersi a vicenda.

Panikkar era un ribelle, non voleva essere classificato, identificato; amava de-costruire ogni definizione; ogni tanto permetteva a chi studiava il suo pensiero di farsi 'etichettare' ma era consapevole che si trattava solo di una maschera; giocava con la vita, con la sua identità, si 'travestiva' e, s-mascherandosi, rimaneva fedele a se stesso.

Era un mistico, ma non ha mai voluto definirsi un maestro (così come non si è mai sentito un discepolo). Panikkar ha sempre voluto piuttosto essere considerato 'un buon amico'¹².

Le sue originali liturgie hanno sempre affascinato uomini di diverse tradizioni religiose. Ancora oggi, nella piccola parrocchia vicino a Città di Castello, Achille Rossi, prete, scrittore ed educatore, ispirato dal suo caro amico Panikkar, incontra i fedeli seduto a terra. Le sue messe, in cui vengono letti i versi delle *Upaniṣad* accanto ai passi del Vangelo, prevedono momenti dedicati al silenzio, alla meditazione e alla preghiera.

Insieme a un'intensa attività pastorale Raimon, e così anche Achille Rossi, non ha mai comunque dimenticato l'impegno politico. Guardando le cose dall'alto, aspirando sempre a collaborare con il Divino, Panikkar non ha infatti mai voluto astrarsi dal mondo e allontanarsi dall'uomo. La sua religiosità era profondamente umana, non mirava solo a raggiungere il cielo, il nirvana o la salvezza del singolo individuo; la sua era una *spiritualità*

¹² A questo proposito è indicativo il rapporto tra Raimon Panikkar e Milena Carrara Pavan, studiosa e sua collaboratrice. Milena, oltre a curare tutti gli scritti di Raimon, ha vissuto in stretto contatto con lui per gran parte della sua vita. Nel testo *Pellegrinaggio e ritorno alla Sorgente*, possiamo leggere la storia del loro incontro e della loro grande amicizia. Il libro, un racconto del pellegrinaggio che i due hanno fatto insieme sul monte Kailāsa, è il racconto non solo di un cammino ma del loro rapporto "maestro-discepolo". "Sei la mia discepolo prediletta", dirà Raimon a Milena durante il pellegrinaggio, suscitando lo stupore di entrambi. In fondo un Maestro per Panikkar non è colui che rappresenta un modello di vita, è semmai il "buon amico", come anticamente era chiamato in India, un amico premuroso e sincero, un 'canale dello Spirito'. (Vedi R.Panikkar e M.C.Pavan, *Pellegrinaggio e ritorno alla Sorgente*, Jaca Book, Milano, 2011).

*secolare*¹³ che, oltre alla Contemplazione, prevedeva anche l’Azione, l’impegno nella *polis* e la pratica del dialogo interculturale e *intrareligioso*.

Per il filosofo, senza un atteggiamento aperto a nuove *cosmovisioni* e culture, la nostra civiltà è destinata a soffocare. Per questo, il teologo del dialogo, non ha mai smesso, nelle scuole, nelle parrocchie, tra accademici e scienziati, tra atei e ‘uomini di fede’, di denunciare i pericoli che sta vivendo la nostra società globale con la sua assurda pretesa di universalità.

Raimon Panikkar invita così gli uomini a una trasformazione radicale:

Il problema dell’altro richiede una trasformazione eroica di cui siamo tutti corresponsabili. Il momento storico delle riforme, che consiste nel tentativo di riformare il nostro sistema eliminando i tanti aspetti che non vanno, è finito. Non è la morale che salverà il mondo. Gli impazienti pensano che con la deformazione, ossia con la violenza (rivoluzione), la distruzione, si potrà creare poi una cosa nuova. La riforma non funziona, la deformazione è controproducente e inaccettabile. C’è bisogno di una trasformazione che equivale a un radicale cambiamento del modo di pensare e di vivere. Per questo gli intellettuali hanno una responsabilità enorme. Non possiamo lavarci le mani e dire che non è compito nostro. Questa trasformazione eroica richiede di capovolgere tutti i nostri sistemi di valori¹⁴.

Panikkar si rivolge così agli intellettuali affinché questi possano recuperare un sapere trans-culturale e inter-culturale uscendo dai loro monologhi dannosi e infecondi. Non esiste, sostiene ancora, una filosofia ‘autentica’ che non sia interculturale e che non si assuma il compito - superando l’individualismo imperante dei nostri giorni - di recuperare, attraverso il dialogo con l’Altro, una memoria storica che ci permetta di non dimenticare la schiavitù, le crociate e il colonialismo.

La filosofia, come ogni scienza che si occupa dell’Uomo, deve dunque fare un passo avanti, aprirsi con fiducia a nuove narrazioni, nuove storie e nuovi miti.

I grandi pensatori del nostro tempo hanno pertanto il dovere di gettare ponti tra una cultura e un’altra promuovendo il dialogo tra religioni, classi e culture apparentemente tanto lontane.

¹³ Raimon Panikkar sostiene che la separazione di *sacro* e *secolare* è fasulla.

¹⁴ Vedi gli Atti del Convegno *Il Problema dell’Altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture*, Edizioni L’Altrapagina, Città di Castello (Pg), p.20.

In questo testo incontreremo più di una volta figure impegnate ad assolvere questo importante compito. Il Dalai Lama, ad esempio, grande esponente della cultura del dialogo, è sicuramente tra queste¹⁵.

Sua Santità Tenzin Gyatso, guida spirituale e politica del popolo tibetano, sta cercando in questi anni di diffondere il principio della nonviolenza e dell'armonia interreligiosa. Attraverso i suoi insegnamenti e le sue azioni quotidiane, il Dalai Lama vuole dimostrare che la cultura orientale e occidentale, la scienza moderna e il buddhismo, la dimensione materiale e spirituale, possono (e devono) incontrarsi.

Le visioni della scienza hanno arricchito molti aspetti della mia visione del mondo buddhista. La teoria di Einstein della relatività, con i suoi lucidi esperimenti mentali, ha dato prova empirica del mio 'attaccamento' alla teoria di Nagarjuna sulla relatività del tempo. Il quadro straordinariamente dettagliato del comportamento delle particelle subatomiche a livelli così infinitesimali, difficili perfino da immaginare, mi ha ricordato gli insegnamenti del Buddha sulla natura transeunte di tutte le cose. La scoperta del genoma che tutti possediamo mi ha confermato nel punto di vista del buddhismo sull'uguaglianza di tutti gli uomini¹⁶.

Scienza e tecnologia, le grandi arti dell'Occidente, sono quindi entrambe importanti. Il pensiero scientifico però - continua Sua Santità - per non diventare pericoloso, ha bisogno di essere relativizzato e, contemporaneamente, deve essere sostenuto da una mente in salute. Per questo il calcolo deve essere accompagnato dalla meditazione e la mente e il cuore devono lavorare all'unisono. Così scrive ancora il Dalai Lama:

Il pericolo è che gli esseri umani possano essere ridotti a nient'altro che a macchine biologiche, il prodotto di una mera eventualità nella casuale combinazione di geni, con l'unico scopo di soddisfare l'imperativo biologico della riproduzione. All'opposto, però, la spiritualità deve essere arricchita dalla consapevolezza delle ricerche scientifiche. Se ignorassimo i progressi della scienza, la nostra pratica spirituale ne soffrirebbe notevolmente e

¹⁵ Raimon Panikkar scrive: "Il Dalai Lama è un mio amico intimo, l'ho conosciuto nel 1959 in un piccolissimo paese accanto a Benares, come piccolo monaco buddhista. Quando venne qui, dieci anni fa, tutti volevano conoscerlo perché emana una grande luce, e alla fine l'ho presentato io, che non sono nessuno" (Vedi intervista a R.Panikkar pubblicata nel n.70 della rivista *Adista*, 9 ottobre 2004). La collaborazione tra Raimon Panikkar e Sua Santità il Dalai Lama non si è conclusa qui. Per molti anni hanno lavorato insieme per diffondere i temi importanti del dialogo interreligioso e interculturale.

¹⁶ Dalai Lama, *L'abbraccio del mondo. Quando scienza e spiritualità si incontrano*, Edizioni Sperling & Kupfer, Milano, 2005, pp.207-208.

potremmo perfino diventare preda del fondamentalismo. Ecco una delle ragioni per cui incoraggio i miei fratelli buddhisti a studiare la scienza¹⁷.

La guida del popolo tibetano invita dunque l'uomo a riappropriarsi della propria dimensione spirituale, della propria umiltà e compassione e, allo stesso tempo, esorta il mondo intero ad abbracciare un'etica condivisa che, andando al di là delle singole appartenenze religiose – oggi forse abbastanza irrilevanti – integri due attitudini, quella orientale del silenzio e dell'introspezione e quella occidentale della parola e dell'azione.

Un'altra figura-ponte che troveremo in questo lavoro è Vandana Shiva, attivista e ambientalista indiana che tutt'oggi si batte - in India e in Occidente - per la salvezza della terra, la nostra Grande Madre. Vandana sostiene che il rispetto e la cura del pianeta in cui viviamo è possibile solo grazie al recupero di un'attitudine orientale, femminile, che oggi, con la vittoria del sistema occidentale di stampo patriarcale, si sta perdendo¹⁸.

Non meno importanti sono le figure di Jiddu Krishnamurti, filosofo apolide di origine indiana e di Thich Nhat Hanh, monaco buddhista vietnamita, che sono state fonte d'ispirazione per la stesura di queste pagine.

Krishnamurti, abbracciando come Panikkar l'*advaita vedanta*, invita l'uomo occidentale a liberarsi da tutti quei condizionamenti che lo tengono imprigionato a dogmi e ideologie sterili e pericolose. Anche questo filosofo, abbandonando ogni setta, rifiutando ogni autorità ideologica e spirituale e rifuggendo da ogni guru, ha vissuto *di casa in entrambi i Mari*, tra l'India, sua terra natia, e gli Stati Uniti.

Sulla stessa linea di pensiero, vivendo tra Vietnam, America e Francia – dove ha fondato *Plum Village*, una comunità di monaci e laici - anche Thich Nhat Hanh ha scelto di attingere all'Oriente e all'Occidente. Lontano da ogni forma di proselitismo, questo grande monaco vietnamita è convinto che la ricerca interiore e l'impegno civile e sociale (lui stesso si è sempre impegnato in prima persona nella lotta per la difesa dei Diritti Umani), siano entrambi di fondamentale importanza per l'uomo di oggi. Non si tratta di convertirsi a una particolare religione o una nuova scuola di pensiero; per Thich Nhat Hanh, come per gli altri uomini-ponte appena

¹⁷ *Ibid.*, pp.10-11.

¹⁸ Vedi V.Shiva, *Terra Madre. Come sopravvivere allo sviluppo*, Editore UTET Università, Torino, 2004.

citati, la cosa più urgente da fare è uscire da una logica dualista che oppone il *Noi* al *Voi*, l'Oriente all'Occidente.

Oggi è necessaria – e questi grandi uomini ce lo ricordano costantemente – una nuova consapevolezza. L'umanità ha bisogno di una nuova coscienza, di una rivoluzione interiore, una *metanoia* che parta dall'individuo senza fermarsi a esso.

Dobbiamo pertanto, ognuno a proprio modo, abbandonare quelle certezze dietro le quali ci siamo celati per troppi anni: primo fra tutti il *mito della civiltà tecnologica*.

Per rendere possibile questa trasformazione dobbiamo avvalerci di mediatori - non solo di traduttori, linguisti e interpreti - di uomini che abbiano praticato il Dialogo, che si siano lasciati 'influenzare' – e non condizionare – da forme di pensiero differenti.

Questo piccolo mondo, ferito, globale e sempre più frammentato, ha bisogno di una nuova integrazione. Il nostro pianeta-puzzle va forse ricomposto. Non è necessario sovrapporre le 'tessere' (rischieremmo di cadere in sincretismi inutili e fuori luogo) né possiamo incollarle tra di loro forzatamente (la 'colla' ci impedirebbe di avere una visione armonica del disegno) ma dobbiamo avvicinarle tra loro, farle combaciare rispettando la forma di ciascuna e accettando che una 'tessera' possa fondersi, senza confondersi, con l'altra¹⁹.

È arrivato il momento di cominciare a trasformare il confine, ciò che divide, in frontiera, quella terra di nessuno posta tra due luoghi dove avviene l'incontro, quello spazio che, mentre separa, unisce²⁰.

Raimon Panikkar, definito dall'economista iraniano Majid Rahnema un *Uomo di Potenza*²¹, insieme ad altri grandi pensatori del nostro tempo, può forse aiutarci in questo arduo compito. Per questo abbiamo deciso di dedicargli le pagine che seguono.

¹⁹ Vedi Z.Bauman, *Intervista sull'identità*, Editori Laterza, Roma, 2003.

²⁰ Vedi U.Fabiotti, *L'Identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, NIS, la Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995.

²¹ Majid Rahnema durante il convegno promosso da L'*Altrapagina Per una convivialità delle differenze, in ascolto di altre culture* che si è tenuto nel 2009 a Città di Castello (Pg) definisce Panikkar un *Uomo di potenza*, colui che, trasformando se stesso, esercitando una forza intima che non ha bisogno di potere, possedendo poche cose ma vivendo bene, è in grado di cambiare la realtà. Per Rahnema solo gli *uomini di potenza* saranno in grado di creare la cultura necessaria per arrivare a modificare il nostro stile di vita.

In questo testo, un breve viaggio nella dimensione orientale e occidentale dell'uomo, cercheremo così di presentare la via, suggerita da Panikkar, per un incontro fecondo tra Oriente e Occidente e le strategie necessarie per evitare che il nostro mondo vada in frantumi.

Nella prima parte, dopo una breve presentazione della vita del filosofo hindu-spagnolo, ci soffermeremo sul problema della sua identità multiforme.

Nella seconda parte entreremo invece direttamente nel cuore del nostro argomento: l'incontro tra Oriente e Occidente. Qui verrà affrontato il problema dell'isolamento culturale, superabile solo attraverso la costruzione di un nuovo ponte di comprensione tra due territori geografici e culturali così vicini e così distanti. Vedremo poi che l'Oriente e l'Occidente in realtà altro non sono che il simbolo di due dimensioni della realtà e dell'uomo: il femminile e il maschile, il silenzio e la parola, il mito e il logos, il pensiero razionale e simbolico. Il dialogo interculturale e *intrareligioso* diventa così un percorso interiore, la ricerca di un'armonia sulla terra e all'interno di noi stessi.

Presenteremo in seguito - soprattutto nel capitolo riguardante il rapporto tra scienza e conoscenza - la critica panikkariana alla società tecnocratica, tema affrontato dal filosofo in quasi tutti i suoi testi.

L'ultima parte del lavoro sarà infine dedicata ai problemi contemporanei della frammentazione del sapere e della frammentazione dell'uomo, risolvibili solo grazie alla paziente opera di ri-legatura del mondo e della realtà.

I PARTE

RAIMON PANIKKAR

La vita

*Non mi sono ancora troppo interessato alla mia autobiografia e nemmeno a capirmi.
Non ho sentito ancora la necessità di indagare sulle mie radici.
Quindi sta agli altri mostrarle: io devo solo aspettare²².*

Maciej Bielawski, teologo e scrittore polacco, ha colto l'invito di Raimon. Nel suo testo *Panikkar, un uomo e il suo pensiero*²³, ci ha offerto un'immagine del Panikkar-Uomo ancor oggi poco conosciuta.

Bielawski è riuscito a decifrare molti aspetti oscuri della vita del filosofo hindu-spagnolo: gli anni dell'Opus Dei, il rapporto con i genitori, le paure e le difficoltà che hanno caratterizzato la sua esistenza, offrendoci l'immagine di un uomo che ha vissuto le gioie e i drammi di chi ha sempre dovuto (e voluto) convivere con un'identità plurale.

Non si può negare, infatti, che di Panikkar ce ne siano molti: c'è il Panikkar prete, filosofo, teologo, scrittore, sacerdote cosmico, il Panikkar indiano, spagnolo, hindu, cristiano e buddhista. Ognuno di noi ha colto nella sua figura aspetti diversi; c'è chi lo considera un grande intellettuale e chi è invece maggiormente affascinato dal suo 'lato mistico', dalle sue originali liturgie, dalla sua fede priva di un unico oggetto. Possiamo immaginarci Panikkar mentre celebra la messa a Roma, vederlo discutere nei salotti degli intellettuali o frequentare i membri dell'Opus Dei; possiamo poi pensarlo seduto nella posizione del loto nella sua piccola casetta a Varanasi, proprio sopra un piccolo tempio dedicato a Shiva. Lo vediamo leggere il Vangelo, i Veda, emozionarsi durante la celebrazione della Santa Pasqua in Catalogna o durante una *puja* sulle rive di *Madre Ganga*. C'è poi il Panikkar che ride e il Panikkar che si commuove, quello che scrive e quello che parla, che medita, che tace, che si indigna e alza la voce. Lo vediamo prima in giacca e cravatta, ai tempi della sua giovinezza, quando lavorava nell'industria del padre, poi in abito talare e infine con il suo *gamsha* indiano di lana verde, o bianco.

²² R.Panikkar, *Ecosofia: La nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella Editrice, Assisi, 1993, p.11.

²³ M.Bielawski, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Fazi Editore, Collana Campo dei Fiori, Roma, 2013.

Raffinato intellettuale e grande mistico, Raimon Panikkar incarna quindi quell'Incontro *intrareligioso* e interculturale che lo ha tanto interessato. In lui hanno convissuto tradizioni spirituali differenti, il *dialogo dialogale* si è fatto prassi, l'incontro tra Occidente ed Oriente è avvenuto. È per questo che le sue parole, frutto di esperienza vissuta, possono aiutarci a comprendere che l'incontro con chi ci sta accanto è possibile solo attraverso il riconoscimento della nostra identità flessibile, plurale e sfaccettata, quell'identità a cui teniamo tanto ma che, per non morire ripiegandosi su se stessa, necessita di un continuo rinnovamento, confronto, messa in discussione e perché no, usando le parole di Panikkar, di una continua 'conversione'.

Per poter comprendere meglio il pensiero, le teorie e la visione del mondo di Panikkar, cominceremo il nostro piccolo viaggio addentrandoci brevemente nella sua vita, consapevoli del fatto che forse non potremo mai venire a conoscenza della veridicità o meno di tutti gli eventi che l'hanno caratterizzata. Lo stesso Bielawski specifica, nell'introduzione del suo testo, che la vita di Raimon non poteva che farsi mito e leggenda. Quello che qui comunque ci interessa non è svelare il mistero-Panikkar attraverso un'analisi dettagliata degli aspetti più intimi della sua esistenza, ma rivelarlo, lasciarlo essere mistero. Non vogliamo dunque trovare a tutti i costi una risposta ma mantenere viva la seguente domanda: è possibile convivere con un'identità tanto complessa, appartenere allo stesso tempo a due mondi, abbracciare filosofie apparentemente contraddittorie, sentirsi contemporaneamente (e totalmente) orientali e occidentali, hindu e cristiani, senza tradire se stessi e le proprie origini?

Raimon Panikkar è nato nella notte tra il 2 e il 3 novembre del 1918 a Sarrià, in Galizia. Sua madre, Carmen Magdalena Alemany, era una raffinata intellettuale catalana, appassionata di filosofia e di musica. Era cattolica ma, come ripete più volte lo stesso Panikkar, aveva una mentalità molto aperta, pensava e agiva di testa sua: "Mia madre mi ha dato la tolleranza, l'apertura, la mancanza totale di fanatismo religioso e l'interesse per la filosofia"²⁴, racconta Raimon.

A vent'anni Carmen Magdalena incontrò Ramunì Panikker, il suo futuro sposo, un hindu di famiglia nobile e tradizionale del Kerala, fuggito a

²⁴ Cfr.Dvd *La mia vita*, realizzato con il contributo della Fundació Vivarium Raimon Panikkar, Travertet, allegato al testo *Pellegrinaggio e ritorno alla Sorgente*, Editoriale Jaca Book, Milano, 2011.

Barcellona - dopo aver soggiornato a Leeds e in Germania per studiare ingegneria chimica - a causa del suo coinvolgimento nell'organizzazione 'The Indian Guild For Science and Tecnology'²⁵. "Era un cittadino britannico e un aristocratico indiano, un giovane alla conquista del mondo con le sterline in una tasca e il sigaro nell'altra"²⁶, scrive Bielawski.

Il matrimonio tra Ramunì Panikker e Carmen Magdalena Alemany fu un atto rivoluzionario, un amore non facile. Un uomo scuro di pelle, straniero, non cristiano e con pochi soldi, sposava una giovane cattolica di buona famiglia nella Spagna di ottant'anni fa. Il matrimonio, uno shock per la famiglia della madre, fu celebrato secondo il rito cattolico anche se il padre di Raimon, nonostante abbia dovuto sottoporsi al battesimo, non divenne mai un cattolico convinto e continuò per il resto della sua vita a dichiararsi hindu. Ramunì e Magdalena ebbero quattro figli: Raimon (all'epoca Raimundo), Mercedes, Josè Maria e Salvador. Bielawski scrive: "Il primogenito Raimundo con il tempo si dimostrò un perfetto connubio dei genitori, unendo in sé il lato filosofico e speculativo della madre con la vivacità e l'affettività traboccante del padre"²⁷.

Panikkar racconta che già nella sua infanzia, durante i suoi studi presso il collegio delle Teresiane a Barcellona, era molto affascinato dalla dimensione spirituale dell'esistenza. Ricorda la sua prima comunione come un evento reale, straordinario, una scoperta personale che andava oltre gli insegnamenti impartiti dai catechisti. Da allora, racconta ancora, nella consapevolezza che il pane della comunione era 'più che pane', una realtà che superava i sensi, il 'virus cristiano' non l'ha più abbandonato²⁸.

Quando scoppiò la guerra civile spagnola, nel 1936, tutta la famiglia Panikkar fu costretta a fuggire, prima a Marsiglia, poi a Parigi e infine in Germania, a Siegburg, vicino a Bonn, da amici del padre. In Germania Raimon imparò il tedesco e, oltre a studiare chimica (per accontentare il padre che lavorava in un'industria di colle), cominciò ad appassionarsi alla filosofia.

Fu poco prima di finire l'università (dopo circa tre anni dal suo arrivo) che Raimon Panikkar, euforico per la fine della guerra civile, decise di

²⁵ Organizzazione clandestina che aveva come obiettivi lo sviluppo della scienza e della tecnologia e il raggiungimento dell'indipendenza dell'India.

²⁶ M.Bielawski, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Op.cit., p.31.

²⁷ *Ibid.* p.36.

²⁸ Cfr.Dvd *La mia vita*, doc.cit.

tornare in Spagna attraversando la Francia in bicicletta. Il ritorno a Barcellona fu per lui traumatico.

La Spagna, dopo la guerra civile, era totalmente cambiata, devastata e ferita. Molti dei suoi amici e compagni di scuola erano morti. Così scrive Panikkar:

Questo mi ha avvicinato di più a una spiritualità più profonda, mi sono buttato nella religione come io la capisco, ho studiato i testi e la tradizione in profondità conoscendo un nuovo cristianesimo, quello dei padri della chiesa, che ha poco a che vedere con quello che viene insegnato al catechismo²⁹.

Nei tre anni successivi Raimon lavorò nell'industria del padre e cominciò a frequentare un gruppo di amici che, finita la guerra civile, si trovavano uniti in un ideale comune: volevano ricercare un cristianesimo impegnato nelle questioni sociali che non ripetesse gli errori fatti in precedenza, più 'autentico'. Questo piccolo gruppo, all'inizio senza organizzazione e fondatore, prenderà in seguito il nome di Opus Dei. Raimon ne farà parte per ben venticinque anni. Bielawski, che nel suo testo dedica un capitolo intero al tema 'Panikkar e l'Opus Dei' (scottante per molti panikkaristi e per Raimon stesso), scrive: "Il giovane studente ha trovato nell'Opus Dei un aggancio, un ideale, un punto da cui poter ripartire, una missione. Gli si delinea un cammino e lui si lascia andare, come un innamorato. Nella sua storia è già successo altre volte, e altre ancora succederà"³⁰.

In questi anni Raimon, oltre a proseguire i suoi studi di chimica, filosofia e teologia, continuando a lavorare nell'industria del padre, frequentò dunque con assiduità i raduni dei membri dell'Opus Dei, guidati dal monsignor Josemaría Escrivà de Balaguer.

In questi miei anni nell'Opus Dei era come se vivessi in un'estasi permanente al di là dell'esistenza puramente temporale. Questo mi permise di sopportare la rigidità inflittemi nell'Organizzazione. La spiegazione esterna agli occhi di altri fu invece attribuita al fatto che fossi un filosofo che vive nelle nuvole e non vede la realtà. Di fatto vivevo ad un altro livello – che a quel tempo era chiamato dimensione soprannaturale³¹.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ M.Bielawski, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Op.cit., p.50.

³¹ R.Panikkar e M.C.Pavan *Pellegrinaggio e ritorno alla Sorgente*, Editoriale Jaca Book, Milano, 2011, p.125.

È proprio in questo periodo che Panikkar decise di diventare sacerdote, un mediatore tra Cielo e Terra.

Nonostante la sua iniziale rinuncia al sacerdozio per far parte del movimento laico dell'Opus Dei, il 29 settembre 1946, a Madrid, all'età di ventotto anni, Raimon fu ordinato sacerdote. Questo fu sicuramente uno degli eventi più significativi della sua vita, una scelta a cui rimase fedele fino alla sua morte. Da questo momento in poi Panikkar fu definito (e lui stesso si definì così) sacerdote di Melchisedech³². Il giovane prete rivoluzionario, già a quei tempi, viveva infatti nella piena consapevolezza che non sarebbe mai stato né un sacerdote al servizio del vaticano né dei soli cristiani. Melchisedech, citato spesso da Panikkar per esprimere la sua fede e la sua vocazione fuori dagli schemi, non era infatti né cristiano, né battezzato, né circonciso, non credeva nemmeno in Javè ma solo nell'Altissimo, non era sacerdote degli ebrei ma del Verbo. Panikkar era quindi, come scrive Bielawski, un *sacerdote cosmico* che, attraverso la stretta porta del sacerdozio cattolico, era entrato nella vasta comunità ontologica del sacerdozio secondo l'ordine di Melchisedech³³.

Raimon si sentiva ora un mediatore - e non un intermediario - fra la divinità e il cosmo, consapevolezza che crescerà ulteriormente dopo l'incontro con i sacerdoti, i monaci e gli asceti dell'induismo intenti a svolgere i loro riti.

È importante ricordare che la scelta di diventare sacerdote non fu facile. Sua madre, infatti, nonostante fosse cattolica, temeva che questa azzardata decisione avrebbe inciso sulla libertà del figlio mentre suo padre sperava di poter affidare a Panikkar la direzione dell'industria di colle. Questa nuova posizione complicò inoltre i suoi futuri soggiorni in India: mentre in Occidente, specialmente all'interno dell'Opus Dei, era considerato 'troppo hindu', in India era accusato di essere 'troppo cristiano', un colonialista, un missionario. Insomma, Raimon Panikkar, ovunque si trovasse, era considerato una persona scomoda, difficile da classificare e comprendere.

Anche le sue liturgie erano 'speciali' e lasciarono spesso perplessi i seguaci del movimento cristiano a cui apparteneva. Panikkar leggeva la Bibbia e i Veda, pronunciava le parole di mistici cristiani e hindu, celebrava gli

³² Cfr. Dvd *La mia vita*, Doc.cit.

³³ M. Bielawski, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Op.cit., p.99.

elementi, l'acqua, il fuoco, la terra e l'aria, il *prana*, il soffio vitale, lo spirito che tutto avvolge. Bielawski racconta:

Una volta ad Assisi, su una terrazza, finita la celebrazione, sparse in aria i resti del pane consacrato ritenendo che in quella città i piccioni non fossero inferiori agli angeli e che dovessero essere sfamati con il pane consacrato. Le sue messe alle sorgenti del Gange, sull'Arnuchala, sul Kailah, nella piccola cappella di Varanasi, nella chiesa parrocchiale di Santa Barbara o nella basilica di Monserrat, o le sue lunghe celebrazioni che si svolgevano nella casa di Travertet, erano memorabili perché Panikkar era un officiante e tutta la sua vita era percepita come una celebrazione del sacrificio divino, umano e cosmico³⁴.

Nel rito Raimon voleva rompere perciò il monopolio di certe religioni, inclusa quella cristiana. La *praśada* diventava il Corpo di Cristo, momenti dedicati alla meditazione *vipassana* o al *pranayama* erano accompagnati dalla lettura del Padre Nostro e le abluzioni mattutine nei *gath* indiani assumevano il valore di un battesimo quotidiano.

La sua nuova posizione che, come abbiamo detto, non era ben vista da tutti, gli offrì comunque la possibilità di decollare e di vivere da protagonista in tutti gli ambienti ecclesiastici e accademici della Spagna di quei tempi.

Per alcuni anni Panikkar visse così tra Barcellona, Salamanca e Madrid, dove fu cappellano, docente universitario e filosofo già interessato alla comparazione delle culture.

Nell'autunno del 1953 lasciò invece la Spagna e partì per Roma. Non si sa esattamente se questa sia stata una scelta del giovane sacerdote o se invece sia stato Escrivà de Balaguer ad allontanarlo; l'unica certezza è che nella capitale italiana Panikkar ebbe la fortuna di incontrare grandi intellettuali, tra cui Enrico Castelli - con cui ebbe un rapporto d'amicizia per anni - e poté portare avanti i suoi studi di teologia alla Pontificia Università Lateranense.

Dopo un anno passato a Roma arrivò l'occasione per Raimon del suo primo viaggio in India. Anche qui il motivo della sua partenza non ci è del tutto chiaro. Forse Panikkar aveva il desiderio di ricongiungersi al padre - morto in quello stesso anno - andando alla ricerca delle sue origini o forse la

³⁴ *Ibid.* p.60.

causa di questa repentina partenza è da attribuire al rapporto, sempre più teso, tra Raimon ed Escrivà. Nella sua intervista rilasciata a Milena Carrara Pavan, Panikkar racconta che il fondatore dell'Opus Dei aveva deciso di inviarlo in India per far sì che l'Organizzazione potesse diffondersi anche in Oriente, idea che, dice Raimon sorridendo, si è rivelata un fiasco³⁵. Infatti, una volta in India, Panikkar ha deciso (ovviamente) di dedicarsi a tutt'altro.

Non andai in India come professore, ma come alunno...come colui che cerca, come qualcuno che si siede senza difficoltà ai piedi di un maestro, che apprende la lingua degli indigeni e che vuole essere uno di loro. Ciò non era una tattica, né lo avevo progettato. Era il mio *karma*. Accadde semplicemente così. Volevo appropriarmi della mia identità come hindu, perciò l'unica cosa che dovevo fare era lasciarla emergere in me³⁶.

Bielawski parla del primo soggiorno in India di Panikkar come di un periodo d'indagine e di esplorazione, strano, pieno di sorprese.

Raimon visse tre anni tra Karnataka, Madras, Kerala e Varanasi. Nonostante sia rimasto sempre legato alla Chiesa e al mondo occidentale, poté approfondire lì quei temi che da molto tempo lo interessavano, primo fra tutti il dialogo hindu-cristiano.

Gli incontri che fece in questa terra furono decisivi alla formazione del suo pensiero interculturale e aperto, che nulla vuole escludere ma che desidera abbracciare tutto senza cadere in sintesi riduttive.

Ho incontrato grandi personalità senza cadere mai nel culto della personalità [...] Ho incontrato gente come Anandamayi, donna che irradiava pace, simpatia e amore”, racconta Panikkar³⁷. Incontrò poi Shivananda, Ramana Maharshi, Aurobindo, Krishnamurti, il Dalai Lama appena fuggito dal Tibet, il ‘Grande Trio di *Shantivanam*’: Jules Monchanin (Swami Parama Arubi Ananda), Henry Le Saux (Swami Abhisiktananda) e Bede Griffiths (Swami Dayananda), le tre personalità che, insieme a Panikkar, “hanno rappresentato l'incontro tra induismo e cristianesimo, tra Oriente e Occidente, tra ricerca esistenziale e intellettuale³⁸.

³⁵ Cfr. Dvd *La mia vita*, Doc.cit.

³⁶ P.Lapide – R.Panikkar, *Meinen wir denselben Gott? Ein Streit-gespräch*, Kösel, München 1994, Pag.117-120 in V.P.Prieto, *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, Mimesi Edizioni, Milano-Udine, 2011, p.45.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ M.Bielawski, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Op.cit. pp.91-92.

L'incontro più importante, rileva Panikkar, fu però con il popolo, con i poveri, la gente della strada.

In India ho incontrato la devozione, la fede autentica - non la superstizione. Ho incontrato *Ananda*, la Gioia, la dimensione cosmica della religione, una spiritualità legata alla Vita [...] In India mi sono sentito aperto, sincero, non ho mai dovuto far finta di niente, questo per me è stato molto liberante. Qui ho potuto riscoprire quella religiosità primordiale che accomuna tutte le religioni³⁹.

Dopo il suo primo soggiorno in India Raimon Panikkar gravitò particolarmente intorno a Roma dove, per alcuni anni, dal 1958 al 1963, oltre a terminare i suoi studi in chimica e teologia - e mentre svolgeva le sue attività di cappellano negli ambienti accademici, collaborando con la Società Sacerdotale della Santa Croce dell'Opus Dei - frequentò gli interessanti salotti filosofici insieme al suo 'maestro' Enrico Castelli. "Qui Raimon introduceva un pizzico di esotismo e un diverso punto di vista parlando di *Karman* e di *Brahman* e portando esempi della millenaria tradizione filosofica indiana", scrive Bielawski riferendosi ai famosi incontri romani⁴⁰.

Il legame di Panikkar con l'Organizzazione diventò poi, col tempo, sempre meno forte: le idee aperte di Raimon, il suo scialle indiano e le sue bizzarre amicizie non furono ben viste nell'Opus Dei e, dopo un breve 'esilio' a Milano la 'via dell'India' divenne per il filosofo ribelle l'unica soluzione possibile.

Fu così che, nel 1964, Raimon ripartì per l'Oriente e interruppe i contatti con i suoi superiori.

Dopo una breve sosta a Bombay e a Delhi, arrivò a Varanasi, la città sacra, dove aveva già alcuni contatti con le Sorelle di Gesù, conosciute a Roma, e con qualche altro sacerdote occidentale. Non fu facile per il prete cristiano, anche se sempre più hindu, integrarsi nel mondo accademico dell'India. Panikkar, infatti, nonostante il suo volto e le sue vesti indiane, rimaneva pur sempre un cattolico e, in un'India che voleva intraprendere la via della de-occidentalizzazione opponendosi sempre più al cristianesimo, la sua presenza fu spesso considerata scomoda e pericolosa.

Significative sono le parole che Raimon ha scritto a Pietro Prini, suo amico filosofo romano, all'inizio della sua permanenza a Varanasi.

³⁹ Cfr. Dvd *La mia vita*, doc.cit.

⁴⁰ M. Bielawski, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Op.cit., p.119.

In questo paese niente è facile. Nonostante il fatto che io sia indiano, e ciò rende l'adattamento più facile, è sempre una nuova vita che comincia e con tutte le difficoltà di ogni inizio. Anche se sono stato qui per parecchio tempo, sono ormai cinque anni che ne ero assente e, in cinque anni, tante cose sono cambiate e praticamente tutto è da ricominciare da capo: amicizie, ambiente, lavoro universitario, contatto con i colleghi etc. Non è molto facile, le assicuro, soprattutto in questi tempi in cui sono ancora un nomade, senza fissa dimora, alla ricerca disperata di un 'pied-à-terre' ove posare i libri e tutte le cose in modo da poter lavorare sul serio⁴¹.

Fu proprio in questo periodo che, nonostante le difficoltà iniziali, Raimon Panikkar abbracciò sempre di più il modo di vivere indiano. Grazie anche all'amicizia con Henri Le Saux (Abhisiktananda), il dialogo cristiano-hindu diventò per Panikkar uno dei temi centrali del suo pensiero, un interesse che lo accompagnerà per il resto della sua vita⁴². Nel 1964, durante un loro pellegrinaggio spirituale sulle sorgenti del Gange, raccontato da Abhisiktananda nel piccolo testo *Una messa alle sorgenti del Gange*⁴³, Panikkar disse di se stesso:

Sono hindu e ne sono fiero. Mio padre era hindu e, col sangue, mi ha trasmesso tutta l'eredità dei santi e dei profeti di Baharat. Il battesimo non mi ha fatto rinnegare la mia discendenza hindu più di quanto abbia fatto rinnegare a Paolo, a Pietro e a Giovanni l'origine ebraica⁴⁴.

Leggendo queste parole possiamo comprendere come, piano piano, l'identità plurale di Panikkar abbia preso corpo. È qui che il filosofo dei due Mari abbraccerà l'*advaita*, l'a-dualismo, riscoprendo la profondità del pensiero indiano senza cessare per questo di essere cristiano. La sua scelta non lo ha portato ad escludere nulla ma, al contrario, si è fatta comprensione: "Non mi considero mezzo spagnolo e mezzo indiano, mezzo cattolico e mezzo hindu, ma totalmente occidentale e totalmente orientale". E ancora: "Mi sono trovato non *tra*, ma *nel mezzo* dell'Oriente e

⁴¹ Id., Lettera a Pietro Prini, del 30 luglio 1964, documento nell'archivio Castelli a Roma in M.Bielawski, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Op.cit.

⁴² Sul rapporto tra Panikkar e Le Saux vedi "Dialogo con Achille Rossi" in allegato, p.155.

⁴³ Cfr.H.Saux, *Una messa alle sorgenti del Gange*, in H.Saux, O.Baumer-Despeigne, R.Panikkar, *Alle sorgenti del Gange. Pellegrinaggio spirituale*, a cura di Milena Carrara Pavan ed Esposito d'Agostini, Milano, CENS, 1994.

⁴⁴ *Ibid.* p. 52.

dell'Occidente, nelle loro rispettive versioni hindu/buddhiste e cristiano/secolari, che sono diventate parte del mio universo personale”⁴⁵.

In India il filosofo dei due Mondi ha cominciato perciò a incarnare quella fusione, senza con-fusione, tra dimensioni solo apparentemente contraddittorie del reale, tra mondi lontani, tra pensieri a prima vista inconciliabili. In Oriente Panikkar ha avuto la possibilità di sperimentare una crescita spirituale *integrale* che non ha bisogno di definizioni, etichette e classificazioni, ma di una continua ri-flessione, messa in discussione, apertura e ri-scoperta.

Fu in questi anni che Raimon Panikkar, vivendo come un eremita nella sua piccola casa piena di libri e manoscritti affacciata sulle rive del Gange, contornato dai suoni, rumori e profumi dell'India, tradusse e commentò i *Veda*⁴⁶.

Per la stesura di questa grandiosa opera il filosofo si avvalse dell'aiuto di alcuni esperti, studiosi di sanscrito, linguisti e filologi⁴⁷.

La lettura di questa versione dei Veda, scelti e commentati da Panikkar - il cui titolo originale è *The Vedic Experience, Mantramanjari. An Anthology of the Vedas for Modern Man an Contemporary Celebration*⁴⁸ - è fondamentale per chi vuole conoscere il suo pensiero. Qui è infatti concentrata la profonda esperienza indiana dell'autore e traspare, allo stesso tempo, il suo sguardo occidentale, cristiano. Viene così offerto all'uomo moderno un *bouquet di fiori* (la parola *manjari*, di uso decisamente profano, indica un 'mazzo di fiori').

Questo maestoso lavoro, scrive Panikkar, è stato “un tentativo di trasmettere il nucleo della rivelazione vedica alle generazioni successive in

⁴⁵ R.Panikkar e M.C.Pavan, *Pellegrinaggio e ritorno alla Sorgente*, Op.cit., p.51.

⁴⁶ Vedi R.Panikkar, *I Veda Mantramanjari*, Op.cit.

⁴⁷ La scelta dei testi dell'antologia e l'intera struttura del libro fu affidata all'infermiera francese Nelly Gheriglio (conosciuta dopo la sua lunga permanenza in India con il nome di Nelly Shanta) che, nel 1969, attratta dalla spiritualità indiana e dalla medicina ayurvedica, lasciò la confraternita delle Piccole Sorelle di Gesù per dedicarsi al dialogo interreligioso. Bettina Baumer e Maria Bidoli si occuparono della comparazione del testo originale con quello inglese tradotto da Mary Rogers, fondatrice insieme a suo marito Murray Rogers della comunità di Jyotiniketan nell'Uttar Pradesh. Tanti altri si occuparono della correzione e rilettura del testo; fu un vero e proprio lavoro di squadra che durò quasi dieci anni.

⁴⁸ Trad. “L'esperienza vedica – *Mantramanjari* – Un'antologia dei Veda per l'uomo moderno e per la liturgia contemporanea”.

modo attuale, rendendolo valido anche per il presente”⁴⁹. Così gli antichissimi versi indiani si sono tramutati in un mantra per l’uomo moderno che oggi ha bisogno di coltivare una conoscenza interculturale. È importante poi ricordare che il *cosmoteandrisimo* panikkariano è nato proprio durante la stesura di questo lavoro. Nei Veda, racconta Panikkar a Milena, è infatti presente quella dimensione cosmica della religione che abbiamo perso in Occidente. Nei Veda Cosmo, Dio e Uomo si incontrano⁵⁰.

Nel 1967, grazie al crescente interesse occidentale per lo studio delle religioni comparate, fu offerta a Raimon Panikkar la possibilità di insegnare prima presso l’Università di Harvard e poi a Santa Barbara. Qui il teologo-filosofo, già impegnato attivamente nel dialogo interculturale e interreligioso, tenne i corsi di ‘storia della religione’ e ‘religione e ateismo: buddhismo e cristianesimo’.

Per Raimon Panikkar gli anni passati in America furono particolarmente intensi e ricchi di nuovi incontri anche se il suo legame con l’India, dove tornava spesso, rimase comunque sempre molto forte.

Fu infatti proprio in questo periodo, vissuto a cavallo di due mondi culturalmente così lontani, che maturò in Raimon quel concetto di *secolarità sacra* che lo accompagnerà per il resto della sua vita. Bielawski scrive a proposito:

Per Panikkar non esiste una separazione dualista, radicale e assoluta tra il profano e il sacro, ma una penetrazione reciproca tra le due dimensioni, perciò tutta la realtà è sacra e secolare, e di conseguenza ogni aspetto della vita umana può possedere una dimensione liturgica, rituale, culturale e sacrificale senza essere totalmente assorbita dal sacro e perdere la sua autonomia⁵¹.

La secolarità era dunque sacra e il sacro era profano.

Panikkar viveva tra Oriente e Occidente, camminava lungo le rive del Gange, meditava nella sua terrazza sopra il piccolo tempio di *Shiva*, leggeva testi sacri, celebrava l’eucarestia e, allo stesso tempo, teneva conferenze e lezioni nelle città americane (dove negli anni settanta era tanto in voga il tema della secolarità), frequentava intellettuali e teologi occidentali e partecipava al fermento politico e culturale di quell’epoca. La

⁴⁹ Vedi R.Panikkar, *I Veda Mantramanjari*, Op.cit.

⁵⁰ Cfr.Dvd *La mia vita*, doc.cit.

⁵¹ M.Bielawski, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Op.cit., p.215.

sua stessa vita era dunque caratterizzata dall'incontro di molteplici dimensioni. L'Italia, con cui manteneva continui contatti, grazie soprattutto all'amicizia con Enrico Castelli e Achille Rossi, l'America, la Spagna e l'India facevano tutte parte del suo vissuto. Nessuna realtà veniva esclusa a favore di un'altra.

Ho fatto il pendolare fra una delle città più ricche dello stato più opulento della nazione più potente e, ai suoi antipodi (dodici ore di viaggio) una delle città più caotiche in uno degli stati più sottosviluppati in una delle regioni più povere del mondo: Santa Barbara, California, negli Stati Uniti, e Varanasi, Uttar Pradesh, in India. La mia vita interiore era letteralmente l'unico punto di sutura delle due sfere della mia vita⁵².

Panikkar era dunque sempre di più *di casa in entrambi i Mari*.

Nel 1987, dopo il suo lungo peregrinare, Raimon decise di fare ritorno nella sua terra natia. Abbandonò l'America e l'India per ritirarsi a Travertet, un piccolo villaggio in Catalogna dove, immerso nel silenzio delle montagne e contornato da tanti libri, poté dedicarsi allo studio, alla scrittura, alla meditazione e alla contemplazione. Questa fu essenzialmente una scelta del suo cuore che implicava l'abbandono del successo che ormai, da emerito professore dell'Università americana, da Artista del Dialogo, conferenziere e intellettuale riconosciuto, aveva raggiunto. Questo suo ritiro non fu di certo una *fuga mundi*: in questi anni Panikkar continuò infatti a confrontarsi con altri ricercatori, accolse nella sua casa studenti interessati al suo pensiero provenienti da ogni luogo e mantenne costantemente i contatti con i suoi grandi amici.

Anche se Raimon, nella sua piccola casa immersa nel verde, visse come un monaco, continuò comunque a partecipare attivamente alla vita culturale e religiosa catalana. Nel 1988 diede vita alla *Fondazione Vivarium*, un centro dove il Dialogo era presente, dove studiosi cristiani, laici e di altre confessioni religiose potevano confrontarsi, discutere di filosofia, teologia e dei grandi temi contemporanei, dove donne, uomini, atei, cristiani buddhisti e induisti potevano partecipare alle singolari liturgie che Panikkar celebrava con regolarità.

In questi anni Raimon partecipò inoltre, in veste di relatore, a numerosi Convegni di Studi promossi dalla Cooperativa Editoriale

⁵² R.Panikkar, *Saggezza stile di vita*, Edizioni Cultura della Pace, Firenze, 1993, p.92.

l'*Altrapagina*, curata dal suo caro amico e 'compagno di viaggio' italiano Achille Rossi.

Questi incontri, che hanno visto la partecipazione di molti studiosi, intellettuali, teologi e scienziati⁵³, sono stati per molti una rara occasione per riflettere sui grandi temi della contemporaneità: Pace ed Etica, Politica, Sviluppo, Globalizzazione e Dialogo Interculturale e Interreligioso⁵⁴.

Panikkar terminò i giorni della sua esistenza su questa terra il 26 agosto 2010, nella sua casa a Travertet. La goccia d'acqua, usando una sua metafora, è caduta nell'Oceano.

Il suo corpo è stato cremato e le sue ceneri sono state sepolte accanto alla chiesa di Travertet e disperse nel Gange.

Raimon è tornato a Casa, *in entrambi i Mari*.

⁵³ Tra questi ricordiamo la presenza, oltre a Raimon Panikkar, del filosofo Massimo Cacciari, del giornalista e deputato congolese Jean Leonard Touadi, dell'economista Serge Latouche, di Padre Alex Zanotelli, di scienziati, teologi, filosofi, sociologi e matematici come Giulio Giorello, Marcello Cini, Ivan Illich e molti altri.

⁵⁴ Per l'*Altrapagina* Raimon Panikkar ha collaborato ai convegni "Pace e disarmo culturale" (1987), "Reinventare la politica" (1995), "Come sopravvivere allo sviluppo" (2003), "Pensare la scienza" (2004) e "Il problema dell'Altro" (2006).

Il problema dell'identità

Il sale disciolto nello stagno d'acqua non ha cessato di essere sale perché ha perduto la sua forma, e forse anche il nome, come entità separata chiamata sale.

Esso diviene ancor più veramente se stesso, assumendo il suo compito di rendere salate le cose di quanto non sarebbe avvenuto se fosse rimasto un semplice grano di sale.

Il sale nell'oceano è - per così dire - più realmente sale di un singolo grano di sale⁵⁵.

Conoscere la ricca biografia di Panikkar è sicuramente il primo passo da compiere se si vuole penetrare e comprendere il suo pensiero. Attraverso la scoperta della sua vita, delle sue scelte, delle tante realtà da lui sperimentate, è possibile identificarlo, inserirlo in un sistema di coordinate che ci permetta di delineare il suo profilo flessibile, in continuo mutamento. Ma, come ripete spesso lo stesso Panikkar, l'identificazione di un individuo all'interno di particolari coordinate è forse sufficiente per raggiungere la sua identità? È sufficiente conoscere i fatti storici, gli avvenimenti, la religione o la cultura di appartenenza di una persona per penetrare nella sua intimità personale, nella sua autocoscienza, in ciò che egli veramente pensa di se stesso? Secondo Raimon no.

Per superare i confini dell'identificazione, le etichette, le interpretazioni personali, le aspettative e i pregiudizi verso chi ci sta di fronte, verso 'l'oggetto del nostro studio', è necessario ricorrere ad un altro approccio, più profondo. Se ci interessa l'identità di una persona "ci occorre una conoscenza impregnata di amore, altrimenti tocchiamo solo il *che cosa* e non il *chi* della persona"⁵⁶.

La biografia di Panikkar, appena accennata nel capitolo precedente, è quindi importante per cominciare a conoscere l'Uomo che abita dietro al filosofo, teologo, docente e mistico ed è sicuramente utile per comprendere le radici su cui si è potuto sviluppare un pensiero così profondo ma, forse, non è sufficiente. La sua visione del reale, il suo percorso, il suo mito e il suo mistero, non possono essere interamente svelati, tantomeno affidandoci ai soli dati che emergono nella sua biografia.

Com'è possibile quindi avvicinarsi a comprendere la sua identità apparentemente priva di confini, così flessibile, fluida, difficilmente riconoscibile e identificabile? Come non rischiare di cadere

⁵⁵ R.Panikkar, *I Veda Mantramajari*, vol.II, Op.cit., p.957.

⁵⁶ R.Panikkar, *La pienezza dell'Uomo. Una Cristofania*, Jaca Book, Milano, 2003, p.87.

nell'interpretazione personale, nel pregiudizio, quando si ha a che fare con un'identità "ibrida", in grado di stimolare fantasie, paure o aspirazioni?

Innanzitutto bisogna ricordarci che ogni identità, poiché è unica e incomparabile, difficilmente può essere 'cercata' e 'spiegata'. Ogni essere umano, ci dice Panikkar, è un universo a se' che non può essere totalmente svelato. Ogni volta che tentiamo di classificare un uomo, qualcosa ci sfugge, qualcosa non può essere afferrato.

L'identità non è solo bio-grafia ma è Vita, *Zoe*⁵⁷, esperienza che include ogni dimensione del reale, dunque anche l'Invisibile, ciò che non può essere sezionato, analizzato e studiato.

Consapevoli di questo cercheremo comunque, con grande umiltà, di addentrarci in questo labirinto dell'identità umana, in cui Raimon Panikkar si è 'perso' tante volte.

Oggi la parola 'identità' è sulla bocca di tutti; è un grido di battaglia, una lama a doppio taglio che può diventare arma d'attacco e di difesa. Zygmunt Bauman scrive:

L'identità è un concetto fortemente contrastato. Ogni volta che senti questa parola puoi star certo che c'è una battaglia in corso. Il campo di battaglia è l'habitat naturale per l'identità. L'identità nasce solo nel tumulto della battaglia, e cade addormentata e tace non appena il rumore della battaglia si estingue. È dunque inevitabile che abbia una natura a doppio taglio. La si può forse (come fanno comunemente i filosofi che perseguono un'eleganza logica) estromettere dal desiderio, ma non la si può estromettere dal pensiero, e men che mai estromettere dalla pratica umana. L'identità è una lotta al tempo stesso contro la dissoluzione e contro la frammentazione; intenzione di divorare e allo stesso tempo risoluto rifiuto di essere divorati⁵⁸.

Per evitare che l'identità diventi una spada da usare nei momenti di necessità, al vacillare di ogni nostra certezza, uno strumento usato per dividere, frantumare, separare il *Noi* dal *Voi*, 'l'io sono questo' dal 'tu sei quello', dobbiamo dunque ripensare questo concetto, non darlo mai per scontato. Panikkar ci suggerisce così alcune 'strategie' per evitare di cadere in questo errore, per non permettere che l'umano sia ridotto a oggetto, sminuito, modellato secondo logiche di potere degradanti e inumane.

⁵⁷ Raimon Panikkar chiarisce spesso nei suoi testi la differenza tra *Bios*, la vita individuale, e *Zoe*, la vita delle creature (definizione presa in prestito da Kerenyi), il Tempo dell'Essere (in termini orientali il respiro, *prana*, vitale della realtà).

⁵⁸ Z.Bauman, *Intervista sull'identità*, Editori Laterza, Roma, 2003, p.75.

L'Identità non deve diventare una gabbia, uno strumento che comprime la libertà umana.

L'Uomo è qualcosa di più di ciò che crediamo, può appartenere contemporaneamente a più mondi e più dimensioni. Permettergli di essere tutto questo è l'unico modo per rispettarne la sua complessa natura.

Qual è dunque il giusto modo per rapportarsi agli altri e per conoscere nuove identità senza cadere in atteggiamenti razzisti, xenofobi ed escludenti?

Coltivare la grande *Arte dell'Ascolto*, sospendendo il nostro giudizio, è, per Raimon Panikkar, il primo passo da compiere se vogliamo comprendere chi ci sta accanto. Se non siamo disposti a metterci in secondo piano e a lasciarci sorprendere dai racconti e dalle narrazioni dell'Altro, se siamo convinti di avere già in mano la risposta, non potremo mai percepire ciò che l'Altro è. Classificare e definire un essere umano, senza tener conto dell'auto-interpretazione che l'uomo ha di se', è fuorviante e pericoloso⁵⁹.

Il nostro mondo è pieno di 'identità costruite a tavolino', plasmate da un osservatore esterno che può scegliere a proprio piacimento i caratteri da accentuare, le differenze da rimarcare le similitudini da sottolineare.

C'è dunque una gran differenza, e di questo dobbiamo sempre tenerne conto, tra quella che l'antropologia chiama *identità sostanziale* e l'*identità performativa*, un'identità prodotta da uno sguardo esterno, critico, dell'osservatore e un'identità prodotta dai soggetti interessati, sentita e non analizzata⁶⁰.

Se non siamo pronti ad accogliere ciò che lo 'straniero' - e il vicino - ha da dirci di se', dobbiamo accontentarci di vivere in un mondo abitato non da Uomini ma da fantasmi, frutto delle nostre proiezioni, desideri e paure.

⁵⁹ Durante la conferenza *Per un Dialogo delle Civiltà*, tenuta a Città di Castello il 22 settembre 1983, Raimon Panikkar, riguardo alla difficoltà di definire l'essere umano, criticando ogni scienza che pensa di essere oggettiva (compresa l'antropologia), ha affermato: "L'essere umano non è oggetto ma soggetto, quindi non può essere oggetto di ricerca per quelli che sono i fenomeni umani. L'auto-interpretazione del fenomeno umano appartiene alla stessa natura di quello che l'uomo è. Dire quello che l'uomo è, senza introdurre in questa definizione tutto quello che gli uomini pensano di essere, non è rispondere alla domanda. È soltanto affermare quello che io penso che l'uomo sia. Ma quello che io penso che l'uomo sia è molto rispettabile, ma non è quello che l'uomo è".

⁶⁰ Vedi Ugo Fabietti, *L'identità etnica*, Op.cit.

Per evitare di cadere nell'etnocentrismo - l'erede intellettuale dell'atteggiamento colonialista - bisogna dunque partire dall'Ascolto, da una prospettiva che sia sempre interculturale e che dia importanza alle diverse auto-comprensioni dei popoli della terra.

Altro grande errore, troppo spesso sottovalutato, è quello di considerare l'identità "un feticcio, un Dio a cui sacrificare la nostra ragione in nome dei fanatismi dell'autenticità", scrive l'antropologo Ugo Fabietti⁶¹.

L'Identità è così sfaccettata, flessibile, complessa e dinamica, non ha confini ben delineati. Il modo di esprimere ciò che siamo, può modificarsi in qualsiasi istante⁶².

Panikkar non si accontentava di essere quello che semplicemente era, ma tentò sempre di modellare la sua esistenza e la sua persona. Il cambiamento del nome ne è un simbolo [...] Correggendo il suo nome da Raimundo in Raimon, egli voleva purificare la sua immagine della tinta castigliana e farla apparire quanto più catalana. Mentre correggendo il suo cognome da Paniker in Panikkar, voleva purificarlo della deformazione

⁶¹ *Ibid.*

⁶²La tesi, che l'identità sia il frutto di un'invenzione e di una creazione dell'individuo, oggi riconosciuta e accettata dalla maggior parte degli studiosi delle scienze umane, non è invece, in altri ambienti, così scontata. Bauman, nella sua *Intervista sull'Identità*, sostiene che mai come oggi possiamo assistere alla 'flessibilizzazione' di questo concetto e, mai come ora, l'individuo ha potuto 'giocare' con la propria *identità-puzzle*. Nell'era dei social network possiamo fare continui esperimenti, scegliere tessere sempre nuove (di solito confezionate) per creare di volta in volta un nuovo puzzle (una nuova immagine) che ci rappresenti. Tutti questi processi però, paradossalmente, non ci conducono a relativizzare la nostra idea d'identità ma ad assolutizzarla, fossilizzarla, come se il processo di costruzione fosse già stabilito, naturale, immodificabile. Così, più la società è *fluida*, più abbiamo bisogno di lottare per mantenere rigide le nostre identità. Bauman scrive a proposito: "Vorrei far notare che l'identificazione è anche un potente fattore di stratificazione, uno di quelli che creano le maggiori divisioni e differenze. A un'estremità dell'emergente gerarchia globale stanno coloro che possono comporre e decomporre le loro identità più o meno a piacimento, attingendo all'immenso pozzo di offerte planetario. All'altra estremità stanno gli affollati, coloro che si vedono sbarrare l'accesso alle identità di loro scelta, che non hanno voce in capitolo per decidere le proprie preferenze e che si vedono infine affibbiare il fardello di identità imposte da altri, identità che trovano offensive ma che non sono autorizzati a togliersi di dosso: identità stereotipanti, umilianti, discriminatori, stigmatizzanti [...]". (Vedi Z.Bauman, *Intervista sull'identità*, Op.cit., p.42. e Z.Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2003).

colonialista, europea e portoghese, e renderlo più vicino all'originale malayalam⁶³.

Allo stesso tempo però Raimon ci ricorda - e lo vedremo meglio quando affronteremo il problema della distinzione tra *identità* e *identificazione* - che l'identità profonda, personale (paragonabile in parte a quella che il ricercatore-filosofo George Ivanovič Gurdjieff chiama - per distinguerla dalla *personalità - essenza*)⁶⁴ non è solo il risultato di una scelta, ma affonda le sue radici nel passato, negli archetipi. Utilizzando il linguaggio della tradizione indiana Panikkar scrive a proposito:

L'identità personale non è il risultato di una scelta, ma il frutto maturo di tutta una vita. Per quanto cerchiamo di spogliarci del passato e di rinnegare le nostre antiche credenze, il *karma* dei cammini percorsi a volte millenari, continua ad aderire al nostro essere⁶⁵.

C'è dunque un'identità scelta e costruita - l'identificazione - e un'identità frutto dell'esperienza passata, spesso difficile da vedere e comprendere, influenzata dall'ambiente in cui siamo nati e cresciuti (o che, per chi ci crede, che affonda le sue radici in tempi anteriori, nelle esistenze passate).

Ciò che abbiamo vissuto influenza dunque ciò che ora siamo, ma bisogna fare attenzione: credere in una 'identità naturale' senza attribuire il giusto grado di 'libertà e movimento' alle nostre molteplici identità, può diventare pericoloso.

In quest'epoca, caratterizzata dalla continua crescita di un pensiero escludente e xenofobo, il pericolo di tornare a classificare l'umano secondo rigide (e fasulle) categorie di appartenenza razziale, religiosa, familiare e sociale è reale. Ugo Fabietti scrive: "Il nuovo razzismo fa delle culture umane degli universi assolutamente distinti e incomunicanti; è un razzismo 'culturale', de-biologizzato. Ad esso importa frammentare l'universo umano per giustificare il rifiuto e l'esclusione"⁶⁶.

⁶³ M.Bielawski, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Op.cit., p.17.

⁶⁴ Vedi P.D Ouspenskij, *Frammenti di un insegnamento sconosciuto. La testimonianza di otto anni di lavoro come discepolo di G.I Gurdjieff*, Casa Editrice Astrolabio Ubaldini, Roma, 1976.

⁶⁵ R.Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso*, Oscar Mondadori, Milano, 2006, p.28.

⁶⁶ U.Fabietti, *L'identità etnica*, Op.cit., pp.16 -17.

Oggi più che mai, in questo illusorio 'villaggio globale', bisogna perciò cercare di non cadere nella trappola delle facili classificazioni, nella logica riduttiva del *Noi/Voi* (noi bianchi/voi neri, noi del nord/voi del sud, noi cristiani/voi non cristiani, noi ricchi/voi poveri etc. etc.).

Oggi è urgente, e Raimon ce lo ricorda spesso, mettere in discussione l'idea che l'identità sia un monolite granitico (freddo e rigido), un *grano di sale* che teme ogni forma di contaminazione, che non si avvicina all'acqua per paura di disciogliersi in essa⁶⁷.

Più lo 'straniero' si avvicina alle nostre case più noi innalziamo muri e barriere nel terrore di perdere parte di noi stessi, le nostre certezze, le nostre identità costruite e protette come fossero cristalli fragilissimi. Panikkar ci ricorda invece che è proprio nel momento in cui temiamo di perdere la nostra identità, nello sforzo di trattenerla, che la perdiamo: se trattieni l'identità (come se trattieni il respiro) la perdi, se la lasci andare, la possiedi⁶⁸.

La paura della contaminazione, di dimenticare una parte di noi nel contatto con l'Altro, è - ed è forse sempre stata - una malattia che affligge gran parte dell'umanità, che ha portato morte e distruzione in ogni angolo del nostro pianeta. Il timore di riconoscersi in ciò che è apparentemente lontano, diverso, incomprensibile, non può che condurci alla morte per asfissia. È a tal proposito significativo l'insegnamento che il re dei Pankala ha trasmesso al giovane bramino Svetaketu e a suo padre Uddakala: "C'è Vita quando qualcosa è sempre anche qualcos'altro. C'è Morte quando qualcosa è soltanto se stessa"⁶⁹.

È dunque importante, per uscire da logiche riduttive dettate dalla paura del non-identificabile, mettere in discussione alcuni principi che,

⁶⁷ Vedi nota n.55.

⁶⁸ In un incontro che il 31.01.2008 si è tenuto presso il Palazzo Ducale di Lucca dal tema: "L'incontro indispensabile: il dialogo interculturale oggi", promosso dalla Scuola per la Pace della provincia di Lucca, Achille Rossi ha detto: "Se vogliamo entrare in dialogo con le altre culture, dobbiamo ridefinire la nostra identità. Un teologo indiano molto conosciuto sostiene che l'identità delle persone si può definire o alla maniera occidentale secondo il modulo dell'avere, per cui io sono quanto più abbraccio, o in maniera orientale, ovvero io sono quanto più lascio. Questo è il modulo del nulla, privilegiato dall'oriente. Questa affermazione mi sembra importante, perché se noi definissimo la nostra identità in quest'altra maniera, il dialogo diventerebbe più semplice, perché non dovremmo difendere niente".

⁶⁹ Vedi R.Calasso, *L'Ardore*, Biblioteca Adelphi, Milano, 2010, p.224.

ancora oggi, sono alla base del pensiero occidentale: primo tra tutti quello di *non-contraddizione*.

Secondo Panikkar, infatti, affidandosi a questo grande dogma occidentale, si rischia di operare e definire per esclusione, cadendo nell'eccessiva semplificazione dell'umano e nell'isolamento.

Applicando il principio di non-contraddizione, tendiamo a isolare le cose e a spogliarle quindi della realtà totale, separandole artificialmente da ciò che esse realmente sono - che va oltre i concetti. Affermando che A è A perché non è B - essendo B non A - scindiamo da A tutto quello che non è A, isoliamo A dal resto degli esseri per paura che A si confonda con B. A rimane definito, ma anche isolato⁷⁰, e ancora: "Una mela non è un albero perché l'albero non è la mela; ma quella mela senz'albero è un'astrazione; non è la mela reale, anche se le proprietà (specifiche) della mela non sono quelle dell'albero⁷¹."

Estendere questo principio a tutte le dimensioni del reale, compresa quella umana, è quindi, secondo Panikkar, riduttivo e pericoloso.

Da quanto detto emerge che: A) l'identità umana non può essere definita *per differenza*⁷² (anche se le differenze certamente esistono), B) l'identità è *relazionale*, non è un qualcosa d'isolato, separato, esclusivamente individuale.

Alla domanda della filosofa Gwendoline Jarczyk "dove situa la sua identità?" Raimon Panikkar ha risposto:

Per me, da buon indiano e da buon hindu, l'identità non è quello che mi fa differente da te, affermando come un presupposto la distanza, diciamo razionale o di categoria, esistente fra noi. La mia identità non è quello che

⁷⁰ R.Panikkar, *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo*, Vol.VIII, Opera Omnia, Jaca Book, Milano, 2010, pp.245-246.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Comunemente il discorso sull'identità è un discorso sulle differenze. Nel Dizionario di Antropologia curato da Ugo Fabietti e Francesco Remotti alla voce *identità* leggiamo: "Il discorso sull'identità, a livello della persona come dei gruppi, è strettamente connesso ad una riflessione sulle differenze-siano esse culturali, di genere, etniche. Non è infatti possibile pensare l'identico - ciò che si conserva per un certo periodo simile a se stesso - se non tracciando un confine rispetto all'altro". Raimon Panikkar, senza escludere l'esistenza di differenze che ci caratterizzano, sostiene che non è possibile definire nessuno secondo ciò che non è; egli supera in definitiva la visione dualistica nella quale il pensiero occidentale affonda le sue radici.

rende me, prete cattolico, differente dagli hindu [...] La mia identità cristiana non consiste in ciò che fa sì che io non sia un hindu⁷³.

Il *Tu* non è quindi identificabile partendo da tutto ciò che è distinto da *Me* ma nasce da una relazione, “una relazione costitutiva e non una strategia diplomatica di pubbliche relazioni”⁷⁴.

Io mi differenzio da un *Tu* ma, senza questo *Tu*, non potrei essere *Io*⁷⁵. L'*Io* e il *Tu* vivono in un rapporto di *inter-in-dipendenza*, si fecondano a vicenda per dare vita a qualcosa di ancora diverso. Dunque, in poche parole, l'identità è innanzitutto relazione: “Io intendo la *persona* - e non l'individuo⁷⁶ - come un nodo in una rete di relazioni. Il nodo non è isolabile dalla rete, essendo proprio le relazioni a costituire il nodo”, scrive Panikkar⁷⁷.

Il fatto di credere eccessivamente nella nostra differenza, e quindi nella nostra individualità, ci ha portati alla perdita del *noi comunitario*.

Durante la conferenza ‘Il problema dell'Altro’, che si è tenuta nel settembre 2006 presso il Teatro degli Illuminati di Città di Castello, Raimon Panikkar ha raccontato un divertente episodio che può farci riflettere:

Oggi nell'India moderna gli universitari desiderano essere come gli occidentali e vogliono parlare inglese. A un amico che era un paria, uno del popolo che voleva studiare, io dicevo: ‘devi cominciare a dire *io*, perché nella tua lingua popolare non si dice mai *io*, si dice *noi*’. Pensavo che dopo tre o quattro spiegazioni sociologiche e grammaticali avrei convinto quel ragazzo, desideroso di studiare, a imparare a dire *io*. Quando gli ho chiesto se aveva capito mi ha risposto: ‘Noi abbiamo capito’⁷⁸.

Così, mentre l'uomo occidentale fonda il suo pensiero, e costruisce la propria identità, a partire da un concetto di *io* separato, distinto da un *Tu* e

⁷³ R.Panikkar, *Tra Dio e il Cosmo*, Op.cit. pp. 30-31.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Raimon Panikkar muove una forte critica all'idealismo tedesco per aver diviso la realtà in *Ich* e *Nicht-Ich*.

⁷⁶ Panikkar intende il termine *individuo* come un *nodo isolato artificialmente*, un'astrazione, utile solo a scopi pratici. Utilizza invece il termine *persona* - una parola che non ammette né il singolare né il plurale - per indicare l'Uomo nella sua ontologia relazionale.

⁷⁷ R.Panikkar, *Visione Trinitaria e Cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo*, Op.cit., p.137.

⁷⁸ Vedi atti del Convegno *Il Problema dell'Altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture*, Edizioni L'Altrapagina, Città di Castello (Pg).

da un *Noi*, l'uomo orientale rischia all'opposto di annientare le differenze che ci distinguono. Panikkar ci ricorda qui, ancora una volta, che la 'soluzione' si può trovare solo integrando questi due principi, lasciando spazio alle differenze senza mutilare ciò che l'Essere è. Quello che dobbiamo fare è dunque superare l'individualismo senza ri-cadere in un atteggiamento acritico e indifferenziato.⁷⁹ In questo modo, attraverso il duplice processo di discriminazione e di sintesi, è forse possibile comprendere l'essere umano nella sua complessità.

Un altro errore frequente compiuto oggi – perlopiù dall'uomo occidentale – è confondere il concetto di *identità* con quello di *identificazione*.

Distinguo identità da identificazione, intendendo con identità la scoperta di quello che ciascuno di noi è in maniera unica e non ripetibile né duplicabile, il volto di ciascuno che si svela nell'incontro senza pregiudizi con l'altro, e per identificazione il riferimento di appartenenza che può dare sostegno e sicurezza ma anche sostituire il proprio volto autentico con una maschera predeterminata⁸⁰.

A questo proposito raccontiamo qui un aneddoto divertente che Maciej Bielawski ci ha riportato nei suoi *Commenti ai Panikkar Sutra*:

Una volta all'aeroporto gli fu chiesto di mostrare la sua carta d'identità. Panikkar, fingendosi sorpreso, rispose che non capiva di cosa si trattasse e che non possedeva nessuna carta d'identità. Le sue parole lasciarono sconcertato il doganiere che disperatamente cercava di spiegarsi. Soltanto dopo una discussione accesa il filosofo, piuttosto divertito e fingendo di non aver capito, disse: 'Ahi, lei mi chiede il documento della mia identificazione' e gentilmente mostrò al doganiere il documento aggiungendo che l'identità non può essere attestata da nessuna carta⁸¹.

Questa semplice storiella ci dice molto sul fraintendimento, linguistico e concettuale, dei termini identificazione e identità. Mentre la prima, aggiunge ancora Bielawski, de-finisce, la seconda schiude all'in-finito. La comprensione del Mistero di una persona non può infatti avvenire solo grazie alla conoscenza di dati anagrafici, non si conclude con lo studio di

⁷⁹ Raimon Panikkar sostiene che l'Occidente vive nell'epoca dell'*individualismo democratico*. Il punto di partenza spontaneamente assunto dal pensiero moderno è dunque l'*individuo*, ciò che abbiamo chiamato *ego*, ossia ciò che ci separa dagli altri.

⁸⁰ R.Panikkar, *La Religione, il Mondo e il Corpo*, Jaca Book, Milano, 2010, p.4.

⁸¹ Dal blog *Commenti ai Panikkar Sutra* (a cura di M.Bielawski), consultato il 15 aprile 2014, disponibile all'indirizzo www.maciejbielawski.com/panikkar-sutra.html.

una biografia, per quanto ricca possa essere, ma necessita di altri 'strumenti d'indagine', di un'apertura del Cuore, di uno sguardo più profondo in grado di superare le appartenenze.

Durante la conferenza 'Il problema dell'Altro' Raimon Panikkar ha aggiunto:

Finchè io non mi apro abbandonando la paura di perdere la mia identificazione, che non è la mia identità, non realizzerò il messaggio evangelico di amare il prossimo come me stesso. La mia identità è indefinibile, è l'*autos*, l'*idem*, quello che io veramente sono, che non è analizzabile. Abbiamo perso l'innocenza per la preponderanza del pensare concettualizzante. Il cammino verso l'identità non è la consapevolezza della mia identificazione. Se io mi identifico con una cosa o l'altra perderò la mia identità⁸².

Così, in un continuo 'andar oltre', l'identità plurale di Raimon Panikkar ha preso corpo. In lui due mondi e due pensieri si sono incontrati senza sovrapporsi. La sua identità non è il frutto di una somma né di una differenza, è qualcosa di diverso.

Quando due persone s'incontrano e dialogano - mi riferisco qui al *dialogo dialogale* panikkariano - non avviene infatti una sovrapposizione di idee ma nasce invece un terzo pensiero, tutto nuovo, originale, vivo. Così, quando parliamo di Oriente e Occidente in Raimon Panikkar bisogna fare attenzione a non cadere nella trappola dualistica che vede il sovrapporsi - o il contrapporsi - di due visioni del mondo, induismo *più* cristianesimo (o ancor peggio induismo *contro* cristianesimo), pensiero simbolico *più* pensiero razionale, silenzio *più* parola. Raimon Panikkar non è cristiano perché non è hindu - e viceversa - ma è contemporaneamente, e totalmente, cristiano e hindu. Il suo essere cristiano ha preso senso sprofondando nell'induismo e il suo essere hindu è stato vivificato dalla sua appartenenza al cristianesimo. L'uomo plurale vive così oltre al dualismo (che contrappone, somma o divide) e oltre al monismo (che ha la pretesa di riportare a un'unità monolitica tutte le espressioni dell'umano).

È dunque vero che non è possibile comprendere il pensiero di Panikkar se non si conosce la sua storia di vita (se non si comprende l'importanza che ha avuto per lui nascere da un padre indiano e una madre spagnola) ma è comunque bene ricordarsi che Raimon è qualcosa di più

⁸² Cfr. Atti del Convegno *Il Problema dell'Altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture*, Edizioni L'Altrapagina, Città di Castello (Pg).

della sovrapposizione di due culture: è quel terzo trascendente in grado di riconciliare gli opposti trasformandoli in qualcosa di nuovo.

Il filosofo dei due Mari ci mostra così, con il suo stile di vita, la *via media del pluralismo*, il punto di equilibrio fra la rigidità del monismo e la distruttività del dualismo. Achille Rossi scrive: “Tutto il suo sforzo intellettuale e la sua tensione esistenziale mi sembrano proiettati al superamento di questi due vicoli ciechi [dualismo e monismo] dell’esperienza umana”⁸³.

‘Sono partito come cristiano, mi sono scoperto hindu e ritorno come buddhista, senza aver mai cessato d’essere cristiano’ significa proprio questo. Panikkar non ha rinunciato a una parte di se’ per acquistarne un’altra; la sua scelta è stata quella di com-prendere senza escludere, di far proprio ogni pensiero per dargli nuova vita.

“La sua spiritualità è il tentativo di percepire e vivere tutta l’ampiezza e il respiro della realtà senza sacrificarne alcuna dimensione”⁸⁴.

⁸³ A.Rossi, *Pluralismo e armonia*, Edizioni l’Altrapagina, Città di Castello, 2011, p.91.

⁸⁴ *Ibid.* p.5.

II PARTE

L'INCONTRO TRA ORIENTE E OCCIDENTE

Il problema dell'isolamento culturale

*L'acqua troppo pura non ha pesci.
(proverbio cinese)*

Raimon Panikkar sostiene che ogni singolo elemento, un atomo, una particella, un essere umano etc. etc., 'puro', isolato da tutto il resto, da ciò che lo circonda e lo distingue, non avrebbe alcun valore. Stessa cosa avviene con le culture, le religioni e le nostre diverse *cosmovisioni*. Senza un dialogo esterno, uno scambio costante e una conoscenza approfondita di altri orizzonti culturali, ogni tradizione correrebbe il rischio di soffocare.

I nostri mondi sono dunque incompleti, insufficienti e complementari.

Non è forse vero che ogni pensiero, isolandosi, rischia di trasformarsi in una ideologia così come ogni confessione religiosa, chiusa in se stessa, può sfociare nel fondamentalismo, o meglio, come specifica Panikkar, nel fanatismo?⁸⁵

Raimon ci ricorda spesso che l'assolutizzazione delle proprie idee è pericolosa così come la credenza che le culture e le religioni possano sopravvivere in armonia proseguendo su linee parallele senza incrociarsi mai.

Senza uno specchio, un *Tu* che ci riveli chi siamo, rischiamo di perderci. Come i pesci - che nell'acqua troppo pura rischiano di morire per mancanza di nutrimento - ogni essere umano ha bisogno di 'contaminazioni' per riuscire a rimanere in vita.

L'illusione della nostra presunta purezza e, di conseguenza, della nostra autosufficienza (sia che si parli di un'autosufficienza individuale o di un gruppo, di un popolo) è uno dei *miti* più autodistruttivi della nostra epoca. Il mondo è quel luogo in cui, come ci ricorda un verso di una poesia

⁸⁵ Nell'intervista di Achille Rossi a Raimon Panikkar 'La prima condizione per un vero dialogo è quella di sentirsi non autosufficienti, ne' individualmente ne' come popolo', leggiamo: "Invece che di fondamentalismo preferirei parlare di *fanatismo*, che è l'assolutizzazione di una sola religione, di una sola cultura, di una sola forma di vita. Chi non conosce altre religioni all'infuori della propria ha la tendenza ad assolutizzare e a diventare fanatico. E quando un popolo vive per lungo tempo in isolamento tende a considerare la propria forma di vita come assoluta". (Vedi blog "In Quietè" di Gianfranco Bertagni, consultato il 30 aprile 2014, reperibile in internet al sito www.gianfrancobertagni.it).

di Wiliam Carlos Williams e il titolo di un libro dell'etnologo James Clifford, *i frutti puri impazziscono*, dove un dialogo costante e una contaminazione reciproca sono entrambi necessari alla sopravvivenza⁸⁶.

L'evoluzione culturale e biologica (che come ormai sappiamo si influenzano a vicenda) sono dunque il risultato di continui scambi e meticciamenti. I numerosi studi antropologici sul patrimonio genetico danno ormai per scontato che ogni popolazione contiene in se' tutti i geni umani esistenti. Le razze pure non esistono: continui contatti e incroci provocano un costante rimescolamento del patrimonio genetico dei vari gruppi umani. Con la cultura avviene la stessa cosa. Ogni lingua è costituita da termini di provenienza diversa, ogni pratica ha subito molteplici influenze e contaminazioni, in ogni rito, costume, cibo, troviamo elementi che provengono da luoghi lontani.

La pretesa di riuscire a mantenere inalterata e immutata una tradizione ha dato vita a ideologie, purtroppo ancor oggi troppo diffuse, di stampo razzista e xenofobo. Credere che il nostro mondo sia il migliore e che questo possa farcela da solo ad affrontare i problemi contemporanei è la causa del nostro collasso.

Non è forse vero che la crisi che sta affrontando la nostra società tecnologica è causata proprio dalla sua pretesa di universalità e dal suo delirio di onnipotenza?

A questo proposito Raimon Panikkar parla di *agnosia di ogni gnosi*, dell'importanza di un riconoscimento della parzialità di ogni conoscenza. La vittoria della tecnica è per il filosofo effimera e passeggera e i suoi valori positivi, pur essendo veri, sono imperfetti, parziali, e non arrivano alla profondità dell'essere umano.

Non considerare il limite dell'uomo può perciò condurci ad abbracciare una pseudo-conoscenza che può solo alienarci dal mondo e dalla realtà.

Siamo incompleti, non bastiamo a noi stessi: per 'respirare' abbiamo bisogno di altri uomini, di altre storie, di orizzonti sempre nuovi verso cui tendere il nostro sguardo. Per comprendere i nostri automatismi, le nostre azioni e illusioni, abbiamo bisogno dell'Altro, di colui che, muovendosi diversamente nel mondo, possa renderci consapevoli del mito nel quale, inconsapevolmente, siamo immersi.

⁸⁶ Vedi J.Clifford, *I frutti puri impazziscono*, Edizioni Bollati Boringhieri, Torino, 2010.

Se lo scopo dell'uomo include una crescita di consapevolezza, una diminuzione dei conflitti, interiori e con chi ci sta di fronte, non possiamo sottovalutare questo problema: l'*Io* senza un *Tu* non può sopravvivere a lungo.

Credere che l'Occidente possa fiorire senza un Oriente, il cristiano senza l'induista, il pensiero senza il silenzio, la scienza senza una dimensione religiosa, è ridicolo. Oggi nessuna civiltà, nessuna cultura, nessuna forma di vita e di pensiero riesce più, da sola, a dare risposte agli interrogativi fondamentali dell'uomo.

Nella situazione odierna nessuna religione, cultura o tradizione può pretendere di offrire presunte soluzioni universali ai problemi umani – né teoriche né pratiche. Solo e isolato, l'induismo è minacciato, il cristianesimo impotente, l'islam in fermento, il marxismo naufragato, il buddhismo in dissoluzione, le religioni animiste annientate, il secolarismo autodistrutto ecc. Singolarmente gli uomini possono ancora rifugiarsi in queste tradizioni, ma per la maggior parte esse non offrono alcuna protezione e l'umanità non trova più alcuna soluzione soddisfacente nei propri pensatori, artisti, guide religiose. In altre parole: il trasferimento del pensiero evolucionistico alle culture o alle religioni del mondo, secondo cui una cultura o religione meno evoluta deve cedere il posto alla più evoluta, si è dimostrato inadeguato. Le cosiddette 'culture superiori' non sono in grado, come le cosiddette 'culture primitive', di risolvere da sole i problemi dell'umanità⁸⁷.

L'essere umano, nonostante viva ormai in un mondo globale, dove ogni distanza sembra annullata, continua troppo spesso a interpretare ciò che lo circonda usando esclusivamente le proprie categorie, come se da una prospettiva sola si potesse capire tutto il fenomeno umano, "come se dal punto di vista cristiano io potessi comprendere tutto, o dal punto di vista moderno dell'analisi sociologica potessi capire la situazione complessiva del mondo"⁸⁸.

Per ricordarci l'importanza (e l'urgenza) di una fecondazione reciproca, al fine di poter comprendere l'ambiente in cui viviamo, Raimon Panikkar si avvale di una bellissima metafora: quella della *finestra*. Non basta aprire una sola finestra - la nostra - per avere uno sguardo limpido sulla realtà. Abbiamo bisogno degli sguardi di chi dimora in altre case, di descrizioni sempre differenti, di nuovi e diversi panorami; non possiamo poi

⁸⁷ R.Panikkar *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo*, Op.cit., p.131.

⁸⁸ R.Panikkar in *Atti del Convegno Reinventare la politica, dal monologo ideologico al dialogo interculturale*, Edizioni l'Altrapagina, Città di Castello (Pg), 2003, p.8.

neanche vivere nell'illusione di riuscire a vedere attraverso la finestra del nostro vicino - senza l'aiuto di nessuno, rimanendo seduti sul divano del nostro accogliente salotto. Quello che dobbiamo fare, ci ricorda Panikkar, è uscire dalla nostra casa per ascoltare la descrizione di ciò che l'Altro vede dai vetri della sua finestra. Questo è il nostro compito. La via che dobbiamo intraprendere richiede dunque uno scambio che nasca dall'Ascolto profondo. Conoscere è un'operazione passiva e olistica dello spirito umano, è comprendere la cosa nella sua interezza e integrità senza violentarla: "Chi ascolta non indaga, non investiga, non sperimenta sminuzzando, cioè toccando, intervenendo, ma semplicemente riceve"⁸⁹.

Non possiamo dunque sottrarci dall'ascoltare ciò che l'Altro ha da dirci di se' e del mondo che lo circonda. Non c'è Dialogo dove non c'è intenzione e capacità di s-velare (e accogliere) qualcosa di sconosciuto, dove non si è disposti ad ascoltare quale realtà si nasconda nella foresta, nel deserto...abbiamo pertanto un disperato bisogno di conoscere nuovi simboli e nuovi linguaggi per evitare che i nostri si atrofizzino e perdano il loro significato.

Un primo passo da fare per cominciare a nutrire e ad ampliare le nostre visioni, per riuscire ad ascoltare e comprendere ciò che l'Altro ha da dirci, è mettere in discussione, relativizzare – e se necessario anche stravolgere - i dogmi, i concetti e le convinzioni che ci incatenano alla nostra cultura.

Prendiamo qui come esempio il grande mito dello 'sviluppo'. Secondo Panikkar quest'ambiguo concetto non è universale ma è il frutto di un pensiero occidentale ancora colonialista e imperialista. Come possiamo imporre a tutti un modello di vita solo nostro? Anche se tutti noi sappiamo che c'è uno 'sviluppo *hard*', uno 'sviluppo *soft*', uno sviluppo di tecnologie avanzate, uno sviluppo sostenibile, uno sviluppo controllabile, si parla comunque sempre di 'sviluppo', inteso come lo intende l'Occidente: una crescita esponenziale, 'naturale', che si avvale di determinati mezzi per raggiungere, tutti nello stesso modo, gli stessi identici fini.

Molto probabilmente lo sviluppo, per come noi lo intendiamo, non è salutare per tutti. Forse per alcuni le priorità e i fini da raggiungere sono altri. Esistono sicuramente vie differenti e, senz'ombra di dubbio, non tutti

⁸⁹ R.Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Cittadella Editrice, Assisi, 2000, p.92.

gli uomini hanno come obiettivo quello di adeguarsi a un modello di vita così distante e differente dal proprio.

“E se invece di dire sviluppo parlassimo invece di paesi in via di risveglio? o di approfondimento? Non sarebbe forse meglio?”⁹⁰, si chiede Panikkar. “Ho parlato di risveglio, di approfondimento, avrei potuto dire crescita, che non è necessariamente sviluppo (per come noi lo intendiamo), altrimenti sarebbe un cancro. Una parola molto più sacra a tante religioni orientali potrebbe essere *realizzazione*”⁹¹.

Se non vogliamo dunque rimanere imprigionati all'interno delle nostre logiche occidentali, rinunciando finalmente al nostro pensiero colonialista, non è sufficiente parlare di uno sviluppo ‘più dolce’, ‘più graduale’ o ‘più innocuo’.

Le parole sono simboli, sono vive, hanno il potere di influenzare le nostre azioni, per questo dobbiamo avere il coraggio di modificarle. Un primo passo da fare è cominciare ad adattare le parole al loro preciso contesto per evitare di interpretare il mondo con categorie solo nostre, che nulla hanno a che vedere con i processi e i mutamenti che coinvolgono, in maniera del tutto differente, popolazioni che hanno radici, storia e background differenti.

Vandana Shiva, fisica indiana, premio Nobel per la Pace e nota attivista del Movimento Ecologico Internazionale, definisce il nostro concetto di sviluppo come un nuovo progetto del patriarcato occidentale per dominare, uniformando, il Terzo Mondo e le popolazioni coloniali assoggettate (in particolar modo le donne e contadini).

Si è fatto coincidere lo sviluppo, inteso come aumento del benessere collettivo, con l'occidentalizzazione delle categorie economiche dei bisogni, della produttività e della crescita [...] La crescita economica è stata un nuovo colonialismo che ha prelevato risorse proprio da coloro che ne avevano bisogno⁹².

Vandana, riferendosi a questo modello di ‘crescita uguale per tutti’ - una teoria e una pratica riduzionista e dualista che viola l'armonia tra Oriente e Occidente, uomo e natura e tra gli uomini e le donne - utilizza il termine *malsviluppo*.

⁹⁰ R.Panikkar in Atti del Convegno *Reinventare la politica, dal monologo ideologico al dialogo interculturale*, Op.cit. p.16.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² V.Shiva, *Terra Madre. Sopravvivere allo sviluppo*, Utet Libreria, Torino, 2002, p.11.

Nel *malsviluppo* la diversità, e l'unità e l'armonia nella diversità, diventano epistologicamente irraggiungibili [...] Il *malsviluppo* è la violazione dell'integrità dei sistemi organici, interconnessi e interdipendenti che mette in moto un processo di sfruttamento, ineguaglianza, ingiustizia e violenza⁹³.

Non solo, dunque, il valore positivo che noi attribuiamo al termine sviluppo - per l'impatto disastroso che questo ha avuto su popolazioni e culture non-occidentali - va rivisto, ma dobbiamo renderci conto che tanti altri termini utilizzati nel nostro quotidiano non hanno forse lo stesso significato e validità per tutti. Pensiamo ad esempio ai concetti troppo scontati di ricchezza e povertà. Di quale ricchezza e di quale povertà stiamo parlando? Essere povero significa non aver da mangiare o non avere l'ultimo modello di cellulare? La povertà di chi vive solo dei prodotti della propria terra è la stessa di colui al quale la terra è stata espropriata in cambio di qualche strumento tecnologico o in cambio della possibilità di essere 'tutelato' da qualche associazione umanitaria sempre pronta a 'riparare i danni'? Ricco è chi può giocare in borsa, perdendo sonno e salute, o colui che ha frutta e verdura fresca in abbondanza, acqua pulita in cui bagnarsi e, magari, la possibilità di accedere alle cure che preferisce?

L'Occidente, con la sua arroganza e pretesa di universalità, ha voluto imporre la propria visione del mondo e le proprie 'strategie di sopravvivenza' anche a coloro che, forse, avrebbero potuto vivere (e non solo sopravvivere), ricorrendo a tutt'altre pratiche, adottando magari sistemi economici locali, lontani dal grande mito del mercato globale capitalista. Non a caso Vandana Shiva ci ricorda spesso la relatività del concetto di 'povertà' e 'benessere':

Il paradosso e la crisi dello sviluppo nascono dall'errata identificazione della povertà percepita in senso culturale con la reale povertà materiale e dall'errata identificazione della crescita della produzione di merci con una più ampia soddisfazione dei bisogni fondamentali⁹⁴.

Vandana esorta dunque l'uomo occidentale a distinguere tra l'esperienza materiale della povertà dal suo concetto culturale, per evitare che si confonda la *povertà come sussistenza* dalla *miseria come privazione* (conseguenza diretta di un unico modello di sviluppo imposto su scala globale).

⁹³ *Ibid.*, p.16.

⁹⁴ *Ibid.*, pp.23-24.

Quello che abbiamo appena accennato dovrebbe aiutarci a tener sempre presente la grande responsabilità che abbiamo nei confronti degli abitanti del resto del pianeta. Non possiamo continuare ad affidarci a un unico grande mito, il nostro, quello della civiltà tecnocratica che crede nella crescita e nello sviluppo come soluzione ai problemi di tutti. Bisogna avere l'intelligenza, e soprattutto l'umiltà, di ridare valore alle molteplici *cosmovisioni*, alle diverse 'tecniche e strategie di vita', ai tanti modi di condurre la propria esistenza e di far uso (e non abuso) delle risorse necessarie.

Le priorità (e i modi) per perseguire determinati scopi, cambiano a seconda della latitudine in cui ci troviamo. I villaggi, ad esempio, non possono adeguarsi a un'economia che può essere vincente solo nelle grandi città. Non ci salveremo modellando a nostro piacimento ciò che non ci assomiglia né rinchiudendoci in roccaforti per paura di una contaminazione esterna. Non riusciremo a proteggerci innalzando barriere e tracciando nuovi confini. *L'ossessione della sicurezza*, tema affrontato con molta partecipazione da Panikkar, ci sta portando alla rovina; non è vincente.

Né una globalizzazione forzata, che nasce da un atteggiamento monista, né la creazione di culture isolate, tipica di un pensiero dualista, può essere la soluzione alla crisi antropologica che stiamo attraversando. L'unica strada percorribile, che Raimon Panikkar chiama pluralista, è quella di permettere alle molteplici culture di entrare in dialogo tra loro, su un piano di parità, senza che queste giungano a snaturare se stesse.

Una sola cultura non può dunque oggi fronteggiare da sola la sfida della crisi energetica, del disastro ecologico ed economico. Riuscire ad abbandonare l'idea di una mono-cultura, di un mono-pensiero, di un mono-teismo, è quindi fondamentale.

Ritenere che il 'nostro Dio' (unico e universale) o la 'nostra verità' (assoluta e inconfutabile) ci salverà - così come confidare esclusivamente nella tecnologia occidentale, nel mercato libero o in un'unica 'salvezza' - è pericoloso. Sostenere poi che tutto ciò che noi cerchiamo si può trovare benissimo nella nostra tradizione, che basterebbe solo conoscerla più profondamente senza dover cercare altrove, è un inganno.

Per comprendere la nostra storia abbiamo bisogno di de-centrarci e di dis-identificarci aprendoci alla narrazione dell'Altro. Possiamo forse scoprire ciò che è a noi familiare senza aver assaggiato l'esotico? Non è forse vero che solo dopo un viaggio ci si sente più profondamente a casa

propria? Il profeta non viene forse quasi sempre da una terra d'esilio? Facendoci riflettere su questi aspetti, apparentemente scontati, Raimon Panikkar ci ricorda quanto possa essere dannoso e controproducente vivere nel mito dell'autosufficienza, rifiutare il confronto e lo scambio ritenendosi i detentori di verità assolute e non confutabili⁹⁵.

Nessun uomo, nessuna filosofia e nessuna cultura hanno accesso all'intera gamma dell'esperienza umana. "Se nessuno ha la soluzione, forse insieme si può cercare, insieme si deve cercare, e, forse, insieme si può trovare"⁹⁶, scrive Panikkar.

Non c'è dunque altro modo per vivere in armonia se non confrontandoci, entrando in dialogo, nella piena consapevolezza che esistono infinite vie, molteplici soluzioni e svariate risposte.

L'«Era globale», o «Era comune», dove il pensiero si fa unico e il confronto superfluo, sono illusioni, favolette che nascono spesso per facilitare il controllo e il dominio. La massa indistinta, unita nell'ignoranza, può essere manovrata con grande facilità e condotta dove si vuole.

È forse pensabile un progetto, una soluzione o una via d'uscita unici, validi per tutti? Panikkar scrive:

Per dimostrare che non siamo più fanatici, in America non si scrive più *b.C.*, *before Christ*, ma *c.e* o *b.c.e.*, cioè *common era*. L'era comune; ma comune per chi? Per i cinesi, che hanno tutta un'altra numerazione degli anni? Per i tamil, per i lapponi? Che dicano prima o dopo Confucio, prima o dopo Napoleone, prima o dopo Garibaldi, prima o dopo l'Egira, sta bene e corrisponde alla funzione che esercitava il nome di Cristo. Ma che si

⁹⁵ Raimon Panikkar parla di *verità pluralistica*. Superando ancora il dualismo e abbracciando l'*advaita*, il filosofo sostiene che la verità non può essere né una né molteplice. Rispecchiando la realtà, che è anch'essa plurale, la verità è sempre relativa, polare e umana. Ecco che, contenendo sempre un elemento di soggettività (in quanto espressione dell'Uomo), la verità non potrà mai essere solo una, sufficiente e completa. Il linguaggio umano, con cui formuliamo ed esprimiamo le «nostre verità» - che non perdono comunque il loro carattere di unicità e validità - è infatti limitato, insufficiente ed incompleto. Per questo è importante, ci ripete spesso Panikkar, conoscere e dare valore alla verità dell'Altro, credere nei suoi diversi linguaggi. È solo sprofondando nel mito dell'Altro che è dunque possibile svelare il proprio e far sì che la Comprensione (e non la vittoria dell'uno sull'altro) divenga il fine dell'Uomo.

⁹⁶ Vedi R.Panikkar in «Per un dialogo delle civiltà», dispensa a cura della Cooperativa Editoriale l'Altrapagina di Città di Castello (Pg).

permettano di chiamarla *l'era comune*, questo è colonialismo, è imperialismo!⁹⁷

Trovare una soluzione insieme non significa dunque trovare la stessa soluzione. La realtà va rispettata nella sua relatività, nel suo carattere plurale (e conflittuale). Il bene dell'uno non ha, infatti, sempre motivo di essere il bene dell'altro.

È proprio per questo motivo che Panikkar ha criticato l'idea che possa esistere un'etica comune, universale, valida per tutti. Per quanti secoli abbiamo giustificato la schiavitù nel nome del 'bene comune'! L'etica, non solo 'retto pensiero', ma soprattutto 'retta azione' priva di finalità, pratica, prassi, non può che essere, per il filosofo del dialogo, un percorso e un processo inter-culturale e *intra-religioso*. Un'etica unica, in un mondo multietnico e multiculturale, è impensabile. Se l'etica, come sostiene Panikkar, non è così qualcosa di sovra-culturale e sovra-religioso, ne deriveranno una moltitudine di etiche - e di prassi - quante sono le differenze umane.

Alla frase della morale kantiana "fai come se la regola della tua azione morale possa diventare una regola universale per tutta l'umanità", Raimon Panikkar risponde: "Fai esattamente quello che nessun altro può fare. Sii consapevole del tuo ruolo e non voler fare che la tua attività sia la norma universale per tutti"⁹⁸.

Il teologo Hans Kung, impegnato nel progetto di creare un'etica 'globale' e 'mondiale'⁹⁹ (termini che Panikkar rifiuta con fermezza), sostiene che oggi è necessario uno sforzo per cercare di sottolineare ciò che unisce e accomuna le tante religioni, al fine di dar vita ad un'etica che possa adattarsi a tutti.

In realtà sia Kung che Panikkar insistono entrambi sull'importanza di coltivare, nel nostro mondo politico attuale, un dialogo etico che sia interculturale e interreligioso ma, mentre Kung esprime il suo pensiero avvalendosi della razionalità di stampo occidentale, che, nonostante voglia aprirsi al dialogo rischia di non percepire pienamente la relatività di alcuni

⁹⁷ R.Panikkar in Atti del Convegno *Reinventare la politica, dal monologo ideologico al dialogo interculturale*, Op.cit. p.14.

⁹⁸ R.Panikkar in "Per un dialogo delle civiltà", dispensa a cura della Cooperativa Editoriale L'Altrapagina, Città di Castello (Pg), p.17.

⁹⁹ Vedi H.Küng, *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Queriniana Editrice, Brescia, 2002.

nostri principi, Panikkar, critico della razionalità di stampo occidentale, preferisce credere in una moltitudine di etiche o meglio in un'*etica condivisa, dialogica, contemplativa*, risultato di un incontro con religioni diverse e frutto di un disarmo culturale da parte dell'Occidente. In effetti, anche se possiamo concordare tutti sul fatto che sia importante 'fare del bene', bisognerebbe prima decidere insieme quale sia 'il male' e quale sia 'il bene'. Anche avendo una conoscenza superficiale delle tradizioni, degli usi, delle credenze di popolazioni lontane dalla nostra, non sarà difficile accorgersi che spesso ciò che è considerato una 'virtù' da qualcuno può essere considerato 'peccato' da qualcun altro. Ciò che è accettato in un determinato luogo può essere tabù a pochi chilometri di distanza.

A tal proposito è interessante la distinzione panikkariana tra *invarianti umane* (tutti gli uomini ridono, mangiano, danzano, hanno un corpo etc. etc.) e *universali culturali* (la credenza che esistano valori validi per tutti). Mentre le invarianti umane sono realtà di fatto, da tutelare, gli universali culturali sono finzione, una forzatura imposta dal pensiero dominante.

Per superare il punto di vista dei 'vincitori-buoni', che hanno la presunzione di creare un governo mondiale, è necessario perciò uno *spogliamento totale*, un 'cambio di occhiali' (e non solo di prospettiva!).

L'interculturale non è soltanto un allargamento geografico o culturale, non è vedere gli altri, ma è vedere, o cercare di vedere, *con* gli occhi degli altri per avere, con questi 'nuovi occhiali', una visione più completa e convincente della realtà¹⁰⁰.

Consapevoli che la sola tecnica occidentale non potrà salvarci, dobbiamo perciò coltivare la grande Arte dell'Umiltà, tenendo sempre conto che l'Altro è essenziale per una crescita personale.

Ci troviamo più uniti nella nostra ignoranza che in tutto quello che sappiamo [...] Quando si è coscienti della propria ignoranza, si comincia a dispiegare una solidarietà per capire almeno dove non dobbiamo andare, anche se forse non sappiamo dove andiamo¹⁰¹.

Così, riconoscendo i nostri limiti, riusciremo forse a trovare una strada che, anche se non può essere condivisa in toto con l'Altro, eviti almeno di danneggiarlo. Se, come sostiene Panikkar, lo scopo principale dell'uomo è il superamento della frammentazione nell'abbraccio della realtà indivisa,

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.5.

¹⁰¹ R.Panikkar, *Tra Dio e il Cosmo*, Op.cit., p.223.

integra, ricostituita, *cosmoteandrica*, non possiamo più affidarci solo alle strategie diplomatiche, agli accordi tra stati-nazione o ai liberi scambi commerciali ma dobbiamo intraprendere invece un percorso interiore che, riconoscendo nell'Altro la nostra parte mancante, ci coinvolga e ci trasformi.

L'incontro di Oriente e Occidente diviene dunque il simbolo di un incontro più grande e profondo: l'armonizzazione dei contrari all'interno di ogni singolo individuo possibile grazie al riconoscimento del carattere relazionale della realtà.

Ovviamente il percorso da compiere non è facile; ognuno di noi parla una lingua che condiziona il suo modo di pensare, abbiamo convinzioni radicate da cui non possiamo – e forse non dobbiamo – totalmente prescindere. Siamo il frutto della cultura del nostro tempo che ha cristallizzato anche i nostri modi di pensare.

Gli ostacoli che ci impediscono di intraprendere la Via del Dialogo non sono dunque pochi. Noi occidentali, sia a livello personale che collettivo, viviamo ancora nella mentalità dei vincitori, nell'idea che la soluzione sia nelle nostre mani. Ovviamente le cose stanno cambiando anche nel nostro mondo; i centri di potere si stanno spostando e la povertà è ormai una piaga che interessa anche il nostro paese ma, purtroppo, dobbiamo constatare che ancora oggi non abbiamo abbandonato la mentalità dei colonizzatori. Dall'altra parte, in Oriente, l'uomo soffre del cripto-complesso d'inferiorità che lo induce a desiderare di essere un po' più 'moderno'.

Fino a che questi due virus, la mentalità colonialista e il complesso d'inferiorità tipico del colonizzato, continueranno a circolare indisturbati, il dialogo e la mutua fecondazione non saranno possibili. Se non vogliamo vivere in enclave (interne ed esterne) dobbiamo dunque superare quei caratteri, definiti da Panikkar 'adolescenziali', che ci impediscono di avvicinarci all'Altro.

Secondo Panikkar la soluzione esiste ma richiede una trasformazione radicale sia da parte della mentalità 'orientale – passiva' che di quella 'occidentale – attiva'.

Il lavoro che tutti devono compiere è grande e urgente.

È fondamentale innanzitutto imparare a schiuderci a nuovi orizzonti, prendendo consapevolezza delle differenze che ci distinguono ma anche del

nostro comune sentire. A livello filosofico, come abbiamo già accennato, dobbiamo superare il monismo (potere mondiale, etica globale, verità per tutti, soluzione unica...) e il dualismo (due campi, due blocchi, due mondi, due etiche...) e aprirci alla visione trinitaria e a-dualistica della realtà.

Abbiamo bisogno di nuove alternative pluraliste, di una grande dose di curiosità e di un vivo interesse a lasciare che l'Altro possa offrirci, completandoci, parte di sé e del suo vissuto... tutto questo correndo il rischio di 'tradire' la propria cultura (senza per questo dover gettare il bambino con l'acqua sporca!).

Costruire un ponte di comprensione

*'L'Oriente è Oriente e l'Occidente è Occidente' è un'idea primitiva.
L'uomo moderno ha raggiunto la luna!
L'Occidente è avanzato nella tecnologia e l'Oriente nella spiritualità.
Perché non costruire un ponte di comprensione e di scambio?
Che l'Occidente abbia molto da condividere con l'Oriente è fuori dubbio,
ma anche l'Oriente ha qualcosa da dare all'Occidente.
Il fiore dell'Occidente senza la fragranza dell'Oriente è un fiore di scarso valore¹⁰².*

Ogni parola e scritto di Raimon Panikkar, come abbiamo già avuto modo di vedere, riflette la sua vita vissuta tra Oriente e Occidente. Tutto il suo lavoro e il suo impegno quotidiano si sono sempre rivolti alla ricerca di punti in comune, analogie e differenze che caratterizzano queste due sfere geografiche, culturali e antropologiche. Leggendo i suoi testi possiamo notare come non manchino mai riferimenti alla tradizione indiana e cristiana; per spiegare concetti cristiani Panikkar si è sempre avvalso di termini sanscriti (e viceversa) senza cadere mai in semplificazioni o comparazioni forzate.

Lo sforzo di questo grande filosofo del dialogo è dunque sempre stato quello di approfondire, e non banalizzare, due pensieri, due religioni e due visioni che, isolate, rischiano di richiudersi su se stesse.

Il pensiero interculturale di Panikkar nasce dall'intuizione che entrambe le tradizioni, quella indiana e quella occidentale/cristiana, cercano la Realtà e il nostro posto in essa; tutte e due aspirano alla pienezza umana e investigano la struttura dell'universo. Anche se i riti, le usanze, le tecniche e le regole per raggiungere i loro scopi sono certamente differenti, l'uomo occidentale e quello orientale ricercano, in fondo, la stessa cosa. Le domande fondamentali, quelle che concernono la Vita e la Morte, coinvolgono perciò ogni individuo, sia esso nato in un piccolo villaggio nel sud dell'India che in una metropoli americana. L'interesse di Panikkar per la filosofia interculturale nasce perciò dalla scoperta che la filosofia indiana e quella occidentale, anche se, come vedremo in seguito, sono diametralmente opposte sotto tanti punti di vista, accettano entrambe il principio che la Verità (plurale, come lui la intende) ha per tutti lo stesso compito: quello di elevarci, liberarci e, dunque, di salvarci. Che non ci possa poi essere

¹⁰² Swami Rama, *La mia vita con i maestri himalayani*, Edizioni il Punto d'Incontro, Vicenza, 2013, p.301.

liberazione e salvezza senza il riconoscimento dell'intima relazione tra Conoscenza e Amore, continua Raimon, era cosa da sempre risaputa sia tra i medievali occidentali sia tra i classici indiani. Il 'fare filosofia' (per Panikkar 'fare filosofia' è il percorso spirituale della ricerca della Verità) è un'attività comune a tutti gli uomini. Anche se le forme che caratterizzano questa grande Arte sono diverse (ogni filosofia aspira a dimensioni apparentemente distanti: la conoscenza della Realtà, del visibile e dell'invisibile, il raggiungimento del nirvana, di uno stato illuminato, la riscoperta del paradiso su questa terra etc. etc), le motivazioni che spingono l'individuo a camminare, a conoscere, ad acquisire lucidità e chiarezza o a tendere verso il Cielo, sono simili per tutti gli uomini religiosi¹⁰³.

Se non vogliamo rinunciare alla Verità in nome della difesa delle nostre verità parziali, dobbiamo tornare oggi a interessarci alle varie esperienze umane che hanno attraversato le epoche, senza disprezzare alcuna cultura a causa di acritici pregiudizi evolucionistici. La sapienza indica può (e deve) perciò essere considerata un valido aiuto alla filosofia occidentale, e viceversa. A questo proposito, il filosofo del dialogo hindu-cristiano, scrive:

Ovunque vi sono possibili aberrazioni culturali. Ciò rende più necessaria l'interculturalità. [...] Anche uno studio superficiale della civiltà indica mostra la sua ricerca appassionata di una sapienza ultima che, al tempo stesso, non muti la giusta esistenza di altri aspetti della vita. Troviamo uno sforzo analogo nell'avventura occidentale. Il fine ultimo della vita non dovrebbe soffocare la vita né la sua feconda esuberanza. Tuttavia in entrambe le tradizioni troviamo la duplice tentazione da una parte di trascurare i diritti delle sfere più immediate dell'esperienza e, dall'altra, la reazione opposta di emarginare ciò che è metafisico per dedicarsi a ciò che è fisico. In complesso,

¹⁰³ A tal proposito è interessante il concetto panikkariano di *equivalente omeomorfico*. Secondo Raimon Panikkar l'*equivalente omeomorfico* (la somiglianza nella differenza) è un concetto fondamentale per comprendere la maniera nella quale dobbiamo realizzare il dialogo *intrareligioso*. Victorino Perez Prieto scrive: "Esso [il concetto di *equivalente omeomorfico*] si riferisce alle *equivalenze funzionali* o corrispondenze profonde che si possono stabilire fra parole o concetti appartenenti a religioni o culture differenti, andando oltre la semplice analogia. È ciò che Panikkar chiama *analogia funzionale di terzo grado*, nella quale né il significato né la funzione sono gli stessi, ma sono simili. Per esempio, Dio e *Brahman*, il Cristo dei cristiani e l'*Isvara* dell'induismo [...] L'*equivalenza omeomorfica* appare come uno strumento concettuale molto adeguato, perché, da un lato, permette di rispettare le specificità di ogni configurazione religiosa e, dall'altro, rende possibile stabilire ponti tra di loro". (Vedi V.P.Prieto, *Raimon Panikkar – oltre la frammentazione del sapere e della vita*, Op.cit., p.160).

la prima tentazione è stata fortissima nella tradizione indiana e la seconda in quella occidentale, soprattutto in epoca moderna. Una filosofia per il nostro tempo non può essere né *fuga mundi*, un intimismo spiritualista, un estraniamento dalla condizione umana, né *adoratio mundi*, un'ossessione temporalista, un soffocamento nella stessa condizione umana [...] La sfida odierna per entrambe le tradizioni consiste nel lasciare spazio alla concretezza senza trascurare l'ultimità, nello scoprire l'*autonomia* delle ontologie regionali senza dimenticare l'unità della realtà, e anche della conoscenza [...] Forse un contributo da parte della sapienza indiana alla filosofia occidentale sarebbe quello di aiutarla a sanare la scissione tra ciò che viene chiamato filosofia e ciò che viene chiamato teologia, senza cadere per questo in trappole pre-critiche sulla quale la storia ci ha tanto dolorosamente ammaestrato. Un contributo della sapienza occidentale alla filosofia indiana potrebbe consistere, a sua volta, nell'aiuto a superare la divisione tra ciò che attiene a questo mondo, il *vyavaharika*, e ciò che attiene all'altro, il *paramarthika*, senza cadere nella desacralizzazione del mondo che minaccia di distruggere la dignità umana e l'esistenza sulla terra. In entrambi i casi, le risorse devono essere trovate nell'ambito delle rispettive tradizioni, aprendosi a una fertilizzazione interculturale¹⁰⁴.

Come possiamo vedere Panikkar analizza, in forma comparativa, le caratteristiche intrinseche della filosofia indiana e occidentale, evidenziandone le differenze e i tratti comuni.

Il filosofo dei due mondi, vuole ricordarci che la filosofia, intesa da lui come sapienza dell'Amore (e non amore della sapienza), deve sempre essere disposta a varcare i confini, confrontandosi con ciò che non conosce, con altri linguaggi e nuove prassi. La filosofia, un termine che forse oggi ha perduto il suo significato originario identificandosi esclusivamente con la tradizione greco-occidentale, è pertanto un pellegrinaggio umano dove solo chi *cammina* (prassi) verso l'Occidente perché *sa* (teoria) che viene dall'Oriente potrà tenere correttamente il timone e le vele. Per questo è importante conoscere (e assaporare) tutti i venti e sapersi orientare con le stelle.

Victorino Perez Prieto parla così della filosofia panikkariana:

Di fronte alla filosofia comparata, quella fenomenologica e quella strutturale, Panikkar parla di una filosofia *dialogica* o *imparativa*, che pretende di essere permanentemente aperta in uno sforzo costante di apprendimento dagli altri e dalle loro differenti culture, permettendo che le

¹⁰⁴ Raimon Panikkar, *l'esperienza filosofica dell'India*, Cittadella Editrice, Assisi, 2000, Op.cit. pp.191-192.

nostre visioni siano fecondate dalle loro. Si tratta di un metodo di pensiero disposto ad apprendere da qualsiasi angolo filosofico del mondo, senza pretendere di comparare le filosofie attraverso un obiettivo neutrale, che diviene nella realtà un punto di vista vantaggioso. Questa filosofia *imparativa* è critica ed è cosciente del fatto che non possiamo sfuggire ad una presa di posizione laddove ci si chiede di filosofare, e tale limitazione pone il nostro filosofare in relazione con imprese simili intraprese da angolazioni differenti; per questa ragione essa è molto consapevole della sua contingenza: non siamo l'unica fonte di (auto) comprensione. Questa filosofia è costantemente aperta a un *dialogo dialogico* con altre visioni filosofiche, e non solo al confronto dialettico e al dialogo razionale, non pretendendo di vincere né di convincere, ma cercando insieme la verità a partire da differenti posizioni per giungere ad una mutua comprensione¹⁰⁵.

La filosofia, per Panikkar, necessita dunque di un continuo confronto e fecondazione, è prassi e teoria che ha bisogno della contemplazione e della preghiera per essere autentica. Il vero filosofo non possiede il conosciuto, la verità, ma ama il nuovo, tutto ciò che potrà essere compreso; per questo ha un incessante bisogno di rigenerarsi, di attingere ad altri fonti, di fare esperienza di nuove realtà.

Lo stesso Raimon afferma che per lui ha significato molto poter conoscere il pensiero indiano dopo i lunghi anni dedicati allo studio della filosofia occidentale.

Ogni filosofo, per essere definito tale, deve riuscire a tendere verso ciò che si trova di là dall'orizzonte, del mare, oltre le nuvole...deve avventurarsi in quei luoghi inesplorati e calpestare le terre altrui, con grande rispetto. Non è un'impresa semplice. Spesso i linguaggi incontrati sono talmente incomprensibili da rendere difficile la comunicazione, oppure le differenze appaiono così grandi da divenire apparentemente non risolvibili.

Lo studio comparato della filosofia orientale e occidentale è dunque complessa e richiede una duplice azione: la presa di coscienza che esistono differenze significative e, allo stesso tempo, l'attenzione costante a non interpretare le due realtà come se avessimo a che fare con due blocchi separati, ben identificabili e sempre uguali a se stessi.

Oriente e Occidente sono realtà che mutano nel tempo, *cosmovisioni* che si trasformano. Se non diamo importanza a questo dato di fatto

¹⁰⁵ V.P.Prieto, *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, Op.cit., p.158.

rischiamo di cadere nella semplificazione eccessiva tipica di quegli studi comparativi criticati spesso da Raimon Panikkar.

Nel subcontinente indico la filosofia si definisce per il suo oggetto materiale, cioè per la realtà che si vuole conoscere. Suo fine fondamentale è cogliere questa realtà e adeguarsi ad essa. La filosofia ‘moderna’ invece si definisce per il suo oggetto formale, vale a dire per la conoscenza razionale o forse intellettuale della realtà. Lo sforzo dell’intellettuale tende, in questo caso, all’acquisizione di una conoscenza critica che in qualche modo legittimi se stessa. La filosofia indica cerca di spiegare il mistero della realtà perché esso ci coinvolge onticamente. La filosofia ‘moderna’, da parte sua, non può prescindere da un atteggiamento critico che si traduce in un esame dei presupposti sui quali possa far leva una conoscenza di questo tipo [...] Ma né l’Occidente può essere ristretto a quel mondo anglosassone che ha avuto maggiore frequentazione con il mondo indico in questi secoli, né l’Europa ha avuto inizio con l’illuminismo [...] Ad esempio, il tradizionale carattere salvifico della filosofia non era sconosciuto in Occidente. Il senso della filosofia non è sempre stato quello di cercare le cause prime e i veri principi da cui si possano dedurre le ragioni di tutto ciò che si è in grado di sapere. Non sempre si è pensato che la filosofia sia la sua epoca cristallizzata¹⁰⁶.

Se dunque è vero che esistono un Occidente e un Oriente, diverse concezioni del divino e dell’uomo, differenti attitudini, approcci alla vita e alla morte e infinite strategie per dare significato alla nostra esistenza, è anche vero che dividere il mondo in due compartimenti non comunicanti, in due universi compatti e omogenei, è errato.

Non esistono forse tanti ‘occidenti’ e tanti ‘orienti’? Non è forse vero che sia in India sia in Europa oggi si moltiplicano i modi con cui ci si rapporta alla nascita e alla morte? Anche se è innegabile che l’Occidente (avvalendosi dei grandi strumenti tecnologici in suo possesso) tenda maggiormente a studiare e interessarsi a ciò che lo circonda, a interpretare la realtà esterna avvalendosi principalmente dello strumento della ragione mentre l’Oriente cerchi di concentrarsi maggiormente su ciò che è interno, sui diversi meccanismi della mente, le due realtà, a uno sguardo più attento, risultano più articolate e complesse di quanto, a prima vista, riusciamo a percepire. Mentre oggi in Occidente stanno nascendo nuove forme - e diverse mode - per riavvicinarsi a ciò che è ‘sacro’, per riscoprire se stessi e ritrovare la ‘pace perduta’, l’Oriente si sta sempre più interessando, e lo sta facendo a una velocità incredibile, al ‘vivere occidentale’ (la grande rivoluzione informatica in India è un buon esempio).

¹⁰⁶ R.Panikkar, *l’esperienza filosofica dell’India*, Op.cit. p.26.

E importante dunque, anche questa volta, non fossilizzarsi sulle differenze (dualismo) né cadere nella visione limitante del ‘tutto il mondo è paese’ (monismo).

Oriente e Occidente, come luoghi geografici e come dimensioni complementari dell’umano e della realtà, vivono in relazione reciproca, si completano a vicenda.

Solo in questo incontro l’uomo occidentale potrà rendersi conto che il solo controllo del mondo esterno ha dei limiti e potrà riscoprire la sacralità della materia, mentre l’uomo orientale potrà attingere alle conoscenze scientifiche occidentali (senza lasciarsi travolgere da queste), mantenendo vive le millenarie pratiche di meditazione, di controllo della mente e del corpo.

Swami Rama, mistico e insegnante di yoga indiano, anche lui vissuto a cavallo tra Oriente e Occidente, prima di lasciare l’Himalaya per visitare il Giappone e gli Stati Uniti, ha chiesto al suo Maestro alcune istruzioni:

Che cosa insegnerò agli studenti che desiderano imparare da me? Li convertirò e insegnerò le religioni dell’India? Chiederò loro di seguire la cultura indiana? [...] La cultura in Occidente è completamente diversa dalla nostra. La nostra cultura non permette di sposarsi senza il consenso dei familiari, mentre l’Occidente crede in una vita sociale libera. Un cristiano può sposare chiunque e gli ebrei possono fare lo stesso. Naturalmente i loro modi di adorare Dio sono vincolati a forme particolari, mentre noi adoriamo nel modo in cui desideriamo e scegliamo l’Illuminazione che preferiamo. Siamo liberi pensatori, ma siamo schiavi delle leggi sociali; così, gli occidentali sono schiavi di certe idee fisse nel loro modo di pensare e adorare. Questi due modi di vita sembrano del tutto differenti. Come posso trasmettere il tuo messaggio in Occidente?¹⁰⁷.

Così ha risposto il Maestro:

Sebbene queste culture vivano nello stesso mondo con lo stesso scopo di vita, sono una l’opposto dell’altra. Sia l’Oriente che l’Occidente stanno ancora sperimentando il giusto stile di vita. Il messaggio dei maestri himalayani è senza tempo e non ha nulla a che fare con il concetto di Oriente ed Occidente. Gli estremi non aiuteranno l’umanità a conseguire quel livello superiore di civiltà per cui tutti ci sforziamo. La forza interiore, il buonumore e il servizio altruistico sono i principi basilari della vita. Non importa se uno vive in Oriente oppure in Occidente. Un essere umano dovrebbe essere prima di tutto un essere umano. Un vero uomo è un membro del cosmo. I confini

¹⁰⁷ Swami Rama, *La mia vita con i maestri himalayani*, Op.cit., pp.306-307.

geografici non hanno il potere di dividere l'umanità. Liberarsi dalla paura è il primo messaggio dei maestri himalayani. Il secondo è quello di divenire consapevoli della realtà interiore. Sii spontaneo e diventa lo strumento per insegnare la spiritualità pura, senza alcuna religione e cultura. Tutte le pratiche spirituali dovrebbero essere verificate scientificamente, se la scienza è in grado di farlo. Che la Provvidenza ti guidi¹⁰⁸.

Anche Alan Watts, filosofo d'impronta nettamente occidentale, ma che ha attinto abbondantemente alle conoscenze metafisiche asiatiche - soprattutto al Buddhismo e al Taoismo - nel suo testo *Psicoterapie orientali e occidentali*¹⁰⁹, ha messo a confronto i due mondi analizzandoli sul terreno della salute mentale. Il suo studio comparativo non intende né svalutare la psicoterapia di stampo orientale né sopravvalutare le 'vie di liberazione occidentali'. Watts si sofferma invece sui tratti comuni della psichiatria occidentale e della filosofia orientale per comprendere poi come, e quanto, queste possano integrarsi. Nella parte del testo che il filosofo dedica al rapporto tra la psicoterapia e le 'vie di liberazione' emergono spunti interessanti.

Se osserviamo in profondità alcune vie di vita come il Buddhismo e il Taoismo, il Vedanta e lo Yoga, non vi troviamo né filosofia né religione nel senso in cui esse sono intese in Occidente. Vi troviamo qualcosa che somiglia più da vicino alla psicoterapia. Ciò può sembrare sorprendente, perché noi consideriamo questa come una forma di scienza, alquanto pratica e materialistica nell'atteggiamento, e quelle come religioni estremamente esoteriche che si interessano di regioni dello spirito quasi del tutto fuori da questo mondo. Ciò avviene perché l'unione della nostra mancanza di familiarità con le culture orientali e la loro sottigliezza dà a esse un'aura di mistero in cui proiettiamo fantasie di nostra creazione. In realtà la meta comune di queste vie di vita è qualcosa di abbastanza sorprendente (...) La somiglianza più importante tra queste vie di vita orientali e la psicoterapia occidentale sta nell'interesse di entrambe a provocare cambiamenti di coscienza, cambiamenti nel modo di sentire la nostra esistenza e il nostro rapporto con la società umana e il mondo della natura¹¹⁰.

Così Watts, come Panikkar, sostiene fermamente che le due vie, anche se si avvalgono di tecniche diverse e si rivolgono spesso a individui differenti (la psicoterapia si interessa al cambiamento della coscienza di

¹⁰⁸ *Ibid*, p.307.

¹⁰⁹ A.Watts, *Psicoterapie orientali e occidentali*, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1978.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.10.

persone con disturbi particolari mentre il Buddhismo e il Taoismo si è interessato a cambiare la coscienza di persone normali e socialmente adattate), hanno entrambe un unico scopo. Per questo l'incontro tra queste due 'discipline', finalizzate a una riconciliazione tra il sentimento individuale e le norme sociali (senza però sacrificare l'integrità dell'individuo), si rivela fondamentale. La visione orientale, infatti, può ricordare alle discipline psicologiche d'Occidente, ancora ingabbiate nella concezione dualista corpo-mente, che la psicoterapia, in realtà, dovrebbe aprirsi allo studio di qualcosa che vada oltre la sola psiche e i suoi disturbi privati. Gli psicoterapeuti, sostiene Watts, dovrebbero rendersi conto che non possono occuparsi solo di chi è ritenuto clinicamente psicotico o nevrotico; il loro lavoro si dovrebbe invece incentrare su coloro la cui angoscia nasce da *Maya* (in Oriente l'illusione). L'obiettivo principale dello psicoterapeuta, dunque, così come quello delle "vie di liberazione" orientali, non dovrebbe essere la distruzione di *Maya*, ma riuscire a vederla per ciò che è - o vedere attraverso di essa.

La conoscenza teorica delle differenti strade che conducono alla guarigione e alla liberazione dell'uomo può aiutarci così a comprendere meglio le nostre scienze.

La psicoterapia e le 'vie di liberazione' hanno dunque due interessi comuni: il primo è la trasformazione della coscienza, del sentimento interiore della propria esistenza; il secondo è la liberazione dell'individuo dalle forme di condizionamento imposte su di lui dalle istituzioni sociali. Quali sono i mezzi utili a esplorare queste somiglianze che potrebbero aiutare il terapeuta nel suo lavoro? Dovrebbe forse ricevere insegnamenti di Yoga o passare del tempo in un monastero zen giapponese, aggiungendo così altri anni di addestramento alla scuola medica, al tirocinio in ospedale psichiatrico o all'analisi formativa? Non credo che si tratti di questo. Piuttosto, è che la conoscenza teorica di altre culture ci aiuta a capire la nostra, perché confrontandola ad altre possiamo raggiungere una certa chiarezza e oggettività sulle nostre istituzioni sociali¹¹¹.

La comprensione di altre dimensioni, di nuove pratiche e di diverse visioni del mondo, è dunque per Alan Watts un'esperienza che dovrebbe vivere ogni scienziato occidentale. Questo non significa che il terapeuta (o filosofo) debba necessariamente adottare pratiche buddhiste, taoiste o convertirsi a una nuova religione. Watts sostiene infatti che, per non cadere nell'ingenuità intellettualistica dell'amatore occidentale di esoterismo, è

¹¹¹ *Ibid.*, p.17.

importante cercare di mantenere comunque uno spirito e uno sguardo ‘scientifico’¹¹².

Non si tratta perciò di abbandonare la propria cultura per abbracciarne ciecamente un’altra, non è questo che intendono dire Watts e Panikkar. Non ci salveremo convertendoci all’induismo o al buddhismo, dimenticando il nostro passato, ma integrando la nostra conoscenza, ri-scoprendo la nostra cultura attraverso gli occhi e lo sguardo dell’Altro, ritrovandoci grazie a un confronto. Interessanti sono le parole scritte trent’anni fa da Carl Gustav Jung:

Quando iniziai il mio lavoro nella pratica psichiatrica e della psicoterapia, al quale ho dedicato la mia vita, ero del tutto ignorante della filosofia cinese, e solo più tardi le mie esperienze professionali mi hanno dimostrato che nella mia tecnica ero stato portato inconsciamente su quella via segreta che per secoli è stata la preoccupazione delle menti migliori dell’Oriente¹¹³.

Ma andiamo ancora oltre. L’Incontro tra Oriente e Occidente deve nascere innanzitutto da un’*intenzione*.

Dobbiamo essere disposti a spostarci, ad aprire le nostre porte e a vivere sulla frontiera.

Lo sviluppo delle telecomunicazioni nell’era della globalizzazione ha reso sempre più frequente il contatto tra realtà lontanissime. Le informazioni su ciò che accade dall’altra parte del mondo corrono alla velocità della luce e ormai raggiungono anche i luoghi più remoti e isolati del pianeta. Oggi tutti noi possiamo farci un’idea delle religioni e tradizioni dell’Altro aprendo una pagina di Google. Le sonorità indiane cominciano a essere familiari all’Occidente e quelle occidentali influenzano ogni giorno di più quelle orientali...ma tutto questo è forse sufficiente all’Incontro? Non secondo Panikkar. L’Incontro autentico richiede uno sforzo individuale, ha bisogno di azioni (non si accontenta delle re-azioni). Abbiamo bisogno di studiosi e scienziati che, andando oltre il ‘mercato delle informazioni’, riescano ad aprirsi ai due Mondi, di filosofi che, vivendo tra Oriente e Occidente, sappiano colmare, per quanto possibile, le lacune di una filosofia isolata e autoreferenziale. Ben vengano dunque le conferenze internazionali, gli incontri tra scienziati, economisti, filosofi e uomini religiosi di tutto il

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ R.Wilhelm e C.G.Jung, *The Secret of the Golden Flower*, Routledge, London, 1931, p.83 in A.Watts, *Psicoterapie orientali e occidentali*, Op.cit.

mondo! Che si avvicinino gli intenti, che si cerchino le soluzioni insieme e che possa crescere, ogni giorno di più, la curiosità e la voglia di scoprire quello che altri hanno da dirci.

Il nostro compito è ricostituire un *Arco Iris*, un arcobaleno, che leghi in un abbraccio non solo le culture, le religioni e gli uomini ma anche il Cielo e la Terra.

Oriente e Occidente: due cosmovisioni a confronto

Non possiamo comprendere l'Oriente e l'Occidente se non proviamo a immergerci nelle loro rispettive *cosmovisioni*.

Con il termine *cosmovisione* Raimon Panikkar intende distinguere l'esperienza diretta del mondo, del kosmos, dalla concezione del mondo come immagine.

La *cosmovisione* è dunque il mito, l'esperienza della realtà nella quale siamo immersi quando questa si presenta all'intuizione; è "ciò a cui si crede così profondamente che non si crede nemmeno che si creda. 'Non c'è nemmeno bisogno di dirlo, è evidente': è questo il mito, questo stato che non si mette in discussione perché è da là che necessariamente tutto parte. In termini più filosofici, il mito disegna un orizzonte di intelligibilità. È un orizzonte, cioè qualcosa verso cui si cammina, senza che tuttavia si possa mai raggiungerlo. È la precondizione di fondo che ci permette di comprendere qualunque cosa"¹¹⁴.

Comprendere il mito dell'Altro non è cosa semplice ma diventa un'operazione necessaria se vogliamo capire ciò che siamo. Purtroppo il nostro stesso mito è quasi sempre oscuro e incomprensibile al nostro sguardo. Per questo abbiamo bisogno di specchi: così, solo le *cosmovisioni* differenti dalla nostra possono aiutarci a comprendere l'origine delle nostre convinzioni profonde. Una cosa è certa: nessun uomo può vivere senza un mito (lo stesso Panikkar ha abbracciato quello del *cosmoteandrisimo*), per questo è importante cominciare a prenderlo in considerazione, soprattutto quando, e se, vogliamo cercare di comprendere l'Altro.

Raimon Panikkar, quando mette a confronto Oriente e Occidente, cerca pertanto di svelare due diverse *cosmovisioni* che, anche se per molti secoli non sono poi state così lontane, oggi risultano profondamente diverse.

Per almeno due millenni l'Occidente è vissuto all'interno di una cosmovisione non molto diversa dalla cosmovisione classica dell'India – pur ammettendo differenze tra esse e nel seno stesso di queste tradizioni. Da Pitagora fino a Dante il mondo in cui è vissuto l'uomo occidentale era un *kosmos* ove ogni cosa e ogni avvenimento aveva un luogo, un tempo e un senso – seppure spesso misterioso, non controllabile e sfumato. Nonostante l'ingente sforzo di Goethe, con il suo *Faust*, di rinviare la cosmovisione occidentale, l'Occidente ha progressivamente impoverito tale *kosmologia*

¹¹⁴ R.Panikkar *Tra Dio e cosmo*, Op.cit., p. 24.

senza sostituirla con un'altra cosmovisione¹¹⁵. Da ciò l'atomizzazione della vita umana e la specializzazione del sapere. Molto più recentemente, con i progressi delle scienze astronomiche e fisico-chimiche si è andati costruendo una cosmologia scientifica inscritta nel panorama evuzionista [...] La filosofia indica, a sua volta, origina da un'altra cosmovisione. In una parola, il mondo occidentale e il mondo indico sono due kosmologie, le narrazioni sono diverse, l'ascolto è differente, i modi sono altri¹¹⁶.

Ma quali miti contraddistinguono ancor oggi Oriente e Occidente? A cosa si riferisce Panikkar quando parla di *cosmovisioni* differenti?

Per comprendere ciò di cui stiamo concretamente parlando, prenderemo qui in esame, per un istante, le *cosmovisioni* relative alla 'Vita' e alla 'Morte' nell'India classica e nell'Occidente moderno. Per far questo ci affidiamo ancora alle riflessioni di Panikkar:

La vita è poco meno che un diritto, avverte l'Occidente moderno. La vita è piuttosto un dovere (*rma*), presagisce l'India classica. La vita è una proprietà individuale afferma la modernità. La vita è un banchetto cui siamo stati invitati a partecipare per un tempo limitato, affermerebbe la tradizione indica. La vita ci è stata data, ha scritto Rabrindanath Tagore, e la meritiamo solo a patto di darla. Il prolungamento della vita è quasi l'ossessione della medicina moderna. L'*Ayurveda*, come lo stesso nome indica, è la conoscenza della vita, e il suo criterio di salvezza è la gioia di vivere¹¹⁷.

La morte, prosegue ancora il filosofo, nel nostro mondo abita così davanti a noi mentre per gli indiani è quella realtà che vive dietro, alle loro spalle, che finisce con la nascita. È questo che porta gli occidentali a proseguire il loro cammino verso la morte mentre gli orientali avanzano per raggiungere la vita. Da qui deriva poi il diverso grado di paura rispetto alla morte. Così, Oriente e Occidente, vivono entrambi influenzati dalle rispettive *cosmovisioni*. Ogni azione, che noi diamo per scontata, non è che una diretta conseguenza del diverso modo di percepire (e di sentire) la Vita e la Morte. Ed è solo "scontrandosi" con la visione dell'Altro che è possibile comprendere i nostri automatismi, i nostri atteggiamenti e le nostre paure.

¹¹⁵ "Chiamo *cosmologia* la visione unitaria che la scienza moderna ci da del cosmo – dove cosmo è innanzitutto una struttura energetica materiale. Invece chiamo *kosmologia* la visione unitaria del kosmos ricordando, seppure senza esclusività, il significato di *ornamento* della parola greca. Un ornamento si vede e si valuta nel suo insieme, cioè come qualcosa di offerto". (R.Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Op.cit, p.96).

¹¹⁶ R.Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Op.cit., pp.97-98.

¹¹⁷ *Ibid.* pp.100-101.

Nel testo *L'esperienza filosofica dell'India*, da cui abbiamo attinto più volte, Panikkar vuole perciò “aprire gli occhi” dell'uomo occidentale presentandogli la “visione del mondo” tipica degli orientali. Interessante è l'analisi sul modo di pensare *rappresentativo* (tipico dell'Occidente) e *presentativo* (tipico dell'Oriente).

Nel continente indiano il pensare “mette la realtà in grembo, presenta le cose, non più collocandole davanti alla nostra mente ma facendoci partecipare a esse, giocare con esse”¹¹⁸. La verità non sta dunque nell'intelletto, come in Occidente, ma nelle cose stesse. Comprendere che in genere nel pensiero orientale “la vera conoscenza non è lo specchio fedele di ciò che è ma l'identificazione con ciò che è”¹¹⁹, può permetterci di comprendere la filosofia indiana, il suo modo di interpretare il reale, il suo accento posto sull'esperienza come fondamento ultimo del pensare, salvandoci dal falso pregiudizio che questa sia a-critica e incolta.

L'Occidente, invece, nella maggior parte dei casi, pretende di conoscere le cose cercando la relazione tra i concetti: “L'intera scienza moderna si basa sulla convinzione che la realtà, qualunque essa sia, segua l'ordine delle sue rappresentazioni mentali”¹²⁰ mentre gli orientali sono soliti dare importanza agli *stati di coscienza* piuttosto che a concetti oggettivi. Nella stessa letteratura *upaniṣadica* i concetti difficilmente assumono importanza e, se li troviamo, appaiono comunque contraddittori: “Le Upaniṣad non ci dicono ciò che le cose sono, non ci descrivono la realtà con concetti. Non c'è un concetto di *Brahman*, né di *âtman*, né di *aham*, né di *karman*, né di mondo, né di conoscenza, né di intuizione”¹²¹. Le *Upaniṣad*, e tutta la filosofia indiana, continua Panikkar, si avvalgono invece dei *campi di coscienza*, che non sono la cristallizzazione di intuizioni né semplici sentimenti psicologici individuali, ma stati dell'Essere.

Questi stadi della conoscenza, o stati di coscienza, non hanno la pretesa di descrivere una realtà rigida e immutabile e non sono acquisibili tramite i metodi occidentali dell'induzione o della deduzione ma sono percepibili solo da chi si è inoltrato in un percorso spirituale superando i tre stadi, *śravaṇa*, *manana* e *nididhyâsana*¹²². I *campi di coscienza* sono dunque

¹¹⁸ R.Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Op.cit., p.64.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*, p.69.

¹²¹ *Ibid.*, p. 70.

¹²² *Śravaṇa*: ascoltare le lodi del Signore e il suo nome; atto di ascoltare, una delle virtù dell'intelligenza, secondo il *Rāmāyaṇa*.

estranei alla scissione occidentale tra un oggetto (conosciuto) e un soggetto (conoscente), sono una sorta di autocoscienza della realtà in cui, la realtà stessa, si realizza nella nostra coscienza di essa. Senza dilungarci troppo su quest'aspetto - ricordiamo che Raimon nel suo testo gli dedica molto più spazio - ci accontentiamo qui di mettere in evidenza le differenze principali di questi diversi stati antropologici di coscienza: quello occidentale (in cui l'ego psicologico è spettatore, e non attore, della realtà) e quello indico (che non si avvale dei concetti per interpretare la realtà ma pone particolare importanza all'esperienza).

“Se una collettività vive pregando sette volte al giorno e si dedica alla meditazione e alla speculazione, Dio non verrà vissuto come una parola vuota [un concetto] ma come una forza, l'Essere non apparirà come un'astrazione ma come una realtà”¹²³, scrive ancora Panikkar, cercando di presentare il rapporto tra *esperienza* e *conoscenza* nella cultura indiana.

Ovviamente diverso è anche il sentimento provato nell'incontro con la realtà. Raimon Panikkar parla di meraviglia e stupore del greco-occidentale e di disillusione e disincanto indiano di fronte alle cose e agli eventi.

Nell'atteggiamento greco c'è un pessimismo latente e in quello indico un ottimismo latente. I greci si meravigliano dinanzi alla bellezza e al potere delle apparenze, perché inconsciamente non si aspettavano che fossero così belle. Gli indiani invece si disincantano di fronte alle apparenze delle cose perché inconsciamente si attendevano che fossero più attraenti [...] Il pessimismo e l'ottimismo s'invertono quando perveniamo a ciò che è immediatamente dato. La prospettiva occidentale dà così priorità alle stesse apparenze; queste sono meravigliosamente belle [...] La prospettiva indica, d'altra parte, non sembra avere molta fiducia nelle apparenze; esse sono orribili [...] La mente greca formulerà la prima regola scientifica: salvare le apparenze. Oltrepassare le apparenze, sarà la contropartita indiana. La prospettiva occidentale ha fiducia nel pensare, quella indiana ha sfiducia in esso¹²⁴.

Cominciare a conoscere le *cosmovisioni* di chi ci vive accanto non solo può rendere possibile, come abbiamo già accennato, un processo di auto-analisi ma può anche aiutarci a non cadere in spiacevoli

Manana: è la riflessione, l'Insegnamento mantenuto stabile nella mente in maniera che venga 'riflesso' nella propria Intelligenza.

Nididhyāsana: Contemplazione.

¹²³ R.Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Op.cit., pp.75-76.

¹²⁴ *Ibid*, pp.99-100.

fraintendimenti e incomprensioni quando tentiamo di comunicare con l'Altro.

Il dialogo tra un missionario cristiano e un *vishnuita*, sempre riportato da Panikkar, è a tal proposito illuminante: i due personaggi in questione cominciano a discutere sull'esistenza di Gesù e Krishna. Il missionario dice: "Cristo è esistito. Gesù è un essere storico, questo non si può negare, e dunque Cristo è reale. Il tuo Krishna è un mito, non è reale, è una figura così poco storica che non si sa nemmeno con sicurezza se sia mai esistita". Quest'affermazione, agli occhi del *vishnuita*, non può che apparire assurda. Il fatto che Krishna non sia esistito, che sia un mito, è un aspetto che rende la divinità dell'indiano molto più reale ed effettiva. L'incomprensione tra i due dialoganti nasce semplicemente dal fatto che per un indiano una realtà storica è soltanto una realtà storica, ma non è sinonimo di realtà. La realtà nel pensiero orientale, supera perciò di gran lunga la storia.

Raimon Panikkar, con questa storiella, intende specificare che il concetto di 'realtà storica' sia un mito appartenente al solo Occidente, una *cosmovisione* in cui l'uomo 'moderno' vive senza esserne cosciente. Mentre la storia è l'orizzonte della realtà in Occidente, non lo è in Oriente. Comprendere questo, prima di avventurarsi in sterili disquisizioni teologiche, è fondamentale.

Non possiamo esportare concetti, nozioni, archetipi che in una cultura sono fondamentali ma inesistenti nell'altra [...] La storia è l'orizzonte della realtà per tutto l'Occidente. Questo è il discorso filosofico che bisogna sempre tener presente nell'incontro di tradizioni e religioni. È anche la grande sfida del terzo millennio della vita cristiana fuori dall'Occidente. Io parlerei di colonialismo teologico, qualora si volesse ancora oggi presentare il messaggio cristiano con categorie estranee all'Africa e all'Asia¹²⁵.

Anche qui non è stata nostra intenzione – come non è nemmeno volontà di Panikkar - dare dei giudizi di valore sull'atteggiamento orientale e occidentale rispetto alla vita. Non vogliamo dire che un evento storico sia più 'reale' di un racconto mitico o viceversa. Il pensiero razionale tipico dell'Occidente, non è inferiore a quello simbolico, tipicamente orientale. La parola non è meno importante del silenzio, entrambe, lo ripetiamo, hanno valore nella loro relazione reciproca (ed è proprio questa relazione che ci interessa!).

¹²⁵ R.Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella Editrice, Assisi, 1993, p.15.

Non è inoltre tra i nostri obiettivi interpretare questi atteggiamenti come se fossero una caratteristica esclusiva delle due culture. Quello che abbiamo cercato di fare è stato presentare brevemente due modi di sentire la realtà che, nonostante abbiano subito, e stiano subendo tutt'oggi, importanti cambiamenti, hanno inciso sulla formazione di due diversi sguardi sul modo, quello orientale e quello occidentale.

Oriente e Occidente: due dimensioni della realtà e dell'uomo

Come abbiamo accennato nei paragrafi precedenti, quando Raimon Panikkar parla di Oriente e Occidente non si riferisce esclusivamente a due distinti territori geografici, né si limita a parlare delle differenze culturali o dottrinali che li caratterizzano. Questi sono per lui soprattutto simboli, dimensioni che possono trovarsi all'interno di ogni singolo individuo¹²⁶.

Oriente e Occidente sono i poli opposti (e complementari) della realtà, sono yin e yang, luce e oscurità, silenzio e parola, *mythos* e *logos*, femminile e maschile, vacuità e pienezza etc. etc.

L'armonia di queste polarità, che per Panikkar costituiscono la struttura stessa dell'universo, determina l'equilibrio del cosmo intero. Sappiamo bene che la luce può esistere solo in relazione all'oscurità, che all'alba e al tramonto queste due dimensioni si toccano, si compenetrano¹²⁷. La parola, se non ci fosse il silenzio, perderebbe di significato. Il maschile, fondendosi nel femminile, genera la vita.

Ecco dunque perché è così importante l'incontro di questi due mondi. Conoscere le tradizioni (magari buffe e bizzarre), le religioni e i cibi dell'India non ha alcun valore se il viaggio non si trasforma in un viaggio interiore. Acquisire nuove informazioni e conoscere differenti modi di essere è sicuramente arricchente ma non può condurci ad alcuna reale trasformazione. Nell'incontro con l'Altro è fondamentale la presa di

¹²⁶ Con 'incontro di Oriente e Occidente' dobbiamo intendere un incontro non solo tra due aree geografiche ben diversificate ma tra due dimensioni dell'uomo. Scrive così Panikkar: "Oriente e Occidente saranno i nostri simboli. Essi non possono essere assimilati e l'uno non esiste senza l'altro. Il loro rapporto è non-dualista, *advaita*. Oriente e Occidente non sono due categorie geografiche (la terra è rotonda) né storiche (il destino storico dell'Oriente si gioca in Occidente), né culturali (tutto il mondo è paese: superstizioni, logiche, misticismi). Si tratta piuttosto di due categorie socio-antropologiche. In ogni uomo e in ogni società vi è un Oriente, un'origine, una luce mattutina e un Occidente, un crepuscolo, una luce vispertina. L'uomo si orienta nella vita perché è illuminato da una luce mattutina che gli viene data, ma cammina lungo la vita stessa perché scopre i sentieri che percorre grazie alla luce vispertina che egli stesso ha acquisito". (Vedi R.Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Op.cit., p.12).

¹²⁷ Nell'induismo l'esecuzione dei *raga*, il canto dei mantra, le offerte e le pratiche yoga sono solitamente eseguite all'alba e al tramonto, nel *sandhya* mattutino e serale, quando due stadi di tempo si toccano, quando la luce incontra il buio e il giorno la notte. Questi due momenti sono i più speciali in quanto rendono possibile la congiunzione tra il cosmo, il divino e la parte più profonda dell'uomo.

coscienza del fatto che dentro ogni uomo esistono già tutte le realtà e tutte le dimensioni. L'Oriente e l'Occidente vivono così in ognuno di noi: "Oriente e Occidente – mito e logos – coesistono in ogni persona e in ogni civiltà"¹²⁸.

Probabilmente, per motivi biologici e culturali, per il fatto che siamo nati in una determinata parte del mondo, in una particolare famiglia e siamo stati influenzati da diverse esperienze del nostro passato, una dimensione prevarrà sull'altra. Riuscire però a riconoscere la loro coesistenza e a coltivarle entrambe può aiutarci a raggiungere la completezza. L'Incontro nell'uomo (che è microcosmo) tra l'Oriente (luogo in cui è predominante l'atteggiamento femminile, passivo, in cui il silenzio ha la preminenza sulla parola e in cui domina il linguaggio simbolico) e l'Occidente (territorio dell'azione, della parola, regno del pensiero razionale), può contribuire al mantenimento dell'armonia del cosmo.

Il dialogo interculturale e *intrareligioso*, per assolvere la sua nobile funzione, deve dunque farsi, prima di tutto, dialogo interiore. L'Altro, per essere compreso, va riconosciuto dentro di me, o meglio, come parte di me.

L'Oriente può farsi luce che illumina il nostro Occidente, che lo rende visibile; il silenzio, ciò che ci permette di ascoltare il nostro dialogo interiore e il nostro femminile, ri-legandoci alla terra, ciò che può condurci al Cielo, il nostro maschile.

Nei prossimi paragrafi andremo dunque un po' più in profondità. Quello che ci interessa dimostrare (o meglio mostrare) è quanto l'Incontro delle due realtà, delle due dimensioni umane e cosmiche, possa condurci all'armonia e alla riscoperta della nostra *spiritualità integrale* ¹²⁹.

¹²⁸ A.Rossi, *Pluralismo e Armonia*, Op.cit., p.30.

¹²⁹ Con *spiritualità integrale* Raimon Panikkar intende il ritorno alla Vita vissuta nell'integralità delle sue dimensioni (umana, divina e cosmica), dove ogni aspetto della realtà (il maschile e il femminile, il silenzio e la parola, il mito e il logos etc.etc.) possano ricongiungersi. Per far sì che ciò avvenga è necessaria una nuova *centrazione* dell'Uomo, la realizzazione di una identità che non escluda l'Oriente e l'Occidente presenti al suo interno.

Maschile, femminile e passività creativa

Raimon Panikkar, nei suoi testi, ha spesso fatto riferimento alla dimensione prevalentemente maschile dell'Occidente e a quella femminile tipica dell'India arcaica.

Al momento la nostra società tecnologica e industriale, nata in Occidente ma diffusa oggi in tutto il pianeta, è a egemonia maschile e questa, secondo il filosofo hindu-spagnolo, è la causa principale della grande crisi ecologica, economica e umana che stiamo attraversando. Il rifiuto del femminile, di quella dimensione presente in ciascuno – individui di sesso maschile compresi – è il risultato di una scissione, di una mentalità che separa e divide, che attribuisce all'uomo qualità positive come la forza, il coraggio, la razionalità, la capacità di azione, la creatività e alla donna qualità negative come la passività, il timore, la fragilità e l'irrazionalità. Da qui la nascita della visione dicotomizzata di un Oriente passivo, incapace di agire, e di un Occidente attivo, in grado di manipolare e modificare la realtà circostante.

In realtà in ogni essere umano, in ogni nostra attività, principio femminile e maschile convivono; sta a noi far sì che la loro relazione sia paritaria, equilibrata e armonica. Senza il riconoscimento di quest'aspetto, uomo e donna (Occidente e Oriente) sono destinati a vivere in rapporto diseguale, non paritario, che vede il dominio di uno a discapito dell'altro.

Troppo spesso la femminilità è stata contrapposta alla mascolinità per motivi puramente funzionali. L'Ideologia sessista, sostiene Vandana Shiva, ha utilizzato i concetti di 'maschile' e 'femminile' - che come sappiamo sono categorie costruite socialmente e culturalmente - come se fossero polarità determinate biologicamente, creando un sempre maggiore distacco tra l'uomo e la donna (e dunque tra due approcci alla vita, tra due atteggiamenti, tra due modi di rapportarsi alla natura).

Il concetto occidentale di mascolinità, che ha determinato le relazioni tra i sessi, ha dunque dato vita all'idea di femminile come 'altro', come elemento subordinato, creando un rapporto duale e asimmetrico non solo tra uomo e donna ma tra tutte le qualità positive attribuite al maschile e a quelle negative imposte al femminile.

Vandana Shiva ci ricorda che queste polarità sono in realtà solo categorie definite ideologicamente. Il suo 'progetto di liberazione' prevede

pertanto il trascendimento del sesso. È infatti impossibile, per Vandana, separare il maschile dal femminile; entrambi sono aspetti di un unico essere.

Sono interessanti le parole di Moni Ovadia, teatrante e artista del dialogo:

La vita nasce da due alterità: il maschio, che è l'altro sessuale per la femmina, e la femmina, che è l'altro sessuale per il maschio. Due alterità che fanno parte del 'progetto essere umano'. Un versetto molto semplice della Bibbia dice: 'Lo creò maschio e femmina; lo creò'. L'essere umano è uno in due aspetti: maschio e femmina, ma l'essere umano è uno, quindi le presunte differenze fra maschio e femmina sono state solo frutto del delirio dei chierici assetati di potere¹³⁰.

Nella nostra epoca, caratterizzata da un grande squilibrio - il maschile domina sul femminile, il pensiero occidentale su quello orientale, l'uomo sulla donna - abbiamo bisogno di un'inversione radicale di tendenza. La dimensione femminile presente in ciascun uomo va coltivata e risvegliata. Femminile e maschile, poli complementari della realtà, devono ri-sposarsi.

Quello che manca al pensiero e all'atteggiamento culturale contemporaneo è un po' più di femminilità. Non abbiamo sviluppato la dimensione femminile di saper trasformare le cose accettandole. Di saper anche conoscere senza far violenza alle cose. Maschile e femminile non equivalgono a maschio e femmina; sono due dimensioni della realtà e ogni individuo partecipa ai due aspetti. Non parlo di sesso, nemmeno di genere, benché tutto sia relazionato; parlo di polarità, *Yin e Yang*, cioè della struttura stessa della realtà. Per ristabilire l'equilibrio, più che la volontà di equilibrare, occorre la volontà di non disturbare, la fiducia di lasciare che le cose possano funzionare da sé¹³¹.

Anche Vito Mancuso, teologo e grande ammiratore di Raimon Panikkar, in un'intervista rilasciata per il quotidiano *La Repubblica*, insiste sull'importanza di un ritorno, anche della Chiesa cattolica, a una dimensione più femminile, relazionale.

Se è giunto il tempo di una Chiesa che dia più spazio al femminile, è altresì tempo di un pensiero laico altrettanto capace di ospitare il femminile, intendendo con ciò una visione del mondo e della natura che fa dell'armonia e della relazionalità il punto di vista privilegiato. Da Aristotele a Spinoza a

¹³⁰ Dagli Atti del Convegno *Per una convivialità delle differenze. In ascolto di altre culture*, Edizioni L'Altrapagina, Città di Castello (Pg).

¹³¹ R.Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza*, Op.cit., p.118.

Nietzsche, la sostanza è sempre stata pensata come prioritaria rispetto alla relazione: prima gli enti e poi le relazioni tra essi. Oggi la scienza ci insegna (questo è il senso filosofico della scoperta del bosone di Higgs) che è vero il contrario, che prima c'è la relazione e poi la sostanza, nel senso che tutti gli enti sono il risultato di un intreccio di relazioni e tanto più consistono quanto più si nutrono di feconde relazioni. Questo è il pensiero femminile, un pensiero del primato della relazione, di contro il pensiero maschile basato sul primato della sostanza, e va da sé che pensiero femminile non significa necessariamente pensiero delle donne, perché ogni essere umano contiene la dimensione femminile e vi sono donne che pensano e agiscono al maschile (si consideri per esempio Margaret Thatcher, per tacere di alcune politiche italiane), mentre vi sono uomini che pensano e agiscono al femminile (si pensi per esempio a Gandhi e prima ancora al Buddha o a Gesù)¹³².

Moni Ovadia, ebreo sefardita, esprime la stessa esigenza.

La logica maschile si è fondata prevalentemente sull'idea di potenza, di violenza. Ci sono anche stati San Francesco, Gandhi, ma avevano un *animus* femminile; in loro, quell'incavo della parte tolta, era diventato come un piccolo utero per accogliere la parte femminile. Perciò quando incontriamo un uomo che ha grazia nei modi siamo incantati. Il mondo femminile è oggi strategico, cruciale, perché unisce alle stesse identiche, brillanti capacità intellettive, qualche cosa che il maschio esprime con maggior fatica: l'interiorità e il sentimento di dedizione. L'intelligenza femminile coniuga la brillantezza e l'acume intellettuale con quell'intelligenza sentimentale, emozionale di cui l'umanità ha un bisogno strategico e vitale in questa fase [...] lo stesso ebraismo è una promessa femminile che redime lo studio, l'intimità, l'interiorità e non promuove la forza. Quando gli ebrei se lo dimenticano, perdono se stessi¹³³.

La nostra cultura ha purtroppo visto finora il predominio di società patriarcali (rafforzate dalle trasformazioni del lavoro nel passaggio da un'economia di sussistenza a un'economia basata sull'industria e sulle leggi del libero mercato) che hanno messo al centro l'uomo e posto in secondo piano le attività femminili. Secondo Panikkar la riscoperta del femminile, che non impiega i mezzi dialettici maschili dello scontro ma grazie alla sua *arte di sedurre con semplicità* (che non è vanità ma pura umanità), può aiutarci a creare una società più umana, più duttile, più amorevole e più flessibile che veneri la terra come una Madre. Come sostiene Kumarappa, economista e attivista indiano, il principio femminile deve diventare

¹³² Articolo di Vito Mancuso pubblicato nel quotidiano "La Repubblica" il 04-10-2013.

¹³³ Dagli Atti del Convegno *Per una convivialità delle differenze. In ascolto di altre culture*, Edizioni L'Altrapagina, Città di Castello (Pg).

nuovamente il pilastro fondamentale all'educazione, la chiave di volta per un nuovo modello economico, per una nuova *economia materna*.

I culti della Grande Madre, divinità femminile primordiale, mediatrice tra gli dei e l'uomo, simbolo della terra, del femminile, della capacità generatrice e della fertilità, sono stati così sostituiti dall'ideologia patriarcale che ha fatto dell'uomo-cacciatore, della violenza e del predominio i modelli dell'evoluzione umana.

La terza via, proposta sia da Raimon Panikkar sia da Vandana Shiva, è la *via della cooperazione e associazione*, dell'armonia dei due principi, dove l'azione dell'uomo possa sposarsi al 'lasciar fare alla natura', dove l'agricoltura, la caccia e l'allevamento possano coniugarsi all'atteggiamento di cura, protezione, consacrazione e *concentrazione* della terra, dell'animale e dell'uomo.

Nella visione cosmologica indiana, come in altre tradizioni e correnti esoteriche¹³⁴, l'armonia e l'unione del maschile e del femminile, danno origine al mondo.

In India il principio creativo femminile da cui tutto scaturisce è chiamato *Śakti*.

Śakti è quell'energia dinamica nata dalla tensione degli opposti. È energia primordiale che dà vita alla natura animata e inanimata, *Prakṛti* è quella forza che, unendosi al principio maschile, *Puruṣa*, ha creato il mondo.

Śakti è *Mahadevi*, la Grande Madre dell'Universo, colei che, prendendo prima forma mentale si sviluppa poi nella materia in quintuplici forme, *tattva*, diventando etere, aria, fuoco, acqua e terra.

Śakti (da *Śak*, che significa 'aver potere', 'essere capace') è movimento, energia attiva che, sotto le sembianze di *Kali*, danza sul cadavere di *Shiva* (personificazione del principio maschile, passivo, inerte). Così, anche la natura, sua manifestazione, è intrinsecamente attiva: simbolo della diversità rigenera e dà nutrimento alla vita e a ogni esistenza.

¹³⁴ Anche nel taoismo, ad esempio, il *Tao*, principio indifferenziato e invisibile che dà vita al Cielo e alla Terra, rappresenta l'armonia di due poli opposti, lo *yin*, principio femminile (associato anche al buio, alla notte, all'acqua, alla luna etc. etc.) e lo *yang*, principio maschile (identificato con la luce, il fuoco, il giorno, il sole etc. etc.).

Prakṛti vive ovunque, nelle pietre, negli alberi, nelle montagne, negli animali e nei frutti; è parte stessa dell'uomo.

Come incarnazione del principio femminile, *Prakṛti* è caratterizzata da creatività, attività, produttività, diversità nella forma e nell'apparenza, connessione e interrelazione tra tutti gli esseri viventi (uomo incluso), continuità tra l'umano e il naturale, santità di tutte le forme di vita nella natura¹³⁵.

L'interrelazione tra la natura e l'uomo è dunque innegabile nel pensiero indiano e si oppone radicalmente all'idea occidentale che vede l'uomo come "essere separato" che domina la natura.

La natura come espressione creativa del principio femminile si trova al tempo stesso in continuità ontologica con gli uomini e al di sopra di essi. Ontologicamente non vi è divisione tra l'uomo e la natura, tra l'uomo e la donna, perché la vita in tutte le sue forme si sprigiona dallo stesso principio femminile. Nell'attuale concezione occidentale della natura pesa invece la dicotomia, il dualismo tra l'uomo e la donna e tra l'essere umano e la natura. Nella cosmologia indiana la persona umana e la natura (*Puruṣa* e *Prakṛti*) sono un binomio nell'unità; sono elementi complementari, inseparabili l'uno dall'altro, nella natura, nella donna e nell'uomo. Ogni espressione della creazione porta il segno di quest'unità dialettica, o diversità all'interno di un principio unificante; e l'armonia dialettica tra i principi maschile e femminile, così come tra la natura e l'uomo, è alla base del pensiero e dell'azione ecologisti in India¹³⁶.

Purtroppo, aggiunge Vandana, anche l'India oggi, nell'era della globalizzazione che vede la vittoria del neo-liberismo e del mercato occidentale, sta perdendo la sua dimensione femminile. L'economia di sussistenza, il principio materno come ideale di amore, cura e mutualità, la visione di una stretta dipendenza tra natura e uomo - equivalente al rapporto tra una madre e un figlio - sta diventando così solo un dolce ricordo. La creatività si è dunque distorta in produttività e la 'spiritualità' è stata abbandonata in nome del materialismo. La causa di tutto questo è da attribuire al fatto che la scienza e l'economia moderna, di stampo prettamente patriarcale, non si sono distaccate ancora dall'idea cartesiana che vede la natura come 'ambiente' e 'risorsa', da utilizzare e sfruttare a proprio piacimento.

¹³⁵ V.Shiva, *Terra Madre*, Op.cit., p.52.

¹³⁶ *Ibid.* p.52.

Secondo Vandana Shiva, la violazione della natura, che sta avvenendo anche in Oriente, va inoltre di pari passo con il processo di marginalizzazione della donna, soprattutto nel Terzo Mondo. Sono infatti le donne che, producendo e riproducendo la vita, biologicamente e attraverso il loro lavoro, rimanendo più tenacemente legate alla vita e alla natura, hanno il ruolo di procacciatrici di mezzi di sussistenza, di cibo e di acqua. La forza dei movimenti eco-femministi indiani, formati quasi esclusivamente da donne che si battono contro la de-sacralizzazione della natura, ce lo dimostra¹³⁷.

In linea con il pensiero di Panikkar, Vandana sostiene che ritrovare la dimensione femminile dell'esistenza equivalga soprattutto a riscoprire l'interconnessione (quella che Raimon definisce *inter-in-dipendenza*) tra la dimensione umana, spirituale e cosmica. La separazione tra queste tre sfere della realtà, frutto di una mente *iper-razionale* e *iper-maschile*, ha trasformato ogni attività umana in un atto di violenza: "L'ontologia della dicotomia non può che generare un'ontologia del dominio sulla natura e sui popoli"¹³⁸.

¹³⁷ Vandana Shiva fa spesso riferimento al movimento eco-femminista indiano delle donne *Chipko*. La loro storia nasce circa trecento anni fa quando trecento membri della comunità Bishnoi nel Rajasthan, guidati da Amrita Devi, sacrificarono la vita per proteggere dall'abbattimento i loro *khejri*, alberi sacri, abbracciandoli. Ancora oggi le donne di questo movimento proteggono gli alberi come se fossero fratelli o figli, li abbracciano e frappongono il loro corpo tra la lama dell'accetta e il tronco. La lotta che stanno portando avanti le combattenti *Chipko* è tesa alla salvaguardia dell'equilibrio climatico e naturale dell'India in seguito alle politiche di deforestazione forzata spesso imposte dall'Occidente. Sono le donne della 'cultura della foresta', coloro che con la loro azione rappresentano la conservazione e il recupero del principio femminile, che si battono per ridare alla terra la sua dignità di Grande Madre. Riferendosi in particolar modo alle donne *Chipko*, Vandana Shiva, nel suo testo *Terra Madre*, scrive: "Le donne indiane sono state in prima fila nelle lotte ecologiche per la conservazione delle foreste, della terra e dell'acqua. Hanno sfidato la concezione occidentale della natura come oggetto di sfruttamento, proteggendola come *prakṛti*, la forza vivente che supporta la vita. Hanno sfidato la concezione occidentale dell'economia come accumulazione del capitale, opponendovi la propria idea dell'economia come produzione per la sussistenza e la soddisfazione dei bisogni [...] le donne indiane si oppongono alla pretesa ideologica dell'universalismo non con un'altra tendenza universalizzante, ma con la diversità; sfidano la concezione dominante del potere come violenza con la concezione alternativa della non-violenza come potere".

¹³⁸ V.Shiva, *Terra Madre*, Op.cit., p.53.

Ritrovare la dimensione femminile significa dunque collaborare con la terra e ritrovare il contatto con il proprio Corpo, allo stesso tempo umano e divino.

“La donna può astrarsi dal suo corpo molto meno facilmente di quanto l’uomo possa prescindere da esso. La donna ha con la propria corporeità una relazione molto più naturale di quella maschile”¹³⁹, scrive Panikkar.

Così la donna mantiene saldo il legame con il proprio corpo e, di conseguenza, con il suo Grande Corpo, il Cosmo. È mediatrice tra le corporeità e mediatrice tra queste e il divino. Partorisce e fa partorire la terra. Le sue azioni non possono essere meccaniche perché sono profondamente partecipate. Non ferisce la foresta perché sarebbe come ferire se stessa. Munge la vacca con gratitudine, poiché sa che il latte è prezioso, non solo alla multinazionale che lo richiede ma alla mucca stessa e ai suoi vitelli. Con quest’attitudine non solo la mucca sarà grata di essere stata liberata dal peso del latte ma la terra sarà felice di essere lavorata. Questa è *partecipazione cosmica al ritmo della realtà*, forse l’unica via per promuovere il dinamismo del mondo e la continuità della vita.

Promuovere un nuovo incontro tra l’uomo e tutto ciò che lo circonda dovrebbe perciò essere l’obiettivo principale dei movimenti ecologisti di questa epoca. L’ecologia (così come noi oggi la intendiamo), secondo Panikkar non è più sufficiente. Fino a quando non inizieremo nuovamente a riconoscere la terra come nostro Corpo e il nostro Corpo come il nostro vero Se’, qualsiasi intervento scientifico di tutela della natura sarà destinato al fallimento. Il movimento ecologico attuale è infatti, per il filosofo dell’*ecosofia*, solo una nuova “strategia tecnologica” di sfruttamento “più razionale e duraturo” della terra. Certamente anche uno sguardo idilliaco, romantico e idealistico della natura non porterà da nessuna parte. Fino a quando l’ecologia non verrà sostituita con l’*ecosofia*¹⁴⁰, la saggezza (spiritualità) della terra e fino a quando vivremo nell’illusione di prenderci cura della natura senza la consapevolezza che noi siamo la natura, non potrà avvenire alcun cambiamento decisivo. Bisogna perciò andare più a fondo, cercare un nuovo equilibrio fra l’uomo e la terra, tra la materia e lo spirito.

Il percorso *ecosofico* nasce perciò da una riflessione personale sulla propria natura che ci permetta, coltivando la terra, di coltivare noi stessi.

¹³⁹ R.Panikkar, *La Religione, il Mondo e il Corpo*, Op.cit., p.52.

¹⁴⁰ La parola *ecosofia* (saggezza della terra), per distinguerla dall’ecologia (scienza sulla terra), è stata coniata da Panikkar negli anni Sessanta in California.

Una coltivazione di me stesso che non sia anche coltura della natura (agricoltura?) non è coltura dell'uomo [...] non si tratta di lasciar andare la natura selvaggia per proprio conto. L'uomo deve coltivare la natura come deve coltivare se stesso. E io non faccio separazione tra coltivazione del corpo, coltivazione dell'anima e coltivazione della natura. Lo yoga, la medicina psicosomatica e tante tecniche moderne sanno bene che non si può separare l'uomo dalla natura, anche se la civiltà tecnocratica ha disgiunto la natura dall'uomo. Agricoltura, per esempio, non è più coltivazione, non è più coltura, ma è diventata *agri-business*, spogliazione della natura. Corpo, anima e terra sono tre aspetti di una stessa coltura¹⁴¹.

I principi dell'ecologia moderna, che non tengono conto delle interconnessioni fondamentali e della coabitazione degli elementi, sono dunque riduttivi.

Non è un caso che questa nuova scienza sulla natura sia nata all'interno di paradigmi occidentali della scienza moderna, che hanno il compito di creare 'esperti' e 'specialisti', di separare, classificare ed etichettare ogni dimensione della realtà.

I movimenti eco-femministi indiani di cui parla Vandana Shiva sembrano invece avere questa coscienza. La loro battaglia può così definirsi *ecosofica*. Le donne Cipko sono consapevoli che la foresta non è solo legname. È qualcosa di più, un sistema di vita.

Le foreste hanno sempre avuto un ruolo centrale nella civiltà indiana: sono state venerate come *Araṇyānī*, dea della foresta, sorgente primaria della vita e della fertilità; e la foresta nella comunità è sempre stata vista come un modello di evoluzione sociale e civile. La diversità, l'armonia e la natura autosufficiente della foresta hanno costituito i principi organizzativi guida della società indiana; l'*araṇya samskr̥ti* (che si può tradurre pressappoco con la 'cultura della foresta') non dipendeva da una concezione primitiva, bensì era una scelta cosciente¹⁴².

Un bellissimo passo delle *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad* mette in luce la corrispondenza - e interdipendenza - tra un essere umano e un albero: "Simile a un albero signore della foresta è, sicuramente, l'uomo: I suoi peli sono le foglie, la sua pelle scorza esterna. Dalla pelle il sangue trasuda, e così la linfa della scorza; quando è ferito (il sangue) sprizza fuori, come la linfa dell'albero colpito. Le sue carni sono schegge, il robusto tendine è il

¹⁴¹ Raimon Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza*, Op.cit., pp.121-122.

¹⁴² V.Shiva, *Terra Madre*, Op.cit., p.67.

robusto libro dell'albero, le ossa sono la parte interna del legno, il midollo è simile al midollo".

Albero e uomo qui si somigliano, vivono in rapporto simbiotico. Questa presa di coscienza, questo sguardo mistico sulla realtà, quasi perduto oggi in Occidente, supera in questo modo sia la visione romantica e idilliaca della natura come fragile creatura da proteggere sia quella della natura come oggetto da domare, da dominare. La riscoperta della *terra incognita che è dentro di noi*, per usare un'espressione di Duccio Demetrio, va così ben oltre ogni strategia 'green' per la salvaguardia del nostro pianeta¹⁴³.

L'ecologista non può limitarsi dunque a piantare alberi, trovando soluzioni universali e scendendo a compromessi con le regole del mercato. Allo stesso tempo non possiamo però illuderci che non intervenire sia la soluzione. Il nostro pianeta ha bisogno d'interventi efficaci e urgenti! Così, quando Panikkar parla della necessità di recuperare un atteggiamento orientale, passivo e femminile, non intende certo che bisogna limitarci a 'guardare', né ritiene che le donne stiano sedute senza far niente o che l'Oriente sia nato per subire, anzi. La passività di cui lui parla è il saper ascoltare le esigenze del mondo, significa riuscire ad agire non contro-natura ma in collaborazione con questa. La passività femminile panikkariana è dunque Ascolto ed Esperienza... e noi sappiamo bene che non può esserci retta azione se mancano queste due qualità.

Chi ha avuto modo di incontrare il pensiero orientale sa bene l'importanza che qui assume la parola ascoltata, accolta, ricevuta. La così detta 'rivelazione vedica', ci ricorda Panikkar, non è 'scrittura' ma è *śruti*, ascolto. Non c'è un Dio che parla, c'è un Uomo che ascolta.

L'esperienza filosofica dell'India è dunque un'esperienza di ascolto della Parola: "Prima di comprendere ci rendiamo conto di dover obbedire (*ob-audire*, ascoltare)"¹⁴⁴.

La passività di cui stiamo parlando è 'abbandono', è *riposarsi nella realtà*, è lo spogliamento necessario per lasciar penetrare Dio, il lasciar accadere taoista.

Il *Wu* [etimologicamente il fuoco che brucia l'erba lasciandovi una radura – il non-fare] non è il non fare della passività, ma è come il nulla del

¹⁴³ Vedi D.Demetrio, *La religiosità della terra. Una fede civile per la cura del mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2013.

¹⁴⁴ R.Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Op.cit., p.92.

grembo materno che quando i tempi sono maturi dà il figlio alla luce. È la forza del femminile, che proprio perché posta in posizione secondaria dalla società confuciana, può concentrarsi meglio su se stessa e che, quando si manifesta, non oppone resistenza al corso naturale delle cose, come l'acqua che si adatta a ogni piega del terreno e che trionfa sul fuoco spegnendolo. È il principio dello sforzo inverso, per cui facendo il minimo sforzo si ottiene il massimo risultato, come se tutto andasse da sé [...] il *Wu* è la chiave della spontaneità, per cui le cose sono in un certo modo e non possono essere diverse. La spontaneità è la porta che apre la strada alla virtù (*De*) del singolo individuo¹⁴⁵.

Secondo Raimon Panikkar questa spontaneità, (una forza mariana, per usare un termine cristiano) si avvicina più alla *speranza*¹⁴⁶ e alla grazia che all'atto di volontà tipico dell'Occidente postplatonico-aristotelico-kantiano:

La speranza non è un atto di volontà e neppure della mente. Non sarebbe, altrimenti, speranza ma semplice attesa, più o meno rassegnata, o mera aspettativa, più o meno plausibile. La speranza del *nirvana* non è l'averne il desiderio – o averne il non-desiderio, che appartiene ancora alla volontarietà. La speranza non è del futuro, ma dell'invisibile. È l'aspirazione stessa dell'Essere non soffocata dai desideri della mente¹⁴⁷.

Quando Vandana Shiva critica il mito della passività femminile, in contrasto con quello della creatività maschile (nato dall'errata idea della minor incidenza della 'donna raccogliitrice' rispetto all' 'uomo cacciatore'), si trova in realtà in accordo con il pensiero di Panikkar. È importante

¹⁴⁵ G.Magi, *Sanjiao, I tre pilastri della sapienza. Antichi insegnamenti cinesi per l'uomo moderno*, Edizioni il Punto d'Incontro, Vicenza, 2006, pp.65-66.

¹⁴⁶ Per Raimon Panikkar la situazione attuale non può essere superata con un atto di volontà ma grazie alla *speranza*. A tal proposito è necessario tener presente che per il filosofo la *speranza* è tutt'altro che un atteggiamento passivo. Raimon scrive: "La salvezza si può solo sperare non attendere, perché la speranza non è attesa. La speranza di qualcosa non è la sua volizione, e neppure il suo desiderio. La speranza non è desiderio perché non è una proiezione verso il futuro. La speranza è un atteggiamento fondamentale del presente o, meglio ancora, della *tempiternità*, ossia di una presenza che abbraccia i tre tempi (perché abbraccia *i tre mondi*) e il loro centro. La speranza non è del futuro ma dell'invisibile. La speranza non è l'attesa. L'attesa è quello che il Buddha respinge come egocentrica ambizione. La speranza è quanto porta il Risvegliato a proclamare il proprio messaggio. La speranza può essere soltanto un dono, un'offerta, un regalo, il che non implica che questo comporti necessariamente il rimando, con il pensiero o l'azione, a un qualche donatore. La speranza è grazia, forse la grazia stessa dell'esistenza". (Vedi R.Panikkar, *Il silenzio del Buddha*, Op.cit., pp.35, 36).

¹⁴⁷ R.Panikkar, *Il silenzio del Buddha*, Op.cit., p.10.

specificare, per non cadere in malintesi legati solo a un diverso utilizzo dei termini, che la passività di Panikkar è infatti tutt'altro che mancanza di azione, staticità. Forse un termine che potrebbe essere usato sia dal filosofo cosmoteandrico sia dall'ecologista indiana per esprimere questo importante concetto è *passività creativa*: dare Vita e mantenere la Vita lasciando che la Vita sia.

La riscoperta del femminile, della *passività creativa*, appare dunque la sola strada per un nuovo 'progresso umano', ci offre una nuova speranza. Questa strada, o meglio, questa presa di coscienza, ancora lontana dalle donne ecologicamente alienate delle élite consumistiche del Terzo Mondo e dall'iper-consumistico Occidente, dovrà coinvolgere uomini, donne, nord e sud del mondo.

Il linguaggio tra Oriente e Occidente

Confrontarsi con il problema del linguaggio, del *logos*, della sua degenerazione nel mondo occidentale moderno e tecnocratico è, per Raimon Panikkar, un'azione fondamentale che richiede, anche qui, uno sguardo interculturale. Le sue riflessioni sono continuamente arricchite dalla profonda conoscenza che ha dei Veda, del mito di *Vac*, la Parola primordiale e riconciliatrice, e dell'intero pensiero indiano.

La Parola, secondo Panikkar, non gode oggi di buona salute e ha un disperato bisogno di ritrovare la sua giusta posizione nel mondo. Il linguaggio moderno, concettuale, e spesso sterile, deve dunque riacquistare la sua dignità perduta, il suo ruolo, la sua funzione, non solo comunicativa ma anche pacificatrice.

Dare alle parole esclusivamente il valore di 'segni', designazioni più o meno arbitrarie delle cose, è limitante. Il nominalismo, uno dei grandi miti del nostro tempo, ha reso la Parola un semplice termine oggettivo e atemporale, l'ha privata della sua capacità creativa, del suo potere di agire sulla realtà e di modificarla.

Dobbiamo tenere ben presente che Panikkar non critica a priori la funzione e l'utilità del linguaggio razionale adottato dalla scienza moderna, anzi, insiste sul fatto che questo ha una sua ragion d'essere ma, allo stesso tempo, vuole ricordarci il suo limite. Il vero errore è stato, secondo il filosofo del dialogo, ritenere il linguaggio della scienza, della medicina e dell'economia occidentale, assoluto e universale, l'unico portatore di verità. Nel testo *L'esperienza della vita - la mistica*, Raimon scrive:

Il linguaggio scientifico aspira ad essere univoco e a usare concetti falsificabili e quantificabili, ma non pretende di essere salvifico. A rigore non pretende neppure di essere parola; si accontenta di essere 'scrittura' che bisogna saper decifrare. Uno dei padri del metodo scientifico moderno, Galileo Galilei, scrisse che "il gran libro dell'universo (...) è scritto in linguaggio matematico", dimenticando che l'universo non è un libro, che inoltre si deve saperlo leggere e che la lettura non è la cosa. Il linguaggio scientifico osserva la realtà attraverso il prisma della luce scientifica – che si pretende essere bianca (avendo così eliminato altre lunghezze d'onda). La sua categoria è l'esattezza, il suo metodo il rigore, il suo criterio la dimostrazione e il suo strumento il concetto. Tutti mezzi di non poco valore – ma, alla fine, intermediari¹⁴⁸.

¹⁴⁸ R.Panikkar, *L'esperienza della vita. La mistica*, Op.cit.p.40.

Il linguaggio scientifico è dunque, per Panikkar, particolarmente raffinato e utile nel suo campo. Il vero pericolo nasce nel momento in cui questo viene preso come modello universale di intellesione, quando, come accade anche ad un certo linguaggio filosofico che confonde 'l'idea' con 'la cosa in se', pretende di abbracciare tutta la realtà. Secondo Panikkar è il linguaggio mistico (in molti casi simile a quello artistico e poetico) che, avvalendosi del simbolo, può velare e s-velare la realtà. Non si tratta quindi di rinunciare a ogni forma di razionalità ma di essere consapevoli che la realtà spesso può trascenderla.

L'intenzionalità del linguaggio mistico è quella di trasportarci ed elevarci a un livello ultimo di realtà, generalmente nascosto a chi non sappia contemplare. La sua categoria è la conoscenza amorosa o l'amore conoscente; il suo metodo è l'intuizione; il suo criterio la libertà, il suo strumento il simbolo, la sua intenzionalità la realtà¹⁴⁹.

È dunque il simbolo, e la Parola - suo veicolo - che ci tiene ancorati alla realtà.

Il simbolo è il trampolino che permette il salto dall'oggetto (significato) al soggetto (significante), dal concetto all'intuizione, dall'intellezione a ciò che si intellige – senza che il salto interrompa la connessione e ci permetta così di cadere di nuovo sui nostri piedi¹⁵⁰.

La conoscenza mistica, simbolica, non vede così alcuna separazione (anche se tiene conto di una loro distinzione) tra la parola e la cosa. L'essere conoscente, attraverso la Parola, partecipa alla cosa. Limitarsi a interpretare il simbolo come una semplice metafora, è errato. Il simbolo unisce e sigilla l'individuo alla realtà.

Possiamo ricordare che con simbolo non intendiamo un segno puramente epistemico, cioè una specie di freccia per la nostra mente rivolta a qualcos'altro, dove questo *altro* è la cosa reale. Il simbolo è la cosa stessa come si manifesta; è l'apparire stesso della cosa, non un travestimento artificiale, ma il suo abito ontico¹⁵¹.

L'individualismo esasperato della nostra epoca ha creato una separazione tale dell'uomo da ciò che lo circonda che il linguaggio non poteva che cadere nel nominalismo, diventando univoco, logico, concettuale

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.41.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ R.Panikkar, *I Veda Manramāñjarī*, Vol.I, Op.cit., p.433.

e autoreferenziale. Così le parole sono divenute 'freccette', segni che possono essere compresi solo da chi condivide lo stesso mito, da chi conosce quelle formule ermetiche di cui ci sentiamo i depositari e che, nello stesso tempo, consideriamo oggettive, e dunque universali e valide per tutti. Panikkar, convinto che la Parola sia con il tempo degenerata, distingue il concetto moderno di *termine* da quello di *parola*. I termini, per il filosofo, sono quei segni convenzionali che la scienza utilizza per spiegare le proprie teorie e i fenomeni di sua competenza. Ogni termine pretende dunque di essere oggettivo, universale, univoco e viene utilizzato esclusivamente per raggiungere un proprio scopo. La riduzione dei nomi a semplici termini e concetti, eliminando la relazione che questi hanno con le cose, è sfociata così nell'odierno nominalismo. Achille Rossi scrive:

Ogni *termine* rappresenta dunque un concetto e alla fine può essere tranquillamente un'etichetta che si può giustapporre o spostare da un contesto all'altro, senza che le cose ne siano modificate. In questo modo la scienza può considerarsi universale [...] La possibilità di maneggiare i *termini* assicura questa traducibilità universale, che funziona finché trattiamo con formalità astratte, ma non vale più quando trattiamo con persone o cose reali. Qui emerge il limite dell'approccio scientifico alla realtà, che consiste nel ridurre tutto al giudizio di terza persona 'esso è'¹⁵².

Se non esiste relazione tra il soggetto e l'oggetto, se non ci si cura del regno dell'*Io* e del *Tu*, presenti entrambi nel linguaggio, viene meno la funzione simbolica della Parola.

Le parole, a differenza dei termini, sono vive, polisemiche, flessibili e irriducibili all'univocità; il loro vero senso si crea nel dialogo, nel nostro relazionarci al mondo. Per questo uno studio e un racconto della realtà che non preveda la partecipazione dell'individuo a quella stessa realtà non è sufficiente. Ci stiamo dimenticando che la parola, per essere definita tale, e per conservare la sua caratteristica di "legante" tra l'uomo, il cosmo e il divino (o l'invisibile), deve scaturire da una pratica, deve nascere dall'incontro e dall'ascolto.

La scrittura alfabetica occidentale, che ha svuotato le parole rendendole puri termini, rischia oggi di dimenticare tutto questo; si è fatta tecno-logia, una tecnica del sapere astratta dalla ritualità e dalla praticità della vita quotidiana.

¹⁵² A.Rossi, *Pluralismo e Armonia*, Op.cit., p.79.

Dalla perdita del pensiero e del linguaggio simbolico sono nate poi le ‘separazioni’ e le ‘specializzazioni’ tipiche del nostro tempo.

In Oriente la metafora, l’allegoria e il simbolo conservano invece, ancora oggi, un’importanza cruciale. Parole come forza, luce, energia e tempo non sono solo strumenti d’informazione appartenenti al regno dell’È sono qualcosa di più. La parola ‘luce’, ad esempio, ci fa vivere la luce, ci fa conoscere tutte le sue forme, le sue svariate manifestazioni. La Parola, in questo caso, fa corpo con la cosa....tant’è che, se non ci fosse la parola ‘luce’, probabilmente saremmo costretti a vivere nel ‘buio’.

In India dunque, e in molte altre tradizioni, il linguaggio non è solo un modo di comunicare, ma un modo di vivere. *Vāc*, la Parola primordiale, “è il mezzo stesso che forma la trama del mondo e ci fa partecipare alla vita”¹⁵³. In Oriente, ci ricorda ancora Panikkar, la realtà stessa è linguistica; i Veda (testi che non hanno autore) sono Parola primordiale, qui ‘*Vāc* è *brahman*’. La Parola è dunque il Principio, è simbolo, è l’incarnazione umana della cosa.

Ogni parola è parola perché ha un *sensò* e non perché significa un concetto. Il concetto è il significato di un pensiero veicolato dalla parola. Ma questa ha anche un *sensò* che non si identifica con il concetto. Il senso è un sentiero, una sensibilità, una direzione, un’intenzione, molto più ampia dell’intenzionalità concettuale. Anche la musica appartiene alla parola [...] il mantra ha un senso e non necessariamente un significato (concettuale), ha potere, sebbene non necessariamente oggettivo¹⁵⁴.

Mentre la filosofia occidentale pensa *mediante* il linguaggio - il linguaggio costituisce la sua mediazione - la filosofia indiana, soprattutto quella vedica, pensa e riflette *il* linguaggio; il linguaggio - e non il suo contenuto concettuale - è il suo mondo; non pensa le cose ma il pensiero stesso. Pertanto in India si pensa in quanto si parla, e non viceversa. Questa ‘procedura inversa’, oggi riconosciuta anche dalla linguistica moderna¹⁵⁵, offre così al linguaggio un ruolo di preminenza.

¹⁵³ R.Panikkar, *L’esperienza filosofica dell’India*, Op.cit., p.79.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.80.

¹⁵⁵ Il *principio della relatività linguistica*, formulato dall’antropologo e linguista Edward Sapir e dal suo collega Benjamin Whorf (Ipotesi di Sapir-Whorf), sostiene che non solo il pensiero influenza il linguaggio ma che lo stesso linguaggio dà forma al pensiero. Il modo di esprimersi influenza dunque il pensare.

È inoltre importante riconoscere, come abbiamo appena letto nella citazione di Panikkar, che nel pensiero vedico ciò che conta è il percorso (il senso) che le parole ci indicano, non tanto la sua ‘descrizione’. Il mantra ci indica la Via, non per i concetti e significati che racchiude, ma poiché il mantra è la Via stessa; perdersi nel suo suono evitando di interpretare, giudicare e riflettere su ciò che ha da dirci, è già percorrere il cammino. Basti pensare ai canti sacri degli sciamani di molteplici tradizioni. Non è forse anche l’‘incomprensibilità’ del testo che rende magiche (ed efficaci) le formule recitate dal guaritore? La sillaba Om, ad esempio, il suono primordiale che ha dato origine alla creazione, e che include il Silenzio, il soffio dell’universo, è il *Brahman* ed è l’universo. La sola recitazione di questo mantra, l’ascolto di questa vibrazione, può trasformare il meditante e la realtà che lo circonda.

Così in India, e in molte altre culture, ogni parola, suono e simbolo, ascoltata, recitata e *osservata*¹⁵⁶ (abbiamo già ripetuto che qui il primato appartiene all’ascolto e non al pensiero apprensivo), è ritenuta in grado di trasformare la realtà - e per questo ha un potere enorme.

Ruan Ji, saggio cinese, sostiene che la sostanza dell’universo e della natura degli esseri è la musica, il suono, e che l’armonia si può realizzare solo accordandosi a questa sostanza e unendosi a questa natura. Il linguaggio, essendo un’armonia di suoni, è dunque, per l’uomo orientale, uno strumento sacro per partecipare al ritmo della realtà.

Quando venne chiesto a Confucio il modo per risolvere la disastrosa condizione in cui riversava il Sud del suo paese egli rispose che l’unica soluzione doveva consistere nel ridare alle parole il loro significato originario. Ogni parola, nella filosofia cinese, come in quella indiana, va *accordata* alla realtà, segue la cacofonia dell’universo. Per questo l’utilizzo improprio del linguaggio è considerato in Oriente il primo passo (o il ritorno) verso caos. Non a caso un precetto fondamentale dell’*Ottuplice Sentiero*, espressione buddhista del percorso per giungere alla liberazione dell’uomo da ogni sofferenza, è proprio il *retto parlare*, il *Samya Vāc*, il cercare di far corrispondere l’azione alla cosa detta, l’utilizzo consapevole e responsabile del nostro linguaggio, il far sì che questo non produca sofferenze agli altri e a noi stessi.

¹⁵⁶ Raimon Panikkar per *osservazione* intende l’ascolto attento di ciò che si presenta e al tempo stesso la custodia e la pratica di ciò che stiamo osservando.

Purtroppo, le differenze nel modo di concepire e vivere il linguaggio in Oriente e nell'Occidente moderno, anziché farci riflettere sui limiti del nostro modo di esprimerci, hanno dato vita troppo spesso a pericolosi fraintendimenti.

Tante volte abbiamo accusato gli orientali di 'mancanza di aderenza alla realtà', non riconoscendo invece che, in fondo, è vero il contrario: la lingua e la parola in Oriente sono considerate sacre, 'magiche', proprio perché hanno il potere di tenerci sigillati al reale. I turisti culturali occidentali, ci ricorda Panikkar, una volta arrivati in India, si lamentano invece spesso della facilità con cui gli indiani mentono, fornendo informazioni non obiettive e rispondendo in maniera diversa secondo le circostanze. Questo malinteso può presentarsi spesso se non si considera il fatto che gli indiani, quando parlano, non utilizzano quasi mai concetti ma *stati di coscienza*¹⁵⁷. Questo tipo di linguaggio è quello dei Veda. Nella speculazione *upaniṣadica*, come abbiamo già accennato, raramente si trovano descritti dei concetti e, quando li troviamo, questi risultano ambivalenti, ambigui e molto spesso contraddittori. Non è dunque possibile comprendere il linguaggio indiano e le sue scritture se non si torna a rivalutare l'importanza della narrazione e dei suoi simboli. Chiunque si avvicini allo studio dei testi sacri indiani, o del pensiero orientale in genere, non può non tener conto di questi aspetti fondamentali. Quanto poi il linguaggio in India sia ancorato – e inglobato – alla realtà ce lo dimostra il ruolo preminente di *Vāc*, la Parola, nei sacrifici e nei riti indiani.

Prima di addentrarci in un territorio tanto vasto, e tanto complesso, che noi qui accenneremo soltanto, è importante specificare il grande valore che in India assume la parola detta, o, ancor meglio, ascoltata. Sappiamo che

¹⁵⁷ Secondo Raimon Panikkar gli *stati di coscienza*, o *campi di coscienza*, sono gli equivalenti omeomorfi dei *concetti* della filosofia occidentale: "Per campi di coscienza non intendo semplici sentimenti e ancor meno sentimenti individuali. Intendo piuttosto la cristallizzazione di intuizioni in ciò che precedentemente ho chiamato convincimento, ovvero una sorta di intelligibilità che si presenta alla coscienza e ci introduce in nuovo stadio della realtà. La coscienza umana non solo scopre, o crede di scoprire, concetti, *neomata*, non solo registra sentimenti, ma si rende anche conto di realtà che non sono né meramente oggettive, né solamente oggettive. Chiamarli campi di coscienza può creare confusione se intendiamo questi come aspetti del nostro temperamento, come sentimenti psicologici. Essi innanzi tutto sono campi dell'essere e campi stabiliti, anche se non sono imperituri né immutabili. Sono strutture intelleggibili, stati stabili e cristallizzazioni di esperienze collettive [...] stadi della conoscenza, anche se non sono eidetici o concettuali". (R.Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Op.cit., p.70-71).

la cultura indica, come la maggior parte delle culture antiche, è innanzitutto una cultura orale: “Ancor oggi la gente è disposta ad ascoltare per ore una recitazione sacra in un tempio o un qualche discorso ma non sarà disposta a leggere in privato, per esempio, la Bibbia ricevuta magari in regalo dai missionari cristiani”¹⁵⁸, ci ricorda Panikkar - fatto peraltro constatabile da chiunque si sia recato in India almeno una volta.

L'induismo si basa essenzialmente sulla *śruti*, ‘ciò che viene udito’, non ‘ciò che viene scritto’. *Śruti*, che letteralmente significa ‘orecchio’, è la Parola ascoltata e cristallizzata, non è la rivelazione *di* una verità ma è la verità stessa. È parola viva che ci feconda, che ci eleva al livello della realtà autentica e ci fa accedere all'inaccessibile e all'incomprensibile. La *śruti* non può essere decifrata e interpretata solo con lo strumento dell'intelletto ma va venerata ed ‘esperienziata’ per farci scoprire la realtà che è già presente in noi. La *śruti* si distingue dunque dal concetto cristiano-giudaico e musulmano di ‘Rivelazione’, locuzione divina rivelatrice di verità salvifiche alle quali l'uomo da solo non sarebbe mai potuto giungere. Panikkar la definisce come “il rumore, la sonorità, la musica e l'eco della realtà ultima, non come un suo effetto, ma come il suo elemento sonoro, la sua dimensione vocale, come la Parola, il Logos di quella stessa realtà”¹⁵⁹.

La *śruti* dei Veda non esprime una dottrina, non contiene, come nel Corano, la rivelazione di Dio agli uomini né, come nella Bibbia, narra i fatti del Rivelatore: è la Rivelazione stessa, non è scrittura, non giunge dall'esterno, da un Dio trascendente, ma da una rivelazione interna di una verità che può essere ricevuta da colui che è in grado di ascoltare, dal *rṣi*, dal saggio, dall'iniziato.

Anche il cristianesimo, secondo Panikkar, in origine era, come l'induismo, una religione della parola, e non del libro. Ci siamo infatti dimenticati, sostiene ancora Raimon, che il Vangelo di Cristo non è scritto. Gli evangelisti si sono limitati solo a raccontarci qualcosa. La fissazione della Parola in un testo è stata perciò solo una tappa successiva.

Abbiamo visto dunque che la parola ‘autentica’, ‘ri-velata’, non è oggettiva, non è data dall'esterno e non è un elemento immutabile che ci descrive la realtà com'è ma è profondamente relazionale, nasce dall'interazione dell'uomo con la realtà e, soprattutto, affonda le sue radici nel silenzio, in ciò che non è stato detto (e che non può essere detto).

¹⁵⁸ R.Panikkar, *Il Dharma dell'induismo*, Op.cit., p.56.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp.59-60.

Ascoltare la Ri-velazione, cosa che vedremo meglio in seguito, significa perciò semplicemente ‘saper accogliere il silenzio’.

La parola sacra non si interpreta, non si spiega, si comprende, si lascia germinare, è frutto dell’incontro tra la realtà e il proprio Sé. “Quando il pensare e il suono [*śabda*] si incontrano generano *vāc*, la parola, la rivelazione dell’*ātman*: la primogenita della realtà, coestensiva con Brahman, che è fin dal principio”¹⁶⁰.

La Parola nasce dunque da un’azione alchemica, la sola *ratio* individuale può limitarsi esclusivamente ad attribuire nomi alle cose, etichettarle, classificarle separandole così dalla realtà.

Nel testo *I Veda Mantramañjarī* troviamo scritto:

La rivelazione vedica ci dice in innumerevoli testi che *vāc*, la Parola, non è semplicemente un’invenzione della mente dell’uomo o un mero strumento di comunicazione, o una semplice espressione di ciò che l’uomo è. La Parola vedica è certamente tutto questo, ma è infinitamente di più. Fondamentalmente essa è importante quanto Brahman e, se compreso correttamente, è Brahman, ma in modo del tutto particolare: la Parola è la prima manifestazione dell’Assoluto, dal quale scaturì. In ultima istanza Dio non ha nome perché Egli stesso è Parola¹⁶¹.

Vāc, nei Veda, è il mistero primordiale che combina in sé i tre mondi del tempo: passato, presente, futuro. Secondo il *Taittirīya-brāhmaṇa* è Dea protettrice, primogenita della Verità, madre dei Veda e fulcro d’immortalità. *Vāc* è femminile, esprime “l’abbandono totale alla fonte da cui ha origine, tipico dell’archetipo dell’amore femminile”¹⁶².

Vāc è la donna, l’offerta, l’innovazione, la mediatrice, il tramite tra la terra e il cielo, la vittima sacrificale e, allo stesso tempo, il sacrificio stesso.

Vāc è proprio la Parola totale vivente, vale a dire la Parola nella sua interezza compresi i suoi aspetti materiali, il suo riverbero cosmico, la sua forma visibile, il suo suono, il suo significato e il suo messaggio¹⁶³. *Vāc* è più

¹⁶⁰ R.Panikkar, *L’esperienza filosofica dell’India*, Op.cit., p.87.

¹⁶¹ R.Panikkar, *I Veda Mantramañjarī*, vol.I, Op.cit., pp.119-120.

¹⁶² *Ibid.* p.120.

¹⁶³ Nel pensiero vedico la Parola è umana ma, allo stesso tempo, è talmente articolata e complessa che non sempre può essere compresa dall’uomo nella sua totalità, nella sua interezza. Le dimensioni della parola sono infatti molteplici. La prima, più alta, *pāra*, è la dimensione trascendente, e dunque inaccessibile, di *vāc*; la seconda è illuminata, *paśyantī* – la veggente, ma è ancora su un piano trascendentale; la terza è quella mediana, *madhyamā*,

che mero significato o suono privo di senso; non è solo una semplice immagine o un veicolo di determinate verità spirituali. Essa non contiene rivelazione, è Rivelazione. *Vāc* è l'interezza della *śruti*. La *śruti* è *Vāc*¹⁶⁴.

La Parola è inoltre atto creativo e, per questo, ha un grandissimo potere. Può essere scagliata e ferire più di un'arma ma può anche guarire o proteggere. Nel linguaggio comune, e in particolar modo in quello tecnico della scienza moderna o, soprattutto, dove la parola si fa arma da utilizzare a proprio piacimento, la Parola si svuota, perde la sua sacralità, divide gli uomini, frammenta...può addirittura uccidere. Quando la parola diventa strumento per con-vincere, anziché mezzo efficace per avvicinare e unire gli uomini, perde la propria dignità. È per evitare questo che Panikkar insiste tanto sull'importanza di ridare alla parola il suo potere simbolico, originario, espresso così bene negli antichi testi vedici. Ogni parola sprecata, usata per far male, a sproposito, per mentire, è la morte di *Vāc*.

Vāc collega il cammino della conoscenza, *jñāna-mārga*, con quello della devozione, *bhakti-mārga*, dove la Parola non ha significato per i suoi contenuti intellettuali e sul suo potere gnostico, ma per il suo carattere puramente sensibile, emozionale, in grado di elevare l'intero essere alle vette del Divino¹⁶⁵.

Alla Parola sono correlate non solo verità e non verità, ma anche amore e odio, azione e inazione. Dalla prospettiva della rivelazione vedica non si esiterebbe a dire che la Parola è l'incarnazione tanto dell'Uomo quanto di Dio. Nella parola, la cui funzione è sia nascondere che rivelare, Dio e uomo si incontrano. È la realtà cosmoteandrica per eccellenza¹⁶⁶.

La funzione mediatrice della Parola è ben visibile nella preghiera (dove la Parola è preghiera) e in ogni atto liturgico di qualsiasi tradizione religiosa e spirituale.

Non bisogna poi dimenticare che ogni parola è strettamente collegata a un'azione.

In ebraico il termine *d.b.r* (*dabar*, parola) significa sia parola sia fatto, evento, cosa. Così in tante altre tradizioni. Rimanendo nel contesto indiano,

e consiste nella pura articolazione mentale mentre la quarta è *vaikhari*, la parola intonata, l'espressione esterna di *vāc*, il linguaggio umano comunemente inteso.

¹⁶⁴ R.Panikkar, *I Veda Mantramāñjarī*, vol.I, Op.cit. p.120.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp.121-122.

¹⁶⁶ *Ibid.*

ci soffermeremo perciò ora sul rapporto tra *Vāc* e l'azione per eccellenza del mondo vedico, il sacrificio.

La Parola, *Vāc*, elemento femminile, e la Mente, *Manas*, elemento maschile, corrispondente al silenzio, sono le polarità centrali del sacrificio indiano, sua parte integrante, suo strumento fondamentale, ciò che permette la salvezza dell'uomo. *Vāc* e *Manas* sono all'origine di ogni cosa, la loro relazione è inscindibile.

Roberto Calasso nel suo testo *L'Ardore*,¹⁶⁷ una interessante analisi della cultura vedica e pre-vedica incentrata sul sacrificio, narra le vicende, e i rapporti tesi e turbolenti, di *Manas* e *Vāc*. Non entreremo qui nei dettagli – il tema è talmente vasto e complesso che richiederebbe una tesi a parte – ma ci limiteremo a citare alcuni passi del libro per comprendere lo stretto legame che esiste, nel pensiero indiano, tra Parola e Azione, tra discorso e rito, tra *Vāc* e *Manas*, argomento che anche Panikkar ha approfondito – soprattutto nel suo immenso lavoro di traduzione e commento dei Veda.

Mente è Prajāpati – e a lui va, infatti, la prima oblazione; Parola sono gli dei. Così a Indra, re degli dei, va la seconda oblazione. Queste due potenze appartengono a due diversi livelli dell'essere, ma per mostrarsi efficaci devono congiungersi, *aggiogarsi*, con opportuni artefici. Da sole, Mente e Parola sono impotenti – o almeno insufficienti a trasportare l'offerta presso gli dei. Il cavallo della mente deve lasciarsi bardare con la parola, con i metri: altrimenti si perderebbe. Ma come si percepirà nel rito, momento per momento, l'azione delle due potenze? Quando ciò viene eseguito sottovoce, la mente trasporta il sacrificio presso gli dei e, quando ciò è eseguito distintamente a voce alta, la parola trasporta il sacrificio presso gli dei. Sarà dunque nell'alternarsi incessante fra mormorio (o silenzio) e parola chiara e distinta che percepiremo l'azione combinata di Mente e Parola, come un'oscillazione perpetua fra due livelli che non possono essere compresenti se ciò che si compie deve essere efficace¹⁶⁸.

Possiamo vedere qui quanto Mente e Parola, il maschile e il femminile, congiunti, aggiogati, si leghino al rito, al sacrificio, principio e simbolo di tutte le azioni umane. È con l'unione di Mente e Parola che Cielo e Terra possono congiungersi, permettendo la sopravvivenza degli uomini. Entrambe, prese separatamente, sono impotenti. Il pensiero, senza l'ordine della parola, si perderebbe nel caos, come un cavallo selvaggio senza il suo domatore. Ciò che nasce in Mente (*Manas*, il pensiero, il silenzio, il

¹⁶⁷ R. Calasso, *L'Ardore*, Op.cit.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.146.

Principio) è veicolato da Parola. Senza *Vāc* sarebbe impossibile raggiungere gli dei: *Vāc*, che nasce dal Silenzio – Parola e Silenzio non sono separabili – è colei che porta il sacrificio presso gli dei, che ha il nobile compito, con la sua azione, di avvicinare gli uomini al divino. Non c'è dunque, nel sacrificio, una gerarchia tra *Vāc* e *Manas*. L'idea di considerare il linguaggio separato dalla persona, dalle cose, dalla realtà è infatti tipico di una certa filosofia occidentale che, innamorandosi del *logos*, e concentrandosi solo su di esso, si è dimenticata che questo è solo l'intermediario per il contatto con la realtà (colui che abbraccia la realtà senza superarla). Allo stesso tempo, aggiunge Calasso, "Parola e Mente devono stare entrambe dalla parte dei Deva, ma non devono essere *coniunte*: quella copula, l'intesa intima tra Mente e Parola, finirebbe per creare un essere di potenza tale da sopravanzare quella dei Deva"¹⁶⁹.

Questa affermazione non serve che a ricordarci il limite umano. Il rapporto tra Mente e Parola è relazionale, di collaborazione. Una non potrebbe vivere senza l'altra, sono *inter-in-dipendenti*, si fecondano a vicenda ma non sono la stessa cosa, non possono coincidere; la loro unione, sperimentabile forse in certi stati estatici, vissuta forse da alcuni mistici, renderebbe l'uomo uguale (o addirittura superiore) alle divinità.

Nelle vicende di *Vāc* e *Manas*, spesso conflittuali, *Manas*, il Principio¹⁷⁰, ha un ruolo di supremazia ma, allo stesso tempo, diventa atto linguistico fondendosi (e non con-fondendosi) con la Parola, quando questa si avvicina ai Deva, quando, nel rito, *Vāc* è dalla parte degli dei. Così scrive ancora Calasso:

Nella storia di *Yajña* [il Sacrificio] e *Vāc*, il presupposto è che i Deva vincano la loro guerra perché hanno scelto la parte della Mente e del Sacrificio. Ma al tempo stesso essi sentono acutamente il bisogno di *Vāc*,

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp.151-152.

¹⁷⁰ "In Principio era la Parola (*vāc*) dicono vari testi vedici. La parola però non è il principio ma unita a lui. Il Principio sarebbe allora il Silenzio". (R.Panikkar, *Il dharma dell'induismo*, Op.cit., p.67). E ancora: "[...] eppure *vāc* esisteva non espressa fin dal principio e allo stesso modo esisterà non espressa alla fine. È solo nel frattempo (fra il principio e la fine) che la Parola parla. Il mediatore non è assoluto, ma senza di esso non potrebbe esserci assoluto. Dal silenzio la parola scaturì e nel silenzio si immergerà di nuovo; nel frattempo il mondo è fatto dalla Parola". (R.Panikkar, *I Veda Mantramañjarī*, vol.I, Op.cit., pp.123-124). La Parola quindi, secondo l'interpretazione di Panikkar, era fin da principio, ma silente. Il Principio era dunque Silenzio (e *Manas* è Silenzio); al Principio Silenzio e Parola costituivano un tutt'uno.

potenza prima della sua parte avversa. Mente deve innanzitutto affermare la supremazia su Parola, in quanto l'operare di Mente include in sé il linguaggio, ma lo travalica anche. Pensare non è un atto linguistico: questo era un fondamento della speculazione dei ṛṣi. Ma pensare può anche essere un atto linguistico, quando i Deva, attraverso *Yajña*, saranno riusciti a condurre *Vāc* dalla loro parte¹⁷¹.

È proprio il possesso della Parola da parte dei Deva che mette in secondo piano gli Asura: “Gli Asura sono esseri che hanno perso la parola. Sono diventati barbari (*mleccha*) da quando *Vāc* li ha abbandonati. Allora si manifesta per la prima volta il disprezzo per il barbaro come balbettante”¹⁷². Leggendo questi passi è possibile percepire la natura divina di *Vāc*. La Parola è infatti dalla parte dei Deva, è loro compagna, è essa stessa divina. Coloro che non la possiedono sono barbari, balbettanti.

Nel sacrificio, come in ogni culto o azione rituale, il conflitto tra *Manas* e *Vāc* cessa di essere. *Yajña* è collaborazione di Mente e Parola, il momento in cui entrambe agiscono e trasformano il mondo. Ogni gesto sacro dunque, ogni rito, ogni azione compiuta con grazia, con l'atteggiamento dell'offerente, rende Parola efficace; il suo giusto utilizzo ha la capacità di sacralizzare ogni impresa e ogni azione. “Ogni parola è un atto liturgico”, ripete spesso Raimon Panikkar.

Purtroppo, in Occidente, la Parola, spesso scissa dall'azione e dalla prassi, abita lontano dalla realtà. Per questo, nel nostro mondo, è importante riportare il linguaggio alla sua funzione originaria, trasformarlo di nuovo in ‘energia creatrice’. Questo è possibile solo facendo sì che mito e rito possano ancora coesistere e compenetrarsi.

La storia dell'Oriente e dell'Occidente, aggiunge Calasso, è una storia di continue fratture e lotte, come quella tra mito e rito e tra Mente e Parola. Il mito, che in Grecia ha assunto una posizione di predominio, si è infatti separato dal rito (che in India ha invece un ruolo ancora primario). Inoltre, nella cultura vedica, Mente ha spesso superato in importanza la Parola (Perché il Sé, *ātman*, è mente, il mondo è mente, il *brahman* è mente. Venera la mente) mentre oggi, in Occidente, è la Parola che, sotto forma di pensiero discorsivo, regna sovrana¹⁷³.

¹⁷¹ R. Calasso, *L'Ardore*, Op.cit., pp.150-151.

¹⁷² *Ibid.*, p.151.

¹⁷³ “La disputa fra Mente e Parola per il primato ricorda quella che avverrà in Grecia fra parola detta e parola scritta. E forse in questo slittamento di piani sta una differenza

Una vicenda martoriata, dunque, quella di *Vāc* e *Manas*; una storia che, secondo Panikkar, può essere risolta solo con un'azione sacra.

Nel Rito, infatti, Mente e Parola sono inscindibili: “L'inno unisce così intimamente pensiero e linguaggio che non è possibile separarli”¹⁷⁴, scrive Raimon Panikkar.

Anche il tema del Silenzio, centrale nel sacrificio vedico e imprescindibile se vogliamo comprendere la natura di Parola, ricorre spesso nel pensiero di Panikkar e di Calasso.

Come abbiamo già detto, in principio non c'è la Parola ma il Silenzio, l'Indicibile, l'Invisibile, lo Spirito, il non-detto. Solo nell'unione con il Silenzio la Parola si è fatta autentica. Non esiste pertanto Parola, degna di tale nome, che non scaturisca da una realtà silente. “Dal punto di vista teologico”, scrive Achille Rossi ripercorrendo il pensiero di Panikkar, “Il Silenzio esplose, si immola e diviene Parola primordiale, *Vāc*, *Verbum*”¹⁷⁵. È da *Manas*, che come abbiamo detto corrisponde al Silenzio, che scaturisce la Parola.

Purtroppo sia il pensiero occidentale che quello orientale hanno sostenuto la tesi di un rapporto gerarchico tra *Vāc* e *Manas*: mentre in Oriente viene data supremazia al Silenzio in Occidente la Parola ha preso il sopravvento. Questa scissione è stata la causa principale della morte del linguaggio. Achille Rossi, riassumendo bene la tesi di Panikkar, scrive:

ineliminabile fra Grecia e India: in Grecia la Parola, il Logos, prende il posto che in India ha Mente, Manas. Per il resto gli argomenti di contrasto sono gli stessi. Ciò che in India viene accusato di essere secondario, imitativo e derivato (la Parola) diventa in Grecia la potenza che rivolge le stesse accuse alla parola scritta. In Grecia ciò che accade si svolge all'interno della parola. In India, ha origine in qualcosa che *precede* la parola: Mente” (Calasso, *L'Ardore*, Op.cit. p.148) Anche Raimon Panikkar accenna spesso al conflitto gerarchico tra Manas e *Vāc* ma, Nel testo *I Veda Mantramañjarī*, specifica che *vāc* e *manas* in realtà, anche in India, possono camminare insieme, nonostante il loro rapporto sia spesso teso. Nei Veda il conflitto per la supremazia di Mente su Parola è evidente (*Prajāpati* dichiara che la mente è superiore al linguaggio poiché la parola o il linguaggio possono solo imitare e seguire ciò che la mente ha già concepito), mentre nei *Brāhmaṇa*, ci ricorda Panikkar, il loro rapporto non sempre è conflittuale. Questi testi oscillano infatti tra due estremi (talvolta identificano addirittura *Vāc* con lo stesso *Prajāpati*). Panikkar aggiunge infine che il problema non è stato in realtà ancora del tutto risolto.

¹⁷⁴ R.Panikkar, *I Veda Mantramañjarī*, vol.I, Op.cit., p.120.

¹⁷⁵ A.Rossi, *Pluralismo e Armonia*, Op.cit., p.76.

Il guaio è che questa polarità costitutiva di Silenzio e Parola si è spezzata nello svolgersi concreto della civiltà umana e l'Occidente ha finito per privilegiare la Parola, mentre l'Oriente lo Spirito, Panikkar lo documenta con significativo passaggio dal *Śatapatha Brāhmaṇa*, che racconta la disputa per il primato tra *vāc* (parola) e *manas* (spirito). L'Oriente ha optato decisamente per lo Spirito (lo Spirito è certamente migliore, sentenza *Prajāpati*) e ha puntato sull'ispirazione, sulla libertà e sulla contemplazione; l'Occidente ha invece scelto la Parola, che è potente e articolata, critica e sicura di sé e genera la scienza e la tecnologia. Ora l'esperienza storica dimostra che la Parola senza Spirito è potente, ma sterile, e che lo Spirito senza Parola indubbiamente discerne, ma è impotente. Panikkar conclude che forse è arrivato il momento in cui i due gemelli dovranno incontrarsi se il nostro mondo vuole sopravvivere e auspica una sintesi tra Parola e Spirito in una prospettiva trinitaria autentica ed equilibrata¹⁷⁶.

In queste poche parole di Achille Rossi è concentrato gran parte del pensiero panikkariano. Comprendere che ogni parola autentica è impregnata di silenzio e che ogni silenzio è gravido di parole che sbocceranno al momento opportuno, significa aprirsi ad una visione integrale, significa rendere possibile l'incontro dell'Oriente con l'Occidente.

Nel sacrificio - e in ogni rito - la Parola precede e segue un Silenzio, sa quando farsi da parte. Calasso scrive che *Yajña*, Sacrificio, appena vide *Vāc*, Parola, volle congiungersi con lei, come se nulla gli fosse altrettanto affine. Nulla lo attraeva di più. Per questo Parola agisce¹⁷⁷. Ma Parola, che in molti casi ha preso addirittura il posto dell'azione - il fattore decisivo di ogni atto religioso a un certo punto non fu più visto nell'attuazione concreta dell'azione, bensì nella sua intenzione espressa a parole - si è fatta poi Silenzio.¹⁷⁸ Il sacrificio, trattenendo la parola, si è trasferito così all'interiorità dell'individuo, purificandolo. Secondo Panikkar, infatti, la disputa tra *Manas* e *Vāc* - che vede *Prajāpati* affermare la supremazia del Silenzio, dello Spirito sulla Parola - vuole esprimere simbolicamente proprio questo. La Parola si è 'ritirata' dal sacrificio per permettere all'individuo di tornare, nel Silenzio, a Sé. *Yajña* è diventato dunque sacrificio interiore, ha lasciato spazio al Silenzio, lo ha reso 'veicolo di conoscenza'¹⁷⁹. Parlando all'uomo occidentale Raimon Panikkar scrive:

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Vedi R. Calasso, *L'Ardore*, Op.cit., p.154.

¹⁷⁸ Vedi R. Panikkar, *I Veda Mantramajjarī*, vol.I., Op.cit., p.121.

¹⁷⁹ Vedi R. Panikkar, *Il Silenzio del Buddha*, Op.cit., p.261.

Il valore del silenzio rituale è enorme, dato che in definitiva ci unisce direttamente alla Divinità; esso possiede una forza particolare: è l'occhio e la radice del sacrificio; rende il sacrificio visibile. Fare un'oblazione muta significa andare al di là della distinzione, conquistare la gloria divina (perfino per conferirla alla Divinità stessa), conquistare la totalità, l'illimitato, raggiungere l'inesprimibile, dato che quello che non si ottiene con la parola, lo si ottiene con il silenzio (e si è visto come il pensiero sia intimamente legato al silenzio). Significa, in definitiva, condurre il sacrificio a compimento, ed è particolarmente opportuno nei riti funebri e nelle espiazioni, là dove, cioè, entrano in gioco forze non definite. In ultima istanza il silenzio cultuale è più di un rito, è più di un mezzo: è anche lo stesso fine cui perveniamo con il silenzio medesimo. Per questo nessuna religione può prescindere dal silenzio. Anche in una tradizione come quella giudaico-cristiana, in cui la lode è la parte preponderante del rito, non si può fare a meno di osservare il silenzio quando si entra in contatto con Dio. Inoltre il silenzio è l'organo della vita contemplativa: il silenzio non solo fa tacere la parola, ma, soprattutto, supera il pensiero. Il silenzio attinge al mistero¹⁸⁰.

La coscienza, ovvero la consapevolezza umana di esser desti, il *Manas*, è dunque all'origine, e l'origine è silenziosa, non può essere detta ma solo *accolta*, ri-trovata e ri-scoperta. Per questo il Mistero non può essere espresso a parole - anche se contiene esso stesso al suo interno la Parola. Questo concetto, che ha un ruolo centrale in India, è alla base di tutto il pensiero orientale. Il taoismo, lo spirito della religione cinese, sostiene ad esempio che il Tao non può essere descritto; se ne possono forse conoscere gli effetti ma l'essenziale non può essere colto con le parole. Nel *Daodejing* troviamo scritto che il Tao di cui si può parlare non è il Tao eterno. Il Tao è, invece, 'l'oltre del discorso' pur essendo, allo stesso tempo, il discorso, il *logos*, il Principio del pensiero greco. Tao significa letteralmente sia 'discorso' quanto 'via maestra'; è uno stile di vita, accessibile solo a coloro che riescono a comprendere il non-detto, ciò che non si può dire.

Anche del Buddha non si può parlare, ci ricorda Panikkar. Il buddhismo, come il taoismo, è in effetti una prassi di meditazione non discorsiva, una contemplazione interiore e della natura.

Tutto ciò che il Buddha dice acquista significato e bellezza se compreso a partire dalla contemplazione. Se si lascia da parte o si prescinde dalla vita di meditazione, si cade nella pura dialettica, nelle sottili

¹⁸⁰ Ibid. pp.261-262.

elucubrazioni, e ci sfugge il messaggio del Buddha non comprendendo ciò che vuole comunicarci [...] È noto infatti che il silenzio occupa un posto rilevante in molti riti: insieme all'azione sta la meditazione, e accanto alla parola si trova anche il silenzio¹⁸¹.

Anche nel sacrificio vedico il Silenzio è talmente importante che spesso viene identificato con lo stesso *Prajapāti*: “Il silenzio e *Prajapāti* a un certo punto diventano talmente identificati che l'atto silente del sacrificante, come lo stendere la pelle d'antilope, equivale al sacrificio in quanto tale”¹⁸².

È importante aggiungere che il silenzio dell'officiante, del saggio, del *rṣi*, del mistico, non è però assimilabile all'assenza della parola, ma è il Silenzio di colui che contiene tutte le parole. Non si tratta di un *vacuum* silente, ma della pienezza di dover dire parole complementari e in conflitto tra loro a un tempo.

Il *sì* e il *no*, [entrambi presenti nella struttura della realtà *a-duale*, *advaita*], pronunciati insieme, producono il completo silenzio della parola non detta: la parola totale e vera. Quando l'uomo si accorge che quel linguaggio legato ad un *sì* e al *no* o all'*aut-aut*, non veicola adeguatamente la sua esperienza, deve tacere¹⁸³.

Il detto contenuto nel *Daodejing* ‘Colui che sa non parla, colui che parla non sa’, significa proprio questo. È la grande importanza che assumono le parole che conduce al Silenzio. È la grande intensità del linguaggio, per sua natura contraddittorio, che porta l'uomo saggio a tacere. Non c'è gerarchia né lotta: *logos* e *mito*, *Manas* e *Vāc*, convivono nella stessa realtà, sono distinti ma complementari. È un grande peccato permettere che uno sottometta l'altro, che le parole vengano svuotate del loro silenzio e che il silenzio venga privato delle parole che, per sua natura, contiene.

Panikkar, che in realtà non ha mai dedicato al linguaggio nessuno dei suoi innumerevoli saggi, fa comunque continui riferimenti a questo tema in ogni suo testo e in quasi tutti i suoi discorsi. Sicuramente il suo contatto con il mondo orientale il suo rapporto complesso con le lingue (conosceva tante lingue ma, di fatto, non ha mai avuto una lingua materna) lo ha portato a

¹⁸¹ R.Panikkar, *Il Silenzio del Buddha*, Op.cit., p.260.

¹⁸² Ibid., p.261.

¹⁸³ R.Panikkar, *I Veda Mantramañjarī*, vol.I., p.123.

diventare un vero e proprio teorico del Dialogo. Come abbiamo visto, Panikkar critica molto la modernità occidentale che, divinizzando il *logos*, riducendolo a pura razionalità, ha perso il contatto con il mito, il simbolo, il rito e il gioco. La modernità, tutta tesa alla ricerca di un linguaggio mondiale, ha reso infatti il linguaggio un puro strumento, dimenticandosi del simbolo, del *pneuma*, della sua energia vitale. Non dobbiamo per questo, aggiunge Panikkar, rivalutare il pensiero simbolico a discapito di quello occidentale - se volessimo attenerci solo alla conoscenza simbolica, rischieremmo di cadere nel romanticismo o nel soggettivismo totale - ma è importante coltivarli entrambi.

Il pensiero moderno, dimenticandosi della natura relazionale della parola, riducendola a un semplice è anziché a un rapporto tra un *Io*, un *Tu* e un *Esso*, separandola dalla prassi, rendendola rigida e immutabile, un'arma, un termine, uno strumento di dominio, una proprietà privata, ha perso molto. E tutto questo è avvenuto nell'illusione di riuscire a creare un linguaggio uguale per tutti, a discapito dei dialetti locali, delle tante visioni del mondo. Non a caso il 'linguaggio mondiale' è per Panikkar un'idea colonialista, una strategia per unificare i popoli sotto un unico mercato e un unico impero a costo di sacrificare le svariate esperienze umane. Una sola lingua significa un unico modo di vedere le cose. I mass-media stanno andando proprio in questa direzione, livellando i paesi poveri e del Terzo Mondo al pensiero dominante occidentale. Se siamo quello che pensiamo siamo dunque anche quello che diciamo.

Questo piano strategico della società tecnologica, purtroppo, sta già dando i suoi frutti. Qualche istante di silenzio in più per meditare su tutto questo potrebbe dunque farci bene.

Scienza e Conoscenza

Pochi si ricordano che Raimon Panikkar, oltre ad essere un filosofo e un teologo, nel 1958 si è laureato alla facoltà di Scienze Chimiche di Madrid con la tesi *Alcuni problemi limitrofi tra scienza e filosofia. Sul senso della scienza naturale*.

Il Panikkar-scienziato, interessato fin dall'inizio alla relazione tra scienza e filosofia¹⁸⁴, grande critico della cultura tecnocratica, non ha mai condannato in toto la scienza moderna, ma piuttosto ne ha mostrato i limiti, cercando, per quanto possibile, di 'umanizzarla' e di 'teologizzarla'.

Lo studio della scienza deve essere pertanto accompagnata da un sentimento di amore per la materia e da un'apertura al mistero della vita. Il chimico, e lo scienziato in genere, per essere definito tale, deve così acquisire anche una formazione umanistica e corporale: deve imparare a conoscere i corpi, a divenire intimo con la materia, a comprenderla e a fare amicizia con essa. Una scienza senza amore, ripete Panikkar, è puro calcolo, rende arroganti e può portare l'uomo al delirio di onnipotenza.

Prima di addentrarci nella critica panikkariana alla società tecnocratica è bene comunque tener presente la distinzione fondamentale tra quella che Raimon definisce *scienza tradizionale*, i cui paradigmi sono tutt'ora validi in India, e la *scienza moderna* di stampo prettamente occidentale. La scienza tradizionale, *scientia, gnosis, jñāna*, è per Panikkar quella saggezza che dà all'uomo pienezza, realizzazione, gioia e salvezza; è conoscenza che porta il ricercatore all'assimilazione della realtà. Coloro che vivono all'interno di una *cosmovisione tradizionale*, non fanno distinzioni tra scienza e filosofia né tra scienza e teologia. La scienza tradizionale, puntando alla comprensione della realtà nella sua interezza, include infatti l'esperienza dello Spirito, del *pneuma*, tiene conto dell'incomprensibile e del mistero.

Secondo Panikkar la visione tradizionale è umile, riconosce i limiti dell'uomo e la sua incapacità di indagare il Tutto, mentre quella moderna, oggi divenuta semplice 'tecnica', pretende di com-prendere ogni cosa, ha sostituito la *ratio* al *pneuma*, relegando il secondo a realtà superflua, inesistente in quanto non indagabile. La nuova tecnologia poi, ritenuta da

¹⁸⁴ Per Raimon Panikkar scienza e filosofia sono due metodi differenti che rispondono a distinti livelli della realtà. Né il pensiero scientifico né quello filosofico possono, da soli, comprendere tutta la realtà.

Panikkar l'attributo dominante della civiltà occidentale, è nata da una visione del mondo meccanicistica che pretende di essere neutrale (è invece sempre portatrice di una particolare cosmologia e non può entrare in una cultura senza modificarla) e universale (la scienza moderna è un fenomeno culturale che incarna la creatività di una particolare cultura). Non è un caso che l'uomo occidentale sia riuscito a imporre (con successo) la propria *cosmovisione* scientifica, basata sul primato della ragione e della tecnica, al resto del mondo.

Oggi stiamo vivendo un momento delicato. Le condizioni del nostro pianeta ci impongono un cambiamento. La tecnica non è riuscita a salvarci e tutta la scienza moderna sta attraversando un momento di crisi. È tempo dunque di mettere in discussione e relativizzare, senza dover fare per forza dei passi indietro, i paradigmi alla base del nostro pensiero scientifico. La tecnologia che abbiamo creato, con i suoi grandi vantaggi e i suoi svantaggi, rischia di renderci prigionieri delle sue 'regole', rischia di prendere il posto che spetta all'uomo. Non si tratta di rifiutare gli strumenti che abbiamo creato con il nostro grande ingegno ma di prendere coscienza del fatto che questi non sono universali e immutabili. L'economista iraniano Majid Rahnema, riferendosi spesso al pensiero di Panikkar, sostiene che oggi bisogna "mettere la tecnologia al servizio di una vita gioiosa", tenendo conto del nostro limite, del fatto che ci sono cose contro le quali non possiamo agire¹⁸⁵.

Questa trasformazione, o meglio, questa *metanoia*, non può avvenire senza un confronto (e un incontro) tra cosmovisioni differenti. Il problema della scienza moderna - così caro a Panikkar - dei suoi limiti e della sua pretesa di universalità, è infatti un problema cosmologico. Per comprenderlo dobbiamo utilizzare un approccio *intra*-disciplinare e *intra*-culturale, cosa che cercheremo di fare in questo capitolo.

Per dare inizio alla nostra riflessione è importante chiarire bene la distinzione etimologica (troppo spesso trascurata) tra 'scienza moderna' e 'conoscenza'.

Per Raimon Panikkar la scienza moderna è *episteme* e non *gnosis*. L'*episteme*, da *epi-stamai* (*istemi*, dalla radice *sta*) significa 'porre davanti a noi le cose', "come in una sfilata di moda, in modo che i modelli sfilino

¹⁸⁵ Vedi il discorso di Majid Rahnema "La potenza della singolarità" riportato in Atti del Convegno "Per una convivialità delle differenze, in ascolto di altre culture" Edizioni l'Altrapagina, Città di Castello (Pg).

davanti ai nostri occhi per essere valutati e classificati”¹⁸⁶. La radice *epi*, specifica ancora il filosofo, non significa solo ‘davanti’ ma anche ‘sopra’: “L’*episteme* sarebbe allora quella forma di conoscenza che si situa davanti, ma anche sopra le cose, non solo per conoscerle, bensì per controllarle, dominarle e per poter predire quello che faranno, come si comporteranno – vantaggio senz’altro non trascurabile”¹⁸⁷. La *gnosis*, a differenza dell’*episteme*, è invece la conoscenza profonda che deriva da una *partecipazione* (che non significa solo controllo o dominio) del conoscente alla realtà, è quel processo che include nella ricerca il ricercatore (non può dunque essere totalmente oggettivo) e che riesce ad abbracciare la totalità dell’oggetto conosciuto (totalità che non è fatta dalla somma delle parti). La ricerca scientifica si è purtroppo dimenticata di quanto sia importante - ai fini di una comprensione globale della realtà (o almeno più completa possibile) - includere l’esperienza personale negli stessi risultati della ricerca. Troppo spesso l’Occidente, per indagare la natura, si è affidato al metodo di ricerca ‘in terza persona’ mentre le tradizioni contemplative hanno da sempre posto in primo piano la ricerca soggettiva ‘in prima persona’. Questo principio è ovviamente ancor più valido per le scienze umanistiche.

Il Dalai Lama, facendo riferimento agli studi scientifici sulla coscienza umana, scrive:

La diversità tra scienza e tradizione buddhista risiede quindi nel metodo oggettivo (in terza persona), usato dall’analisi scientifica, e in quello introspettivo (in prima persona), adottato dalla contemplazione buddhista. Forse una combinazione tra i due metodi potrebbe rappresentare un effettivo passo avanti nel campo degli studi sulla coscienza¹⁸⁸.

Sia Panikkar che il Dalai Lama ritengono pertanto che l’incontro dei due pensieri, dei due metodi d’indagine, che noi qui classifichiamo come ‘orientale’ e ‘occidentale’, debbano integrarsi per dar vita ad una conoscenza completa della realtà e dell’uomo.

Nel contesto indiano la partecipazione all’indagine è determinante. Conoscere è un atto ontico, non solo epistemologico, significa ‘diventare parte della realtà conosciuta’.

¹⁸⁶ R.Panikkar, *La porta stretta della conoscenza. Sensi, ragione e fede*, Rizzoli Editore, Milano, 2005, p.58.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Dalai Lama, *L’abbraccio del mondo*, Op.cit., p.144.

Nel testo *La porta stretta della conoscenza - sensi, ragione e fede*, nella parte dedicata al rapporto tra scienza e conoscenza, leggiamo:

La conoscenza è partecipativa. L'uomo conosce quando *partecipa* umanamente, cioè consapevolmente al dinamismo della realtà, quando prende parte all'Intelligenza o alla Parola, come dicono i Veda e ripete il Vangelo, non lontani dall'intuizione aristotelica riguardo alla *psyche* che in un certo qual modo è tutte le cose. L'uomo invece conosce "scientificamente" quando *spiega* il comportamento di un fenomeno. La conoscenza è metafisica, la scienza è epistemologica. La scienza ci fornisce informazioni sui fenomeni, la conoscenza ci fa partecipare alle essenze delle cose, anche se in gradi molto diversi¹⁸⁹.

Poco più avanti Panikkar aggiunge che la scienza moderna è anch'essa, in realtà, conoscenza, anche se dobbiamo tener presente che si tratta solo di una forma particolare di questa. Il problema nasce dunque quando, a causa dell'enorme potere che la scienza moderna ha assunto, questa pretende di diventare sinonimo di conoscenza.

La scienza, per poter essere definita 'conoscenza autentica', deve pertanto essere integrata con la totalità del sapere e dell'esperienza umana (ovviamente nella consapevolezza che né la scienza né la conoscenza esauriscono l'uomo).

Nel testo sopra citato Panikkar ci dimostra ancora quanto il concetto di conoscenza (*Jñāna*), descritto negli *yogasūtra* di Patañjali, sia lontano da quello odierno di scienza. Secondo l'antica tradizione indiana esistono infatti cinque processi mentali: *pranāṇa* - i mezzi per acquisire una conoscenza razionale: percezione, osservazione, induzione-deduzione, testimonianza, *viparyaya* – conoscenza dell'errore, forma, confusione, *vikalpa* – immaginazione creativa, conoscenza delle parole, conoscenza delle cose che non hanno materialità, *nidra* – sogno, esperienza, inesistenza e *smṛti* – memoria, coscienza dell'assente, tradizione rammentata¹⁹⁰.

La conoscenza, come possiamo notare, include qui molte più realtà di quelle considerate dalla scienza moderna. Per questo in India non esiste differenza tra scienza, conoscenza e fede e non è possibile separare la scienza dalla filosofia e dalla teologia. Il pensiero indico, sostiene Panikkar, mantiene così l'unità e la coerenza, pretende di abbracciare tutta la realtà, che è qualcosa di più di un susseguirsi spazio-temporale di fenomeni

¹⁸⁹ R.Panikkar, *La porta stretta della conoscenza*, Op.cit., p.219.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.207.

direttamente osservabili. Per l'uomo orientale conoscere significa riuscire a cogliere anche l'invisibile, dare valore al sogno e all'immaginazione, alla memoria. Certamente, anche all'interno di questa *cosmovisione*, il pensiero razionale ha una sua importanza e dignità ma, a differenza di come credono i nostri scienziati, non risulta mai sufficiente.

La scienza deve perciò guardare un po' più in là e, avvalendosi dello 'strumento' della Contemplazione, deve saper accogliere il *pneuma*, andando oltre il ragionamento induttivo o deduttivo.

Panikkar ritiene che la Contemplazione - atteggiamento più femminile di apertura piena alla realtà senza preconcetti né interferenze – è quell'aspetto fondamentale della conoscenza troppo spesso sottovalutato in Occidente. Lo sguardo contemplativo non ha nulla a che vedere con uno sprofondamento nell'introversione, ma è una via di conoscenza esperienziale, mistica che, accompagnata alla conoscenza empirica dei sensi e a quella intellettuale, ci permette una comprensione olistica della realtà relazionale.

Oltre all'occhio dei sensi e dell'intelletto, per Raimon fondamentali, abbiamo bisogno di servirci anche di un *terzo occhio*, l'occhio del Cuore, l'*oculus fidei*, per recuperare il senso del tutto, per indagare una terza dimensione della terza realtà, il Sé, il senso della vita, Dio etc. etc.

La società tecnocratica, utilizzando quasi esclusivamente 'l'occhio dell'intelletto', e in piccola parte anche quello dei sensi, è convinta invece di vederci benissimo ma, purtroppo, ha invece accesso a una visione molto limitata del reale.

Così la scienza moderna, considerandosi come l'unica forma di conoscenza veritiera, si è sentita anche in diritto di pervertire il nome e il senso stesso delle cose.

Io non parlo della perversità della scienza ma sostengo che quella moderna è perversa, perché ha perversito il senso delle parole. Non si tratta di perversità morale. La mia tesi è che la scienza moderna non è conoscenza nel senso tradizionale e che si deve al vuoto teologico e filosofico se le si è chiesto di ricoprire questo ruolo¹⁹¹.

L'aspra critica di Raimon Panikkar alla scienza moderna (che ha tradito la stessa parola 'scienza' rendendo le cose semplici 'quantità

¹⁹¹ R.Panikkar, *Ecosofia, la nuova saggezza*, Op.cit., pp.90-91.

misurabili e oggettivizzabili') è perciò chiara. Bisogna però specificare che Panikkar non è contro gli scienziati, anzi.

Il filosofo sostiene al contrario che, dal punto di vista sociologico, questi sono oggi il gruppo culturale più interessante, aperto e intelligente (più dei teologi e dei politici) e riconosce la grande forza della scienza contemporanea che, forse per la prima volta, soprattutto grazie alle nuove scoperte della fisica quantistica, sta cercando di mettere in luce i suoi limiti. Ed è proprio qui che si sofferma Panikkar: il 'riconoscimento del limite' (quello dell'uomo, della scienza e della conoscenza stessa), rappresenta per lui l'unica possibilità di salvezza della nostra società tecnocratica. Il principio che 'tutto ciò che può essere fatto va fatto', deve perciò essere messo in discussione.

Per far sì che la scienza possa recuperare oggi la sua dignità è dunque necessaria, utilizzando un'espressione panikkariana che abbiamo già incontrato, un'*agnosia della gnosi*, una consapevolezza della nostra ignoranza ontologica. L'*agnosia* è infatti per Raimon l'unica conoscenza che possiamo permetterci. Protendersi verso l'infinito, verso l'inconoscibile, cercando di afferrare tutta la realtà è un nobile atteggiamento umano ma essere consapevoli del nostro ruolo e del nostro posto nel mondo, del fatto che non tutto può essere compreso e manipolato, è fondamentale.

L'*agnosia*, (e non l'agnosticismo, che è rinuncia dell'indagine), include anche la consapevolezza che conoscere qualcosa non equivalga a eliminare il suo mistero: "L'agnostico sa di non sapere, il mistico non sa di sapere; il primo è cosciente della sua ignoranza (e ne soffre), il secondo ignora la sua conoscenza (e ne gode)"¹⁹². E ancora: "Sconosciuto (*avijñātam*) a chi conosce, conosciuto (*vijñātam*) a chi non conosce", recita un passo delle *Upaniṣad*.

La società tecnocratica ha dunque bisogno di recuperare la consapevolezza del proprio limite, la propria umiltà; l'uomo occidentale deve tener presente che non tutta la realtà è scientificamente pensabile (esistono altre forme di pensiero che ci svelano altri aspetti del reale) e che non tutta la realtà è pensabile (anche se c'è un pensiero non scientifico che ci apre alla verità, il pensiero non esaurisce l'Essere o la realtà). Ritenere poi che ogni conoscenza acquisita sia "regola universale", senza tener conto del

¹⁹² R.Panikkar, *La porta stretta della conoscenza*, Op.cit., p.92.

valore delle eccezioni, della novità, del carattere transitorio e mutevole di ogni conoscenza, è assurdo.

Gonfio e satollo del suo pensiero, delle sue convinzioni, delle sue teorie, delle sue verità inconfutabili, l'Occidente rischia così il collasso, la morte per asfissia. L'idea che tutto sia conoscibile, che si sposa perfettamente con la convinzione che tutto sia possibile, ci ha condotti a stravolgere, in maniera forse irreversibile, i ritmi della natura. Così scrive Ivan Illich:

Nel sistema industriale, la gente non soltanto ha bisogno della natura, ma la consuma e la esaurisce. Inoltre lascia dietro di sé non solo la sua merda e i suoi corpi morti, ma anche montagne di rifiuti tossici – il che è lungi dall'essere un effetto collaterale casuale, è al contrario un tratto comune essenziale a tutte le forme di tecnologia moderna¹⁹³.

La terra, e la materia in genere, ridotte a 'oggetto di studio', hanno dunque perso il loro carattere sacro, inviolabile. La stessa fusione dell'atomo, esempio che Panikkar riporta spesso, rappresenta una ferita inflitta dall'uomo contemporaneo alla Dignità della terra. Riducendo la Natura, la *prakṛti*, a un insieme di 'risorse naturali', e rendendo l'Uomo una semplice macchina biologica, la società tecnocratica ha perso la sua sensibilità, l'atteggiamento compassionevole verso tutti gli esseri viventi¹⁹⁴.

L'essere umano si è dimenticato che non viviamo solo per la scienza ma che, al contrario, la scienza deve essere per la Vita.

La perdita della capacità di auto-limitarsi della tecnologia moderna è assimilabile per Panikkar alla nascita del cancro che, come ormai sappiamo, si sviluppa a causa della perdita della funzione autoregolatrice di un determinato gruppo di cellule dell'organismo. Le sue parole sono interessanti:

La tecnologia moderna (che è molto più che scienza applicata) e che si basa sull'accelerazione e la moltiplicazione (non ha senso costruire migliaia di chilometri di autostrade, tonnellate di leghe metalliche e liquidi carburanti per una sola automobile) genera la società dei consumi, esige l'attuale ritmo

¹⁹³ Vedi Ivan Illich, *La perdita dei sensi*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 2009, p.223.

¹⁹⁴ Vedi Dalai Lama, *Le religioni sono tutte sorelle. Cristianesimo, islam, ebraismo, buddhismo: come le fedi del mondo si possono parlare*, Sperling & Kupfer Editori, Milano, 2011.

di vita, distrugge il concetto circolare del tempo e, in una parola, colloca sul piedistallo più alto il principio del più, del più quantitativo. Non esiste un limite intrinseco, cioè *ontonomico*, al guadagnare più soldi, andare più in fretta, produrre di più [...] La nostra cultura ha perso la sua omeostasi. E poi ci chiediamo meravigliati quale sia l'origine del cancro e ci chiediamo perché i popoli non ancora sprofondati nella voragine tecnologica presentino un indice cancerogeno più basso. Abbiamo dimenticato che la terra è un organismo vivente e ne stiamo infrangendo l'equilibrio [...] Abbiamo perduto l'autolimitazione naturale perché l'abbiamo eliminata dalle nostre vite e dall'ambiente nel quale viviamo¹⁹⁵.

Secondo Panikkar la cultura occidentale, seguita e scimmiettata ormai da tutto il resto del mondo, ha pertanto provocato artificialmente il cancro della materia distruggendo quell'omeostasi naturale che mantiene le cose nei loro limiti. Così il cancro può definirsi “il prodotto secondario dell'imperativo tenocratico”¹⁹⁶, la conseguenza di una volontà distorta, di un voler andare a tutti i costi sempre oltre, senza tener conto dell'equilibrio e del ritmo della realtà.

Le ‘regole’ della medicina occidentale, ad esempio, non tenendo conto dell'equilibrio globale della persona (dell'armonia tra il materiale e lo spirituale, dell'individuale e del collettivo, di questo mondo e dell'altro), abbracciano la stessa logica. In India, precisa Panikkar, la medicina tradizionale, l'*Ayurveda*, o ‘scienza della buona vita’, non separandosi dalla dimensione spirituale dell'uomo, segue un'altra via. Nell'*Ayurveda* i sensi, il clima e la mente, l'equilibrio e la giusta proporzione di *vāyu* (aria), *pitta* (bile-fuoco) e *kapha* (acqua, linfa, flemma), determinano insieme lo stato di salute e malattia di una persona, la sua armonia. Per gli orientali, scrive ancora Panikkar, “non esiste un male da eliminare distruggendo i fattori o gli elementi nocivi, ma piuttosto un equilibrio da ristabilire, ritrovando la giusta proporzione. Tutto nell'universo ha una funzione da svolgere”¹⁹⁷.

Con queste parole il filosofo-scienziato non vuole ovviamente accusare tutta la medicina occidentale ma intende solo ridare la giusta importanza a un sapere indiano troppo spesso accusato di essere semplice ‘magia’.

¹⁹⁵ R.Panikkar, *La religione, il Mondo e il Corpo*, Op.cit., pp.101-102.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*

Lo stesso Panikkar (così come il Dalai Lama) si è affidato in più occasioni alle cure mediche occidentali provando un senso di gratitudine per i ‘miracoli’ da questa compiuti. L’accusa che lui muove è rivolta invece alla degenerazione del sapere medico che, sentendosi onnipotente, pretende di avere il monopolio sulla nascita e sulla morte senza tener presente che c’è un *ritmo*, un *tempo* e uno *spazio* naturale da rispettare.

Il medico, e così ogni scienziato, deve tornare pertanto ad ascoltare l’uomo e la natura: ristabilire l’equilibrio e alleviare le sofferenze è il suo compito sacro. Per questo è necessario, sostiene il Dalai Lama, coltivare un atteggiamento compassionevole (la ‘conoscenza impregnata d’Amore’ panikkariana) verso ogni creatura.

Ogni sviluppo scientifico, per poter apportare benefici all’umanità, e per riuscire ad alleviare le sofferenze, deve essere guidato da consapevoli motivazioni etiche e dalla comprensione che la scienza stessa “rappresenta comunque solo un dito nella mano dell’umanità”¹⁹⁸.

Purtroppo oggi questo non sembra avvenire (anche se - tesi condivisa sia da Panikkar sia dal Dalai Lama - con lo sviluppo della fisica quantistica si stanno aprendo piccoli spiragli che danno vita a nuove speranze)¹⁹⁹.

Il processo di occidentalizzazione del mondo tramite la tecnologia è sempre più imperante. L’*oggettivismo*, che implica che la realtà sia oggettivabile e controllabile dal pensiero, l’*interventismo*, che privilegia l’intervento sulla realtà per conoscere le cose, e il *nominalismo*, che accetta una scissione tra essere e pensiero e che riduce le parole a semplici etichette squalificando le metafore e i simboli, sono ancora i presupposti fondanti del mondo tecnologico. Per questo Panikkar insiste sul fatto che oggi sia necessario emanciparsi dalla tecnologia. Con questo non intende dire che bisogna fare passi indietro dimenticando le nostre grandi scoperte scientifiche e gettandosi in un mondo prescientifico e romantico (Panikkar va oltre le teorie della decrescita felice sostenute da Latouche) ma sostiene

¹⁹⁸ Vedi Dalai Lama, *L’abbraccio del mondo*, Op.cit., p.7. In questo testo il Dalai Lama aggiunge: “Proprio come ogni singolo dito può funzionare solo in relazione con il palmo della mano, così gli scienziati dovrebbero essere sempre consapevoli della loro connessione con la società”.

¹⁹⁹ Il Dalai Lama sostiene che le nuove scoperte della fisica quantistica si avvicinano alle teorie della *vacuità* e dell’*interdipendenza* buddhiste. (Vedi Dalai Lama *L’abbraccio del mondo*, Op.cit., cap.3).

che è necessario liberarsi di una cosmologia soffocante che viola l'uomo, la materia e la natura.

La nuova saggezza (o nuova innocenza) dovrà così necessariamente attingere ad altre culture, riconoscere l'interdipendenza tra materia e mente (e tra uomo e materia) e far convivere scienza e spiritualità. Questa nuova consapevolezza, chiamata da Panikkar *teofisica*, potrà renderci visibile l'*ontonomia* della realtà, il fatto che all'interno di questa tutto è compresente, Uomo, Cosmo e Divino: "Bisogna saper ascoltare Dio nella stessa esperienza scientifica e riconoscerlo nella più astratta formulazione matematica"²⁰⁰.

La nuova scienza dovrà inoltre farsi prassi, indicarci un cammino. Scrive così il Dalai Lama nelle conclusioni del suo testo *L'abbraccio del mondo*:

Dalla prospettiva buddhista, una piena comprensione umana deve non solo offrire una coerente descrizione della realtà, dei nostri mezzi per comprenderla e del posto che occupa, ma deve anche includere una chiara consapevolezza di come dovremmo comportarci. Secondo il punto di vista scientifico un metodo può essere considerato valido solo se è assolutamente empirico, vale a dire se è fondato sull'osservazione, la deduzione e la verifica. Molti aspetti della realtà, così come tanti elementi chiave dell'esistenza umana – quali l'abilità a distinguere tra il bene e il male, la spiritualità, la creatività artistica (alcune delle cose che maggiormente apprezziamo negli esseri umani) – inevitabilmente si situano fuori da un metodo del genere. L'attuale conoscenza scientifica non è completa. Mi sembra essenziale prendere atto di questo stato di cose e dei limiti della conoscenza scientifica. Solo così potremmo veramente apprezzare il bisogno di integrare la scienza con la totalità del sapere umano. Altrimenti il nostro sentire e la nostra stessa vita saranno limitati da quello che la scienza potrà appurare e sfoceranno inevitabilmente in una visione del mondo profondamente riduzionista, materialista e in prospettiva nichilista²⁰¹.

Integrare è dunque anche qui la parola chiave d'eccellenza. Spiritualità e scienza, con i loro approcci diversi ma complementari, devono tornare a incontrarsi, ad abbracciarsi. Per far sì che questo avvenga è necessario un ritorno alle giuste proporzioni.

²⁰⁰ Cfr. "Introduzione alla teofisica" in *Civiltà delle Macchine*, Roma, 5, 1963, pag.28-32.

²⁰¹ Dalai Lama, *L'abbraccio del mondo*, Op.cit., pp.208-209.

La civiltà tecnocratica ha bisogno di recuperare il suo *tonos*, la sua giusta misura, la sua ragionevolezza²⁰².

²⁰² Vedi Ivan Illich, *La perdita dei sensi*, Op.cit.

Altri brevi sguardi sull'Oriente e sull'Occidente

Esistono altri atteggiamenti, oltre a quelli appena analizzati, che appartengono alla dimensione orientale e occidentale dell'uomo.

Non si tratta, anche qui, di caratteristiche immutabili ed esclusive attribuite a ogni cultura ma di tendenze, di attitudini, presenti in forma più o meno marcata, in Oriente e in Occidente.

Una prima distinzione riguarda il primato di due sensi: l'udito e la vista.

Panikkar identifica l'Oriente come il luogo dell'ascolto e del silenzio, contrapposto a un Occidente che dà il primato, oggi più che mai, alla vista e all'immagine.

La vista, che implica il guardare, atteggiamento attivo, è per l'uomo occidentale la funzione privilegiata dell'intelletto per raggiungere la comprensione: "La rivelazione [in Occidente] ha significato solo per un essere vedente. Si deve togliere il velo perché si possa vedere la verità"²⁰³.

Mentre dunque in Occidente l'intuizione, l'aspetto, l'illuminazione, la chiarezza e la visione sono gli elementi necessari all'indagine della realtà, in Oriente la comprensione presuppone l'udire, il saper ascoltare, il ricevere la *śruti* e il permettere al suono di penetrare in noi. Anche se l'Occidente conosce l'importanza di 'ascoltare per fede' - la parola di Dio o la voce interiore - e l'Oriente non ignora l'importanza della visione (*darsāna*), la presenza di fronte al sacro e l'intelligenza della verità, l'occhio è sicuramente più penetrante dell'orecchio in Grecia mentre l'udito è più sottile della vista in India²⁰⁴.

L'attività della vista, aggiunge infine Panikkar, è attiva, porta all'esperimento (dirigiamo l'occhio sull'oggetto, guardiamo le cose) mentre quella dell'orecchio è passiva, ci mette nella condizione di ricevere i suoni dell'oggetto, fa sì che le cose ci parlino.

Questa riflessione ci riporta al problema - in parte già affrontato quando abbiamo parlato della *passività creativa* - del rapporto tra Azione e Contemplazione, dimensioni non separabili ma complementari.

²⁰³ Vedi dispensa *Anima Mundi*, Edizione l'Altrapagina, Città di Castello (Pg.).

²⁰⁴ *Ibid.*

Panikkar ritiene che il grande sbaglio dell'Occidente moderno è stato rendere la pratica contemplativa, che aveva un suo peso nel cristianesimo antico e nella tradizione latina, una specialità di persone particolari. La Contemplazione, coltivata esclusivamente nei monasteri e nei conventi (e nemmeno in tutti), ha perso dunque, nella nostra società tecnocratica, il suo valore originario.

Nel testo *Il dharma dell'induismo*, Raimon Panikkar analizza il problema soffermandosi sulla diversa funzione, e sul diverso ruolo, che Azione e Contemplazione assumono in India e in Occidente. Nella tradizione indiana “ciò che muove l'uomo non è il desiderio, né lo sono i moti della ragione, ma una forza superiore immanente e anche trascendente. Per questo l'azione pura non è la deduzione dell'intelligenza, che ci mostra le ragioni degli atti, ma la pura contemplazione”²⁰⁵.

L'Azione, nel pensiero indiano, va oltre il semplice ‘fare qualcosa’. Nella *Gītā* è quell'attività *cosmoteandrica* che salva l'uomo: “L'uomo offre le sue azioni a Dio, ma è Dio che le accetta e, in fondo, Dio, con il mondo e con l'uomo, colui che le realizza”²⁰⁶. Dunque, quella degli antichi testi indiani, è un'azione non-azione, comparabile al *wei wei* taoista, che, ponendo al centro l'intenzione e il moto del Cuore, combina l'interventismo dell'azione con la fiducia (e l'abbandono) in una natura saggia e ordinata.

Ogni azione, in India come in tutto l'Oriente, è perciò un'attività religiosa, una collaborazione con l'Universo, con Dio, con il Divino presente nell'uomo e nel cosmo. Non a caso Raimon Panikkar parla sempre di Azione come *partecipazione al ritmo della realtà* (dove ‘partecipazione’ indica un atteggiamento attivo e passivo al contempo). Anche Vito Mancuso, attingendo probabilmente alla definizione panikkariana, ritiene che l'Azione sia un *pulsare dell'Universo*. Agire, per il teologo italiano, è mettere in moto un'azione responsabile (rispondere) al ritmo della realtà, è quell'energia che spendiamo nella nostra vita e che, allo tempo, tiene insieme i mondi²⁰⁷.

L'Azione è perciò un atto sacro che ha valore in sé e che va oltre i suoi risultati. Avere un cuore puro, aspetto troppo spesso sottovalutato nel mondo occidentale odierno, è fondamentale per svolgere qualsiasi attività umana.

²⁰⁵ R.Panikkar, *Il dharma dell'induismo*, Op.cit., p.113.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ Vedi V.Mancuso, *Il principio Passione*, Garzanti Libri, Milano, 2013.

Questo non è facile da sperimentare da parte di chi vive immerso in una civiltà di strumenti, nella quale praticamente tutto si riduce a mezzo per raggiungere fini immediati o complementi artificiali, complicati (e in genere costosi) per soddisfare necessità vitali – come il mangiare (che sembra non poter fare a meno di alimentari multinazionali), il dormire e il vestire (che esigono spese altissime). ‘Vita frugale e pensiero profondo’ è il motto di molti autentici brahmani²⁰⁸.

L’Azione consapevole, profonda ed efficace, non può dunque prescindere da una partecipazione cosciente nella sistole e nella diastole dell’intero universo, non può fare a meno, per essere tale, della Contemplazione, di *jñāna*, che non è solo *theoria*, semplice speculazione. Ogni attività umana presuppone un’unione cosciente con la realtà stessa che (anche) noi siamo²⁰⁹.

Nella visione contemplativa la separazione soggetto-oggetto, il contemplante e il contemplato, scompare. È *l’Io sono Brahman*, il principio dello Yoga, la coscienza dell’unione.

La contemplazione, in una parola, è quell’attività attraverso la quale l’uomo si perfeziona. Non si pone tanto l’accento sulla salvezza e i suoi equivalenti, quanto sulla pienezza (perfezione) dell’essere umano – scoprendo quindi che ogni motivazione egoista è controproducente. La prima condizione irrinunciabile è eliminare l’ego²¹⁰.

L’uomo moderno, ossessionato dal ‘fare’, sempre intento re-agire, a modificare, a costruire e a intervenire si è forse dimenticato che senza una conoscenza della realtà e di sé, senza una collaborazione *con-templum*, con il Cielo, non è possibile alcuna azione autentica. Così come la Parola ha bisogno del Silenzio per essere efficace anche l’Azione deve scaturire dalla Contemplazione.

Dobbiamo tener presente che il fatto di considerare l’Oriente come un luogo statico, in cui regna l’atteggiamento contemplativo e l’Occidente come lo spazio in cui predomina l’azione ha portato però ad alcuni fraintendimenti. Le incomprensioni sono certamente nate da un’errata identificazione della contemplazione con la non-azione, il non far nulla, il lasciare che le cose accadano. Abbiamo già visto qui come tutto ciò non sia in realtà affatto vero. Contemplazione non è sedersi in cima all’Himalaya a

²⁰⁸ Raimon Panikkar, *Il dharma dell’induismo*, Op.cit., p.115.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.134.

²¹⁰ *Ibid.*, pp.135-136.

meditare, non significa vivere distaccati dal mondo (cosa che inoltre Raimon Panikkar critica fortemente), ma significa agire in piena consapevolezza, ascoltare la realtà per far sì che la nostra azione sia efficace.

Un altro tema importante affrontato da Panikkar nei suoi studi comparativi è quello del tempo. Mettendo in luce le differenze tra una visione del tempo circolare, tipicamente orientale, con quella lineare tipica dell'occidente, Panikkar ci offre, ancora una volta, una 'terza via', quella della *tempiternità*.

Partendo da una semplice contrapposizione duale tra tempo lineare e circolare, Raimon individua una triplice struttura della coscienza umana del tempo. Achille Rossi scrive:

La sua preoccupazione costante è quella di liberare l'uomo sia da un'alienazione nella temporalità, che lo affogherebbe nell'oceano del tempo togliendogli qualsiasi prospettiva transtorica, sia da una tirannia dell'eternità in cui tutte le risorse umane sono confiscate a beneficio di un intemporale che arriverebbe al termine della vita. Affiora qui la prospettiva ontologica, che è uno dei cardini del pensiero panikkariano, in base alla quale le diverse dimensioni del reale sono distinguibili, ma non separabili: né solo il tempo, né solo l'eternità, ma la *tempiternità*, un neologismo che sta a significare l'appartenenza simultanea dell'uomo sia al tempo che alla vita di Dio²¹¹.

Sia l'Occidente tecnologizzato sia le filosofie basate su un'eternità esclusiva sono dunque lontane dalla concezione integrante che attribuisce valore e densità al presente (che è contemporaneamente tempo e assenza di tempo).

In Occidente il passato, il presente e il futuro si possono rappresentare come un vettore in cui all'inizio è collocato il passato, al centro il presente e, alla fine, il futuro. Il passato condiziona il presente che, 'caricandosi di progetti', si proietta immediatamente, fino a quasi scomparire, verso il futuro. In questa concezione il passato e il futuro diventano predominanti. L'angoscia per il passato si trasforma perciò in ansia per il futuro, nel bisogno di un continuo cambiamento (di una rivoluzione) attuabile grazie agli strumenti sempre più sofisticati che il progresso ci può offrire. Ovviamente la morte appare qui come una tragedia, l'infrangersi di ogni

²¹¹ A.Rossi, *Pluralismo e Armonia*, Op.cit., p.66.

progetto. Per questo siamo così impauriti da ogni fine, ossessionati da ogni morte, che va allontanata il più possibile da noi.

Il tempo lineare, poiché inteso in senso quantitativo, appare così all'uomo moderno come un debito da pagare, un qualcosa da accumulare, da mettere da parte e da utilizzare nel momento del bisogno. Per chi vive all'interno di questa concezione non c'è salvezza: il presente è divorato e l'oscillazione continua tra un passato pesante e un futuro angosciato può condurlo alla schizofrenia. Il terapeuta, che può forse aiutare l'uomo a sciogliere i nodi del suo passato, difficilmente riuscirà a tranquillizzare uno schizofrenico, non potrà infatti fornirgli ciò di cui ha bisogno: più tempo.

All'opposto la visione del tempo circolare, tipica dell'uomo orientale, non cerca la progressione nel futuro ma la riconquista del centro atemporale della realtà, la reintegrazione al centro. Il riconoscimento di questa atemporalità significa 'spezzare il cerchio' e cogliere la realtà²¹².

In una simile prospettiva il presente è quello che conta, perché tutto è qui e ora, il tempo e l'eternità insieme, non c'è quindi bisogno di lanciarsi verso un'origine passata o un punto finale. L'angoscia della morte e l'ossessione della novità vengono superate perché la questione fondamentale è la reintegrazione della persona e non il prolungamento del tempo da vivere: la vera novità non sta nel futuro, ma nell'invisibile. In questa visione il rito acquista tutta la sua densità, perché è l'atto che ci consente di trascendere il tempo per raggiungere la liberazione²¹³.

La concezione circolare del tempo e quella panikkariana di *tempiternità*, anche se sembrano quasi coincidere, differiscono però su un punto fondamentale. Chi crede in un eterno ritorno ha infatti la tendenza a ridurre il tempo a uno spazio e a dilatarlo all'infinito mentre chi vive nella *tempiternità*, transcendendo il tempo, lo considera come parte integrante dell'essere e dell'eternità e non come un fattore esterno in cui è possibile vivere eternamente. Panikkar non separa dunque il tempo (e la storia) dalla dimensione atemporale ed eterna dell'uomo e della realtà ma ferma entrambi nel presente. Il tempo (della concezione lineare) e l'eternità (della concezione circolare) dimorano entrambi nel 'qui e ora'.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, p.68.

Nel testo *Il Dharma dell'Induismo* Panikkar, rispetto allo stretto rapporto tra il temporale e l'eterno, vissuto diversamente in India e nell'Occidente cristiano, aggiunge:

Il mesocosmo che è l'uomo secondo l'induismo (a differenza del microcosmo greco), questo mondo intermedio tra il caduco e il perenne, il temporale e l'eterno, il creato e il divino, racchiude nel suo seno una duplice vita: una nel corso del tempo, pellegrina e opprimente, l'altra nella tempiternità, ottimista e serena. Il cristianesimo storico insiste nella prima per *conseguire* la seconda. L'induismo sottolinea la seconda per *superare* la prima. Ambedue i momenti sono presenti nelle due religioni, ma, mentre il cristianesimo occidentale (soprattutto moderno) ha insistito sulla prima via, l'induismo tradizionale (specialmente antico) si è appassionato alla seconda. La *secolarità consacrata*, menzionata varie volte come la sfida del terzo millennio per la maggior parte delle religioni, consiste proprio nel connettere queste due vite in un'armonia *advaita*. L'altra vita è già presente in questa²¹⁴.

La credenza nell'esistenza di un tempo circolare o lineare è dunque riduttiva.

Purtroppo l'uomo crede ancora che il tempo vada combattuto, consumato o superato e vive nell'idea che questo sia solo un'immagine spaziale. Si è invece dimenticato che le cose stesse *sono* tempo, e non solo circolano in esso. “Non abbiamo prove di alcun genere per dire che il tempo è una linea retta, una curva, una senoide, una spirale, una superficie discontinua o quant'altro”²¹⁵, scrive ancora Panikkar. Il tempo, a differenza di come la scienza moderna crede, può essere, infatti, difficilmente misurato; sfugge a ogni controllo, poiché non è un 'oggetto' ma una dimensione dell'uomo.

Il tempo della *teofisica* non è una temporalità lineare che si svolge da un inizio a una fine; la sua categoria non è tanto la velocità e nemmeno la distanza (che deve essere sempre tra i corpi) quanto la sua densità, per così dire, un tempo più o meno carico d'intensità – come d'altra parte ci mostra il buon senso: un'ora di angoscia, di sonno, di gioia o di dolore non sono tutte di 60 minuti. Il tempo reale non è omogeneo. Si potrebbe parlare di un tempo più o meno pieno, ma non di un tempo più o meno lungo²¹⁶.

²¹⁴ Raimon Panikkar, *Il dharma dell'induismo*, Op.cit., pp. 266-267.

²¹⁵ R.Panikkar, *La porta stretta della conoscenza*, Op.cit. p.145.

²¹⁶ *Ibid.*, p.118.

Dunque nella *tempiternità* il futuro e il passato non esistono poiché si fondono nel presente. Ogni distinzione temporale, cristallizzandosi nel presente, svanisce. Questa dimensione, che racchiude in sé il Dio eterno e la creatura temporale, è per Panikkar il destino dell'uomo.

La *tempiternità*, il tempo del culto e del rito, è l'istante *cosmoteandrico* che racchiude in sé il tempo umano, divino e cosmico, è quella dimensione che integra, superandole, 'l'eternità orientale' con la 'temporalità occidentale'.

III PARTE

COLLIGITE FRAGMENTA

La frammentazione del sapere

*Considerata nella realtà fisica e concreta,
la stoffa dell'universo non può dividersi ma,
come una specie di atomo gigante,
forma nella sua totalità l'unica vera cosa indivisibile.
Più a fondo penetriamo nella materia,
per mezzo di metodi sempre più potenti,
e più siamo confusi dall'interdipendenza delle sue parti.
È impossibile fare a pezzi questa rete,
isolarne una parte
senza che si sfilacci e si rovini in tutti i suoi contorni²¹⁷.*

Nella seconda parte di questo lavoro ci siamo soffermati sulle polarità maschile/femminile, parola/silenzio, attività/passività, pensiero razionale/pensiero simbolico, non tanto per mettere in evidenza la loro dicotomia ma per comprendere invece la loro interrelazione e complementarietà. Interpretare queste differenze seguendo esclusivamente una logica occidentale, caratterizzata dalla specializzazione e dall'interesse per le specificità delle cose, può portarci erroneamente a identificare l'essenza delle cose con la loro differenza specifica. Le distinzioni sono certamente utili ma le dicotomie, ci ricorda Panikkar, possono essere mortali.

Il pensiero dualista predominante in Occidente, che produce le distinzioni bello/brutto, lungo/corto, spirituale/materiale, vivo/morto, non è sufficiente a comprendere la realtà nel suo insieme (per Panikkar la realtà non è costituita solo dalla somma delle sue parti). Non è l'unione (o la contrapposizione) dello *yin* e dello *yang* che dà vita alle cose (del resto non esistono *yin* e *yang* puri) ma la loro continua influenza e interazione.

“Yin e yang sono le due categorie complementari dell'universo, presenti in ogni persona e in ogni evento, ove l'uno si ribalta nell'altro”²¹⁸.

Purtroppo l'Occidente, oggi ossessionato dalla 'specializzazione', è responsabile dell'atrofia della conoscenza olistica (che nulla ha a che vedere con la somma delle 'scienze specializzate'!). La specializzazione della medicina moderna, ad esempio - argomento che affronteremo in questo

²¹⁷ Cit. Thilard de Chardin, *Le Phenomene humain*, Editions du Seuil, Paris, 1955 in A. Watts, *Psicoterapie orientali e occidentali*, Op.cit., p.12.

²¹⁸ G. Magi, *Sanjiao. I tre pilasri della sapienza*, Op.cit., p.64.

capitolo - ci dimostra quanto il vizio della ‘frammentazione del sapere’ stia ormai entrando nel nostro DNA tenendoci lontani da una conoscenza globale dell’uomo e del mondo.

Ecco perché abbiamo bisogno di uomini - come Raimon Panikkar - che si aprano all’*intra-disciplinarietà*, che non si limitino a guardare il mondo come un insieme - più o meno armonico - di blocchi separati e di pensieri distinti.

L’epoca delle specializzazioni che tanto hanno dato all’uomo (anche se ad altissimo prezzo) deve finire, se vogliamo sopravvivere come abitanti di un pianeta vivo. La specializzazione è quella attività che si accosta a un settore della realtà con un metodo così ‘specifico’ da non consentire di essere applicato a nient’altro. Dato però che l’uomo non può rinunciare ad una visione della totalità, sussiste sempre il pericolo dell’*estrapolazione*. Si vorrà sempre comprendere la totalità *estrapolando* l’uso di un metodo specifico. Si è prodotto così non solo lo scientismo, il pragmatismo, lo storicismo, ma anche la visione meramente oggettiva, come quella puramente soggettiva delle cose e altri compartimenti stagni: in una parola la frammentazione della conoscenza dell’attività umana²¹⁹.

L’uomo moderno deve dunque passare con urgenza “dal metodo della *frammentazione* alla *concentrazione*, che non divide in segmenti la totalità ma vi partecipa, cercando punti di congiunzione di quegli aspetti della realtà che investighiamo”²²⁰.

Cercare ‘punti di congiunzione’, riconnettendo l’Uno al Molteplice, è quindi per Raimon Panikkar la grande sfida del nostro tempo. Dobbiamo cominciare ad aprirci a una visione non frammentata della realtà, evitando per questo di cadere nella sintesi forzata.

L’Occidente, perennemente impegnato a creare nuove ‘aree di studio’, nuovi linguaggi iper-specializzati, con il suo pensiero analitico e positivista, sembra aver rinunciato al suo grande sogno filosofico originario, alla *sapientia* medievale, che ha sete del Tutto. L’essere umano, che per sua natura aspira all’Infinito, non può infatti accontentarsi di accedere a una parte del Tutto: quello che gli è promesso, ci ricorda Panikkar, è il Tutto.

Nel testo *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo*²²¹, Raimon Panikkar tratta in maniera approfondita il problema delle recenti

²¹⁹ R.Panikkar, *La religione, il mondo e il corpo*, Op.cit., p.69.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Vedi Raimon Panikkar, *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo*, Op.cit.

scissioni della realtà e suggerisce gli ‘interventi’ da attuare per poter recuperare una visione *integrale* che non separi l’uomo da Dio, il creatore dalla creatura, il tempo dall’eternità etc. etc.²²²

Negli ultimi secoli abbiamo vissuto la frammentazione della realtà. Abbiamo iniziato con le distinzioni e siamo caduti nella schizofrenia: l’uomo qui e la terra lì, Dio là e noi da qualche altra parte, il soggetto completamente divisibile dall’oggetto, la conoscenza come assunzione e l’amore come dedizione, le arti come lusso e la scienza come necessità, il maschile come il principio attivo e il femminile come passivo, il temporale come caducità e l’eterno come sempre-permanente, ecc. Dobbiamo superare tutti i *dvanda* (coppie di opposti), cita il *vedanta*, probabilmente come *coincidentia oppositorum* o meglio come polarità armoniche in un campo di tensione. Sicuramente devono restare le differenze, ma le divisioni devono essere superate [...] Occorre l’aiuto reciproco delle culture dell’umanità per superare questa visione frammentaria della realtà. Non si tratta della confusa supposizione di una realtà indifferenziata. Si tratta invece della dignità stessa dell’uomo, che è microcosmo, immagine del tutto, scintilla dell’infinito *Agni* (fuoco): elemento essenziale, definitivo di tutta la realtà²²³.

La dignità dell’uomo, una *pars* particolare del *toto* che pretende però di essere *pars pro toto*, rischia dunque, nella nostra società, di essere calpestata.

Gli scienziati moderni, interessati ai ‘frammenti’ che costituiscono il reale, hanno separato la conoscenza umana dalla sua energia generatrice, l’Amore. Così, oggi, vedono la realtà come se fosse un oggetto inerte, una dimensione indagabile solo con l’occhio (utile ma non sufficiente) della mente.

Il mondo, tessuto tutto con la stessa stoffa, è stato perciò smembrato, stracciato, insieme al corpo di Prajāpati²²⁴.

Secondo Panikkar il mito indiano dello smembramento dell’uomo primordiale è il simbolo del primo processo di frammentazione del Cosmo, della scissione che ha generato ogni cosa. Dall’auto-sacrificio di Prajāpati sono nate infatti le caste e il mondo intero. Il *Puruṣa*, l’Uomo Cosmico, a cavallo tra gli dei e gli esseri umani, attraverso la sua immolazione ha dato possibilità alla realtà di essere e di divenire. Il suo Corpo (simbolo dell’Uno)

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*, pp.138-139.

²²⁴ Vedi R.Panikkar, *Mito, Simbolo e Culto*, Opera Omnia, Vol.IX, Jaca Book, Milano, 2008.

dilaniato (creatore del Molteplice) ha dato vita a tutti gli esseri, alle cose animate e inanimate. Dai pedi di Prajāpati è nata la terra, dal suo capo il cielo. Dalle sue braccia sono venuti al mondo *Indra*, *Agni* e i guerrieri, dalla sua bocca i *brahmani*, mentre la luna è sorta dalla sua mente. Il suo petto, dimora del respiro, ha dato vita all'atmosfera e al vento mentre dal suo sguardo, pieno di luce, è nato *Surya*, il Sole. Attraverso il *Tapas*, l'Ardore, il calore, l'energia creatrice, Prajāpati, l'Uno avvolto nel vuoto, è imploso realizzando il mondo. Egli desiderò: "Possa io diventare molti, possa io generare"²²⁵.

Il *Puruṣa*, essere sia mortale che immortale, immolando se stesso si è dunque lasciato morire; rinascendo si è ricomposto in tutte le creature. Così tutti gli esseri, moltiplicati in infinite forme ma composti della stessa sostanza, vivono aspirando all'Uno, attendendo il loro ritorno nel grande Corpo primordiale. L'Indistinto si è fatto distinto per poi tendere nuovamente all'Indistinto. Questo è il 'gioco' del Cosmo.

Così, prendendo come esempio la figura di Prajāpati, Panikkar arriva al cuore problema: la realtà, generata dall'Uno integro, deve essere forse 'smembrata' per poi tornare ancora (o almeno tendere) all'integrità. Pertanto ogni 'frammentazione del sapere' che non aspiri a una visione olistica non può che portare a una frammentazione (e morte) dell'Uomo.

Appreso questo si può comprendere perché per Raimon Panikkar non sia concepibile una filosofia che non sia anche teologia, una scienza che non guardi anche al Cielo, una politica che non si interessi alla religione e una religione lontana dalla politica.

Ciò di cui il nostro mondo ha bisogno con urgenza dopo secoli, e a volte millenni, di separazione tra questo e l'altro mondo, tra religione e politica, è proprio l'armonia di queste due dimensioni dell'umano. I monismi religiosi o politici, non risolvono i problemi odierni (come non l'hanno fatto mai). Proprio l'a-dualità o *advaita* è la chiave che la spiritualità hindu ha elaborato in forma tematica", scrive Raimon Panikkar nel prologo del testo *Il Dharma dell'induismo*²²⁶.

Nell'advaita vedanta, e nella concezione plurale della realtà panikkariana, non esistono gerarchie o cesure, *le cose si toccano*²²⁷. Dio, ad

²²⁵ Vedi R.Panikkar, *I Veda Manramañjarī*, Vol.I, Op.cit.

²²⁶ R.Panikkar, *Il Dharma dell'induismo*, Op.cit., p.14.

²²⁷ Vedi P.Calabrò, *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Diabasis, Parma, 2011.

esempio, non può essere vissuto solo come il *totalmente altro*²²⁸ (ciò a cui aspiriamo ma che non potremo mai raggiungere) ma andrebbe venerato in quanto parte integrante dell'uomo.

Il pensiero occidentale contemporaneo dovrebbe dunque oggi, attingendo all'antica sapienza indica e all'originario messaggio biblico, tentare di ricomporre (ri-membrare) il corpo smembrato di Prajāpati²²⁹. Le membra disgiunte della realtà, sparse come sono attraverso il tempo e lo spazio, vanno ri-legate. Solo così l'uomo, riconoscendosi come microcosmo, potrà vedere la natura e Dio come se fossero un loro grande Corpo²³⁰.

All'interno di questa nuova *cosmovisione* gli 'specialisti di settore' cominceranno così a scomparire per lasciar spazio all'uomo integrale, allo scienziato-umanista, al medico-filosofo e al politico-teologo. Nella nostra era industriale abbiamo sempre più bisogno di 'ingegneri' che rivolgano il loro sguardo un po' più in alto e, allo stesso tempo, di una spiritualità che, non escludendo la dimensione materiale, tenti di cogliere (e accogliere) l'uomo intero, il suo corpo, la sua testa, il suo cuore e la sua azione.

È per questo motivo che la religione non può distogliere lo sguardo quando si parla di affettività, sessualità e dell' 'essere nel mondo' e la scienza e la politica, se non vogliono tramutarsi in ideologie totalitarie, devono integrare il religioso²³¹.

Raimon Panikkar, nel suo libro *La religione, il mondo e il corpo*, un insieme di testi che cercano di riorientare l'uomo in un mondo dove regna la frammentazione del sapere e della vita, scrive:

²²⁸ Vedi R.Otto, *Il sacro*, SE, Milano, 2009.

²²⁹ Così scrive Panikkar: "Sia il mito indiano di Prajāpati, sia quello biblico di Adamo convergono nel collocare all'inizio un misterioso principio, una fonte nascosta, un Uno che genera la molteplicità. Il mondo e l'uomo hanno origine da questo atto creativo, dallo smembramento di Prajāpati; provengono dunque dalla stessa sorgente e il loro legame è costitutivo. Ma l'Uno, il Creatore, è tale in quanto crea, in se stesso non è nulla. Anche per il Creatore la relazione con l'uomo e il mondo è costitutiva, quantunque Dio non dipenda dal mondo nello stesso identico modo in cui il mondo dipende da lui. Dio-Uomo-Mondo sono in stretta interrelazione e ciò spiega l'anelito dell'uomo alla risalita, attraverso il mondo, verso Dio e l'ardore di Dio verso il mondo e l'uomo. È la grande intuizione della a-dualità che sta al centro della visione induista" (Vedi R.Panikkar e M.C.Pavan, *Pellegrinaggio e ritorno alla Sorgente*, Op.cit., p.59).

²³⁰ Vedi R.Panikkar, *I Veda Manramāñjarī*, Vol.I, Op.cit.

²³¹ R.Panikkar, *La religione, il mondo e il corpo*, Op.cit., p.IX.

Nel corso dei millenni l'uomo è stato attratto, spesso ossessionato e talvolta affascinato, da due forze che i mistici chiamerebbero *trascendenza* e *immanenza*, i poeti *cielo* e *terra*, i filosofi *spirito* e *materia*. L'uomo si è dibattuto tra questi due poli attribuendo di volta in volta più importanza all'uno o all'altro, disprezzando, trascurando o magari negando realtà all'uno dei due (la materia è male, il corpo è schiavitù, il tempo è illusione) oppure viceversa (il cielo non esiste, lo spirito è mera proiezione, l'eternità è un sogno)²³².

La religione, o, per meglio intenderci, la religiosità, ha oscillato spesso tra questi due poli credendo nel *Carpe diem*: la terra è attraente ed è importante godere dei suoi frutti o nella *Fuga mundi*: il mondo è troppo fugace per riporvi la nostra fiducia. Purtroppo oggi, continua Panikkar, molte religioni istituzionalizzate hanno dato più peso alla realtà 'spirituale' (al 'come andare in cielo' di Bellarmino) dimenticandosi di quella 'materiale' (del 'come vanno i cieli' di Galilei). Questa dicotomia è stata letale sia per il pensiero religioso sia per quello scientifico.

Così la religione, bandita dagli affari umani e ridotta a credenza, è diventata ideologia, la scienza invece una pura astrazione²³³.

Panikkar ci ricorda che anche l'espulsione della religione dalla dimensione politica è stata particolarmente dannosa: la politica appartiene alla religione, la religione è politica e gli Dei sono gli Dei della città. Non è concepibile una *polis* senza Dei: "E quando ci sono gli spostamenti dei popoli, si prendono gli Dei o un pezzo di terra e si mettono a fondamento della nuova città. Non c'è identità umana senza identità politica"²³⁴.

La politica non è perciò politica senza la religione e l'uomo non è uomo senza politica.

La relazione fra queste due dimensioni umane è non-dualistica; entrambe, aspirando alla *pienezza* e alla *salvezza* dell'individuo, non possono non collaborare. Non è forse vero che partecipare alla vita comune è il primo passo per la realizzazione del singolo? Riportiamo qui sotto un interessante esempio che Raimon Panikkar ha raccontato durante un convegno sulla trasformazione della politica:

²³² *Ibid.*, p.33.

²³³ Vedi R.Panikkar, *La religione, il mondo e il corpo*, Op.cit.

²³⁴ Vedi Raimon Panikkar in Atti del convegno "Reinventare la politica. Dal monologo ideologico al dialogo interculturale", Edizioni l'Altrapagina, Città di Castello (Pg).

Sant'Agostino, che viveva ancora nella *polis*, quando Alarico entra a Roma nel 410 piange, è disperato, e non perché l'Iraq ha annesso il Kuwait, ma perché crolla il futuro dell'umanità in un senso molto più profondo. L'uomo non si può salvare senza la *polis*, ma l'impero romano sta crollando e Agostino si trova con un crescente numero di persone spiritualmente migranti, che sono sradicate dalla *polis* e dunque non si possono salvare. Per tutto il proletariato cristiano, che costituisce il 90% dei cristiani – la parola proletariato naturalmente è un catacronismo – che non ha più la possibilità di sviluppare una vita piena partecipando alla *polis*, l'unica maniera per realizzarsi diventa credere che il tuo *politeuma*, la tua pienezza politica e umana, è nel cielo. Bisogna credere che ci sono due città. Per tutti questi proletari c'è dunque ancora una speranza. Per te non c'è invece alcuna possibilità di raggiungere la pienezza umana qui, perché non sei cittadino, perché la cittadinanza ormai non esiste più, perché tutto crolla; ci sarà un'altra possibilità, la tua cittadinanza è in cielo, la *civitas Dei* è opposta, o almeno distinta, dalla *civitas hominum*: ed entra questa scissione che poi si è manifestata in tutto l'Occidente. Quando la si è voluta interpretare in senso contrario ha dato vita a cesaropapismi, a totalitarismi, a khomeinismi di ogni sorta, che sono rimedi peggiori del male²³⁵.

Dunque per Panikkar sia la religione sia la politica, separandosi, hanno fallito.

Il Cielo è diventato una 'promessa' per chi non riesce a vivere sulla terra e l'arte del governo, non puntando più al raggiungimento della pienezza dell'uomo, ha perso la sua dignità.

La *pax spiritualis* e la *pax civilis* procedono parallelamente. L'una non può essere senza l'altra.

Nella nostra civiltà, dove la demo-crazia è stata sostituita dalla tecno-crazia, comanda la tecno-logia, e il *demos*, estraneo alla complessità della bioenergetica, della biochimica e della biologia molecolare, delle armi atomiche, delle leggi dell'agricoltura, non può prendere alcuna decisione fondamentale. Così il *demos* dovrà affidarsi (e fidarsi) di qualche altro "specialista", di qualche politico che non sa nulla di scienza o di qualche scienziato che non sa nulla di politica²³⁶.

La Pace inoltre, tema complesso affrontato spesso da Panikkar, non può essere raggiunta affidandoci o alla religione o alla politica. "La pace è frutto dell'*armonia metapolitico-metareligiosa*, che implica la rinuncia ad

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

ogni sovranità tanto politica che religiosa, ad ogni sistema mondiale sia concettuale che politico o religioso”²³⁷.

Lo strumento d’eccellenza per la Pace, continua Raimon, è dunque il Dialogo (inteso come *dialogo dialogale*, sempre provvisorio, permanente e costitutivo della realtà).

Nel terzo millennio, dove la ‘globalità’ è ormai un dato di fatto, non possiamo continuare a vivere se non appoggiandoci l’uno all’altro, riconoscendo il pluralismo politico e religioso. Se non vuole continuare a oscillare tra un estremo e un altro, andando da un Khomeini ad una frantumazione totale, l’Occidente deve aprirsi alla *terza via del pluralismo*, permettendo che la religione (intesa da Panikkar non come una confessione di una chiesa ma come il senso di ultimità, la dimensione di profondità, il senso del mistero, l’apertura, la trascendenza e l’immanenza) possa entrare nuovamente a far parte della politica e che la politica, non amputata della sua umanità, possa tornare a diventare centrale per la religione²³⁸.

Raimon Panikkar, proseguendo nel suo intento di ri-legare il cosmo, va però ancora oltre. Da buon teologo critica la sua stessa religione che, separandosi sempre di più dal mondo e dall’umano, ha rimosso il corpo, lo ha reso un semplice strumento meccanico, un contenitore per l’anima. Per Panikkar la separazione anima-corpo, funzionale nei contesti dove il corpo andava sfruttato e maltrattato e tipica di certe religioni elitarie che hanno voluto distanziarsi da quelle popolari (che fanno invece partecipare attivamente il corporale nell’attività religiosa), ha ‘tradito’ la funzione stessa della religione conducendoci a una diffusa schizofrenia culturale. Ovviamente ne è conseguita la distinzione mente/corpo, di cui oggi, specialmente nei campi della medicina e della psichiatria, siamo tornati finalmente a parlare.

La separazione tra corpo e anima, e quindi l’idea che esista un *corpo in sé* da una parte e un’*anima in sé* dall’altra, ha origini antiche ed è il frutto di un pensiero predominante sia occidentale che orientale. Mentre in Oriente il corpo viene quasi sempre visto come un involucro, più o meno ingannevole, di ciò che veramente è, nella concezione materialistica il dualismo permane: il corpo diventa qui l’unica realtà esistente e degna di

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ Vedi Raimon Panikkar in Atti del convegno ‘Reinventare la politica – dal monologo ideologico al dialogo interculturale’, Edizioni l’Altrapagina, Città di Castello (Pg).

attenzione (anche se non sempre meritevole di cura) e viene abbandonato alla ricerca scientifica.

Così Raimon Panikkar descrive i vari atteggiamenti dell'uomo nei confronti del suo corpo: primo fra tutti c'è la tendenza al *troncamento*, a disprezzare il corpo (il corpo, *soma*, è visto come un ostacolo alla salvezza dell'uomo, una prigione da abbandonare per poter essere liberi) o ad abbandonarlo (il corpo è qui considerato non degno di attenzione, va dunque ignorato insieme alle sue pulsioni). Il secondo atteggiamento, la *strumentalizzazione*, lo vede invece come un compagno di viaggio imprescindibile, un qualcosa a cui, volenti o nolenti, non si può sfuggire. Il corpo diventa così uno 'strumento da tenere a bada' (viene mortificato, controllando i sensi o dandogli quello che gli spetta, per evitare sue spiacevoli 'ribellioni').

In tutti questi casi l'atteggiamento dualista è evidente. Il corpo è visto come un ostacolo alla nostra libertà o uno strumento per raggiungerla. È considerato sempre come un qualcosa che ci appartiene, un oggetto destinato a lasciarci, ad abbandonare la nostra anima, la nostra 'vera essenza' etc. etc. La liberazione *del* corpo viene quindi fraintesa con la liberazione *dal* corpo. Da qui la necessità di una sua 'rimozione' o l'ossessione a una sua 'esposizione'²³⁹.

Secondo Raimon Panikkar la convinzione che lo spirito domini sul corpo e che il corpo abbia supremazia sullo spirito, deve lasciare spazio alla *secolarità sacra*, "all'esperienza a-dualistica della relazione anima-corpo (materia-spirito) quale base della relazione tra religione e corporalità"²⁴⁰. L'essere umano, continua ancora il filosofo, deve innanzi tutto recuperare la consapevolezza che non *ha* un corpo ma *è* un corpo. I dualismi, sia che essi lo considerino come poco importante (o un peso gravoso) ai fini di una crescita spirituale sia che lo utilizzino come 'strumento' utile al nostro balzo mortale, possono condurre l'uomo agli eccessi, a un libertinaggio corporale o a un rifiuto di tutto ciò che attiene ai sensi.

Si tratta di superare la dicotomia in modo che sia tutto l'uomo a non provare gusto nell'orgia e provi disgusto a un'attività puramente teoretica. La maturità umana non consiste nel passare da un estremo all'altro. Anima e corpo non sono due parti dell'uomo anche se una certa cultura dualistica ce lo

²³⁹ R.Panikkar, *La religione, il mondo e il corpo*, Op.cit., parte III, Religione e Corpo.

²⁴⁰ *Ibid.*, p.52.

ha presentato così. La vita umana è una [e unica] e non una somma di due vite, quella materiale quella mentale²⁴¹.

Attraverso l'esperienza dell'Amore, che è corporale e spirituale allo stesso tempo, che ci apre all'esperienza dell'a-dualità portandoci a relativizzare sia lo spirito che il corpo, è possibile comprendere che quest'ultimo è dimensione (e non solo parte) della realtà: "Ed è l'innamoramento stesso a insegnarci quanto precario sia l'equilibrio tra lo spirituale e il fisico e come si raggiunga l'armonia non reprimendo nessuna delle due dimensioni"²⁴², scrive Panikkar, concludendo il suo discorso.

La riflessione panikkariana sulla 'specializzazione del sapere' continua ancora, fino a toccare il problema complesso del rapporto tra medicina e religione, due ambiti del sapere complementari ma con caratteristiche ovviamente distinte.

Mentre la religione mira prevalentemente al benessere ultimo dell'uomo, la medicina cerca prima di tutto di rimuovere gli ostacoli immediati al benessere umano. È necessario concentrarsi sui problemi concreti a rischio di non risolverli. In ultima analisi, il peccato originale o forse quello dei miei genitori può essere origine del mio mal di denti, ma questo non può far dimenticare la mia cattiva alimentazione, la poca cura della mia dentatura e così via, quali cause prossime dei miei problemi dentali²⁴³.

La medicina ha bisogno perciò di una *concentrazione* (e non di una 'specializzazione') sui sintomi della malattia e la religione - che non è solo una 'tecnica di cura' - non può interferire su questi direttamente, dimenticandosi la natura complessa dell'uomo.

C'è una cosa che però che accomuna queste due 'discipline', che le ri-lega e che rende necessaria una loro collaborazione: entrambe aspirano al benessere dell'uomo.

Oggi il vero problema è che purtroppo la medicina occidentale, come tutte le scienze moderne, pretende da sola di essere salvifica e, richiusa su se stessa, si crede culturalmente neutrale e universale. Un secondo problema è che questa raffinata scienza, tutta concentrata sulla cura della malattia, non sta invece ancora riuscendo a curare del tutto il malato, l'Uomo. Guardando

²⁴¹ *Ibid.*, p.53.

²⁴² *Ibid.*, p.62.

²⁴³ *Ibid.*, p.70.

alla persona come a un ammasso di organi (visti quasi sempre come elementi isolati in grado di funzionare da soli), la medicina occidentale moderna, con i suoi ambigui e funzionali concetti di ‘cura’ e ‘salute’²⁴⁴, optando per la misura quantitativa e per il calcolo, si è ridotta a un insieme di ‘analisi cliniche’. Le nostre tecniche di cura sono dunque il risultato di continue scissioni. Il corpo è stato separato dall’attività mentale e gli organi sono diventati ‘proprietà privata’ di epatologi, gastroenterologi, cardiologi etc.etc. Così l’individuo viene studiato come se fosse un elemento isolato (separato dal suo contesto e dalla sua condizione sociale) mentre la sua malattia è stata ridotta ad un “insieme di sintomi” non correlati tra loro. Per fortuna però esistono ancora oggi pratiche mediche che, rifiutandosi di specializzarsi, continuano a considerare l’uomo nella sua interezza. L’Ayurveda ad esempio, come altre medicine chiamate oggi erroneamente ‘alternative’, desidera ancora, secondo Panikkar, ripristinare *l’equilibrio e l’armonia* dell’individuo cercando di mantenere uno sguardo più ampio possibile.

In India, infatti, il processo di allontanamento della medicina dalla religione non è (ancora) avvenuto. La vita, la buona vita, e l’altra vita non sono viste come dimensioni separate. Così il medico indiano dilata il concetto di ‘salute’, parla di *vita felice (sukham āyuh)*, una vita senza malattie, né fisiche né psichiche, ricca di energia, intelligenza, successo, bontà, forza, piacere e gratitudine. “L’Ayurveda vuol salvare l’uomo aiutandolo a recuperare la salute”²⁴⁵.

Dunque, per Raimon Panikkar, una medicina senza religione non solo non guarisce ma cessa di essere medicina: può forse rendere l’uomo ‘idoneo al lavoro’ ma non si cura della sua capacità di godere, della sua *beatitudo*, della sua gioia, di *ānanda*.

All’opposto una religione senza medicina non salva, cessa di essere religione.

La religione, separata dalla medicina, si trasforma in una forza alienante che si rifugia nel *business della salvezza* di un’anima disincarnata o

²⁴⁴ Panikkar ci ricorda che troppo spesso la ‘salute’ viene associata alla ‘capacità di lavorare’ dunque la ‘cura’ (che poco a che vedere con il ripristino dell’*armonia* dell’individuo) è finalizzata a rimettere in funzione le capacità produttive dell’individuo. (Vedi R.Panikkar, *La religione, il mondo e il corpo*, Op.cit. e “Medicina e Sacralità”, a cura di Enrico Chieregatti, I vol. della collana InterCulture, Bologna, giugno 2013).

²⁴⁵ R.Panikkar, *La religione, il mondo e il corpo*, Op.cit., p.105.

nella speranza di un cielo proiettato in un futuro lineare, ma che perde il suo valore sulla terra e persino la sua stessa ragion d'essere, dal momento che non salva l'uomo reale di carne e ossa. La religione degenera allora in una serie di norme che l'uomo deve seguire sotto pena di castighi, in un destino che deve accettare con la consolazione, forse, di un futuro migliore. La religione, nel migliore dei casi, sarebbe una medicina per l'altro mondo a costo di abbandonare questo²⁴⁶.

Fortunatamente oggi anche la medicina ufficiale occidentale sta cominciando a mettere in discussione alcuni dei suoi principi basilari (ad esempio inizia a riconoscere l'interazione tra i sentimenti quale l'amore e l'odio e il nostro stato di salute). Ogni giorno stanno assumendo sempre più importanza l'omeopatia e la psicosomatica. Alcuni medici si stanno finalmente rendendo conto che lo studio delle materie umanistiche e l'apertura alle filosofie orientali possono risultare fondamentali per la loro attività. L'antropologia medica (scienza che si occupa del rapporto tra malato e guaritore, che analizza i molteplici concetti di salute e malattia, e che si interessa all'impatto delle tecniche mediche sulla psiche e sul corpo), sta diventando materia di studio importante anche all'interno delle facoltà di medicina. Questi sono tutti spiragli che, forse, possono indicarci che qualcosa sta cambiando.

In questa fase di importanti trasformazioni dobbiamo però fare attenzione a non sostituire le 'specializzazioni' con la 'sintesi forzata', quella tendenza che può condurci a estrapolare dal loro contesto originario pratiche mediche a noi distanti per poi ri-mescolarle in un pot-pourri senza senso.

Certamente attingere alle conoscenze orientali può aiutarci a ripensare il nostro concetto di medicina e a riavvicinarlo a quello di meditazione (una meditazione che non guarisce, che non è medicina, è semplice evasione dalla realtà). Con questo non vogliamo però dire che bisogna trovare a tutti i costi una 'medicina alternativa' che tenti di copiare terapie efficaci in contesti geografici e culturali lontani.

Lo psicologo e teologo Arrigo Chieregatti, nella rivista *Medicina e sacralità*, scrive:

Alcuni si chiedono se non sia il caso di rivolgersi a medicine 'altre', ad esempio le medicine orientali. In rapporto al discorso che sto facendo, direi che non è questo il problema. Quello di cui sto parlando è un

²⁴⁶ *Ibid.*, pp.77-78.

cambiamento a un livello più profondo: non si tratta di trovare una medicina alternativa, ma caso mai un'alternativa alla medicina; come non si tratta di inventare un'economia alternativa, ma di scoprire un'alternativa all'economia; e lo stesso si può dire per la scolarizzazione e per l'istituzione religiosa. Si tratta di aprirsi a un altro modo di vedere la realtà, di scoprire l'unità delle varie parti e soprattutto la dimensione della relazione, quella capacità che gli orientali chiamano *compassione* (nel senso di *sentire con*) e che in altre parole potremmo definire la *comprensione dell'amore*: essere vicini amorevolmente perché si è accettato di lasciarsi coinvolgere [...] L'Occidente si rivolge sempre più alle medicine orientali, ma non è sufficiente apprenderne le tecniche, perché queste non sono avulse da una visione globale della vita. Si tratta di saper inventare il rapporto con il malato, un rapporto da persona a persona²⁴⁷.

Se una medicina vede l'uomo solo come insieme di organi destinati al deperimento e lo degrada a 'macchina da aggiustare', la morte (e così la vita e la nascita) è destinata a perdere il suo significato simbolico, viene 'medicalizzata', gestita e controllata da un uomo in camice bianco che ha il potere di dettare le sue regole (che devono essere uguali per tutti). Così la malattia-morte è diventa qualcosa da rimuovere a tutti i costi. I suoi sintomi, primo fra tutti la paura, sono però rimasti.

In questa drammatica *cosmovisione*, che ha rimosso il Mistero, l'uomo non può che vivere cercando di difendere a tutti i costi le uniche cose che gli sono rimaste: le proprie 'certezze', le 'verità frammentate' costruite con tanta fatica. La caduta in quella che Panikkar chiama *ossessione della sicurezza* è perciò conseguenza, e causa, della frammentazione del sapere dell'uomo. Come uscire da questo circolo mortale nel quale, inconsapevolmente, siamo caduti?

²⁴⁷ Arrigo Chiergatti, in "Medicina e Sacralità", Vol. I collana InterCulture, Bologna, giugno 2013, pp.48-49.

Rilegare il mondo: Rito, Culto e Cultura.

Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant.
[Raccogliete i frammenti che restano perché nulla vada perduto]²⁴⁸

È giunto il momento di iniziare a raccogliere i frammenti sia della cultura occidentale moderna, che eccelle nell'analisi e nella specializzazione, sia delle diverse civiltà del mondo, ognuna con i propri aspetti di grandezza e limitatezza [...] Dobbiamo *pensare* [*cogitare* (pensare), *colligere* (riunire, raccogliere)] tutti i frammenti del nostro mondo attuale per riunirli in un insieme non monolitico ma armonico²⁴⁹.

Il mondo, sgretolato in mille frammenti, dove la *sapientia* si è fatta 'disciplina', ha bisogno, oggi più che mai, di essere ri-legato. Il corpo smembrato di Prajāpati va ricomposto. Apollo deve incontrare di nuovo Dioniso e *Hieros* risposarsi con *Gamos*²⁵⁰.

Per curare la profonda frattura del Cosmo è necessaria dunque una *sutura*, un *sutra* che ci permetta di unire il cielo alla terra, l'Oriente all'Occidente.

I frammenti che ci siamo lasciati dietro vanno raccolti, senza tralasciare nulla, neanche ciò che consideriamo 'impuro' o non degno della nostra attenzione. Raimon Panikkar ripete spesso che per rendere possibile questa *metanoia* abbiamo bisogno di convertire le nostre azioni in riti poiché la 'ricomposizione' del mondo, la ricerca dell'unione (e non dell'unità)²⁵¹, è innanzitutto un atto religioso.

Il termine *religio* è collegato a due verbi: *religare* ('legare, fissare, annodare') e *religere/rielegere* ('raccogliere di nuovo, rieleggere')²⁵².

²⁴⁸ Cfr. Gv 6, 12.

²⁴⁹ R. Panikkar, *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo*, Op.cit., p.170.

²⁵⁰ Per Raimon Panikkar la divisione tra Apollo e Dioniso è stata fatale per tutto il mondo mediterraneo.

²⁵¹ Mentre la ricerca dell'unità ci ha portati alla globalizzazione e a un sistema unico eliminando l'Amore la visione *cosmoteandrica* ricerca l'unione dei contrari, la loro armonia: "La conoscenza richiede unità mentre l'amore vuole l'unione". (Vedi *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo*, Op.cit., p.181)

²⁵² Vedi G. Filoramo, *Che cos'è la religione – Temi metodi problemi*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2004.

Panikkar non crede che la religione sia solo un'istituzione sociale ideologica, dogmatica e organizzata ma, avvicinandosi invece al significato etimologico della parola, la considera un'attitudine umana, una forza, un'energia, una spinta che rilega l'anima al corpo e gli uomini tra loro; è quell'anelito, aspirazione, attrazione che permette all'individuo di intrecciare un rapporto con il Mistero, l'Infinito, l'Invisibile, l'Abisso, il Nulla, Dio. Non si tratta solo di ciò che vincola passivamente (*religat*) l'uomo, ma è ciò che ognuno di noi vive attivamente e liberamente (*relegere*)²⁵³.

Il recupero della religiosità non implica perciò l'adesione forzata a una determinata istituzione religiosa. Panikkar non vuole contrapporre il cristianesimo all'induismo; per definire la parola 'religione', evitando anche di usare termini estranei alla cultura occidentale come *Tao* o *Dharma*, preferisce invece adoperare la parola 'spiritualità', un termine più ampio, in grado di esprimere quel 'sentimento' che, non privilegiando alcuna dottrina particolare, vive in relazione trascendentale con ogni forma di misticismo²⁵⁴. La religione, così intesa, è dunque qualcosa che al contempo ci lega e ci slega, che ci rende liberi (per questo Panikkar preferisce spesso definire la religione come una 'connessione', e non un 'legame'). Lo spirito religioso, sostiene Panikkar, è infatti lo spirito della libertà, che, non essendo un ghetto o un'oasi chiusa a chi non crede a Dio, non ha nulla che vedere con l'ubbidienza a determinati comandamenti. Così la religione si allarga ai 'credenti' e ai 'non credenti'.

Nel dire *religione* non vogliamo cadere nel monopolio di questa parola da parte di istituzioni religiose; ci riferiamo invece a quel nucleo ultimo di ogni cultura, e anche di ogni vita umana, che si crede dia un certo senso alla vita".²⁵⁵ Religione è dunque per Panikkar quel mondo simbolico nel quale l'uomo vive, "quel progetto che cerca di ri-legare l'uomo a tutta la realtà per liberarlo da ogni solipsismo stabilendo vincoli liberatori che cominciano da lui stesso"²⁵⁶.

Il fine dello Yoga (dal sanscrito *Yuj*, 'unire, legare, aggiungere') è dunque lo stesso di ogni religione, hanno entrambi il compito di tenerci legati e aggogati alla parte profonda di noi stessi, all'uomo invisibile e al

²⁵³ Vedi R.Panikkar, *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo*, Op.cit., pp.265-266.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ R.Panikkar, *La religione, il Mondo e il Corpo*, Op.cit., p.34.

²⁵⁶ *Ibid.*,p.35.

divino. Panikkar, a differenza di quanto sostengono molte dottrine orientali, non crede però che ‘distaccandosi’ dal mondo sia possibile ri-legarsi alla realtà²⁵⁷. Abbiamo già visto che il *cosmoteandrisimo* panikkariano non rifiuta mai la dimensione materiale (profana) a favore di quella spirituale (sacra).

Avvicinandosi al tantrismo, Raimon sostiene che l’integrazione può essere possibile solo evitando di negare il mondo e la vita umana: “Il tantrismo non vuole che si perda nulla, vuole recuperare tutto e cerca di realizzare la maggiore integrazione possibile”²⁵⁸.

Non a caso nella ritualità tantrica la reintegrazione salvifica è un processo che prevede la partecipazione del corpo umano in tutta la sua complessità²⁵⁹.

Panikkar ci esorta così a sviluppare il terzo occhio dei mistici insieme a quello dei sensi e a quello dell’intelletto. Nulla può essere tralasciato. Il corpo e l’intelletto non si contrappongono certo allo Spirito e, per questo, è ingannevole tentare di rimuoverli. Il *nirvana* (pace e beatitudine che derivano dal distacco dai sensi e dai desideri) e il *samsara* (mondo dei fenomeni) in realtà coincidono. Così scrive Panikkar: “Non c’è vetta se non c’è montagna; e la montagna è pietra, è la materia, è lo spirito, è l’intelletto – il mondo, reale esso pure”²⁶⁰.

²⁵⁷ Mircea Eliade scrive così dello Yoga: “[...] e infatti, etimologicamente, *yuj* vuol dire *legare*, è tuttavia evidente che il *legame*, cui questa azione di legare deve condurre presuppone, come condizione preliminare, la rottura dei legami che uniscono lo spirito del mondo. In altri termini: la liberazione non può aver luogo se non ci siamo innanzitutto *staccati* dal mondo, se non abbiamo cominciato a sottrarci al circuito cosmico, condizione indispensabile per riuscire a ritrovarsi e a dominare se stessi; anche nella sua accessione *mistica*, cioè nel significato di *unione*, lo Yoga implica il distacco preliminare dalla materia, l’emancipazione dal mondo. L’accento è messo sullo *sforzo* dell’uomo (mettere sotto il giogo), sulla sua autodisciplina, con cui egli può raggiungere la concentrazione dello spirito, prima ancora di chiedere – come nelle varietà mistiche dello Yoga – l’aiuto della divinità. *Legare insieme, tenere stretto, mettere sotto il giogo*, hanno lo scopo di *unificare* lo spirito, di abolire la dispersione e gli automatismi che caratterizzano la coscienza profana. Per le scuole dello Yoga *devozionale* (mistico), questa *unificazione* evidentemente precede la vera unione, cioè quella dell’anima umana con Dio”. (Vedi M.Eliade, *Lo Yoga - immortalità e libertà*, BUR, Milano, 1973, pp.20-21)

²⁵⁸ R.Panikkar, *Il Dharma dell’induismo*, Op.cit., p.121.

²⁵⁹ *Ibid.* p.254-257.

²⁶⁰ R.Panikkar, *Tra Dio e il Cosmo*, Op.cit.,p.192.

Come abbiamo appena visto la religione è quella dimensione umana che supera le credenze individuali (che cambiano a seconda del contesto culturale e delle attitudini personali). Allo stesso tempo però le stesse credenze hanno una loro dignità e, in quanto manifestazioni umane del sentimento religioso, devono sempre essere oggetto della nostra attenzione. Se vogliamo risanare le fratture del mondo raccogliendo i frammenti che con tanta abilità abbiamo creato, le differenti religioni, intese questa volta come *cosmovisioni* dell'Altro, non possono non interessarci.

Lo studio di una religione, che riesca ovviamente a tener conto del suo carattere *dialogico*, interculturale e interdisciplinare, può difatti offrire la piattaforma naturale e culturale in cui il dialogo e la mutua fecondazione possano aver luogo²⁶¹. Senza una conoscenza profonda del mito e della dimensione religiosa dell'Altro, come abbiamo ripetuto più volte, diventa facile cadere in pericolosi pregiudizi. Quello che l'uomo occidentale classifica come 'superstizione' per altri popoli può significare 'realtà': "Proclamare che l'India può risolvere la sua carenza di proteine sacrificando le mucche sacre equivale, in tale contesto, a suggerire che il Nord America pareggi il suo budget consumando carne umana"²⁶², scrive Panikkar. Per questo, per il filosofo del dialogo *intrareligioso*, è molto importante non escludere lo studio delle religioni dalle scuole e dalle università. "In una parola, il ruolo dello studio della religione, oggi, è quello di offrire una camera di compensazione nella quale i problemi ultimi dell'umanità possano essere filtrati, chiariti, discussi, magari capiti e, se possibile, risolti"²⁶³. Anche qui però uno 'specialista' può fare ben poco. Senza un contatto reale tra le diverse discipline, lo studio della religione, ripete Panikkar, può solo trasformarsi in una branca della storia, dell'antropologia o della filosofia perdendo la sua *raison d'être* nel mondo accademico. La religione non è la regina delle altre scienze. Non c'è alcuna gerarchia tra le molteplici discipline umane. L'Università, come ogni scuola, ha pertanto il dovere di riunire e integrare i vettori divergenti della consapevolezza umana nel quadro intellettuale più ampio possibile²⁶⁴.

Il compito del nostro tempo è dunque la *simbiosi* (da *sym-biosis*, intesa da Panikkar come *convivialità* più che *coesistenza*) del sapere umano.

²⁶¹ Vedi R.Panikkar, *La religione, il mondo e il corpo*, Op.cit., p.28.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*, p.29.

²⁶⁴ *Ibid.*, p.30.

Alla *simbiosi* non si giunge né con la vittoria di una delle due parti, né mediante compromessi benintenzionati o dimostrazione di tolleranza civile. La *simbiosi* si vive – come il funzionamento sano di ogni organismo vivo, sia esso biologico, sociologico o culturale. Non si tratta di privilegiare un sapere denigrando l'altro, né di stabilire una gerarchia più o meno a priori. Si tratta di aprirsi alla luce, da qualunque parte venga, che, per ricorrere alla frase evangelica, è la vita dell'uomo – dell'*homo sapiens*'²⁶⁵.

L'Oriente, non ancora precipitato come l'uomo occidentale nell' 'ansia da differenziazione', non dividendo la teologia dalla filosofia, la teoria dalla prassi (ogni attività umana in India è considerata religiosa), può forse aiutarci a ridare il giusto valore alla parola 'religione'.

L'uomo moderno, accecato dalla sua ideologia tecnico-scientifica che esclude tutto ciò che non è oggettivabile, sta oggi perdendo la dimensione simbolica e rituale della vita. Il culto, l'atto con il quale l'uomo collabora attivamente con il resto del creato, con gli Dei e con tutti gli altri esseri²⁶⁶, è stato espulso, insieme al rito, dalla cultura.

Il mondo non viene così più *coltivato* ('cultura' e 'culto' derivano entrambi da *colere*, coltivare, avere cura, trattare con riguardo e dunque onorare) e il rito, azione che rende effettivo ogni culto, sta perdendo il suo potere simbolico, la sua capacità di unificare i diversi aspetti della vita, di mettere in comunione la persona con il centro divino della realtà, con i suoi fratelli e con l'universo intero²⁶⁷.

Achille Rossi, riprendendo ancora il pensiero di Panikkar, scrive:

Anche i rituali più umili o quelli che ci sembrano più desueti e limitati si riferiscono sempre al Mistero centrale del reale che non possiamo manipolare e che ci trascende. La storia delle religioni ci mostra come in tutti gli stadi della civiltà il cammino dell'uomo verso la trascendenza sia legato ad un'azione rituale, spesso a un sacrificio, attraverso il quale l'uomo realizza sé stesso. E Panikkar si rammarica che nella civiltà occidentale, rigidamente

²⁶⁵ R.Panikkar, *La porta stretta della conoscenza*, Op.cit., p.89.

²⁶⁶ Raimon Panikkar scrive: "Il culto non è un atto interessato per chiedere grazie a un *deus ex machina* o il gesto di un'aristocrazia spirituale che canta, ringrazia e medita, mentre la maggior parte degli uomini lavora, soffre e lotta, e nemmeno il passaggio cosciente dal *mythos* al *logos*, come avviene nella teologia..., ma il matrimonio del mito e del *logos* che si compie nello spirito...È un atto teandrico, che richiede essenzialmente la fede, la speranza e l'amore e che, attraverso l'accettazione della nostra condizione umana, ci mette in cammino verso la sua trasfigurazione" (Vedi R.Panikkar, *Le culte et l'homme séculier*, seuil, Paris, 1976, pp.133-134 in A.Rossi, *Pluralismo e armonia*, Op.cit., pp. 8-9)

²⁶⁷ Vedi A.Rossi, *Pluralismo e armonia*, Op.cit., p.8.

intellettualistica e plasmata dai processi oggettivizzanti della scienza moderna, il rituale sia decaduto e abbia perso il suo ruolo centrale di ortoprassi. Il rito non è una specie di balsamo psicologico che aiuta gli uomini a vivere meglio in tempi di frantumazione interiore, ma la collaborazione dell'uomo con il mondo e con il Divino – ancora una volta le tre dimensioni – per la genesi dell'uomo stesso e per la reintegrazione armoniosa di tutta la realtà²⁶⁸.

Il culto, il rito e ogni 'mistica autentica'²⁶⁹, hanno in questo modo il potere di aprirci alla realtà *tout court*, possono risanare le ferite prodotte dalle azioni inconsapevoli dell'uomo, spezzare il circolo della violenza e aiutarci a recuperare i frammenti perduti per strada. La cultura moderna, cessando di essere generata e ri-generata dal culto, escludendo tanto l'esperienza sensoriale quanto quella spirituale e rinunciando a celebrare la vita abbracciandola con i suoi riti, si è frantumata. Purtroppo i frammenti che abbiamo lasciato dietro di noi non sono fertili e non riescono, insieme alle membra di Prajāpati, a generare nuova vita.

Questo 'ordine precario' in cui viviamo, dove ogni cosa 'rimane al suo posto', dove ognuno si occupa della propria disciplina (e parla un linguaggio comprensibile solo dagli 'addetti ai lavori') e dove nulla sembra confondersi (la materia e lo Spirito abitano in case separate), ha urgentemente bisogno di azioni extra-ordinarie in grado di sconvolgere un po' le cose.

È tempo che le varie discipline umane, i molteplici saperi, le diverse *cosmovisioni* e le infinite dimensioni della realtà, si incontrino.

Il rito e il culto, con la loro forza centripeta, possono aiutarci. Se non vogliamo fluttuare come frammenti inerti nel tempo e nello spazio dobbiamo pertanto recuperare una visione simbolica, *cosmoteandrica*, e agire di conseguenza.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp.45-46.

²⁶⁹ È importante qui ricordarci che per Panikkar ogni 'mistica autentica' (a differenza del *misticismo specializzato* che si riduce alla visione del *terzo occhio*) non deve escludere né la dimensione corporale né quella razionale.

Conclusione

*Ai giorni nostri solo i mistici possono sopravvivere, e questo trasgredendo le regole – in buona coscienza*²⁷⁰.

L'affascinante pensiero di Raimon Panikkar, riportato in parte in questa tesi, può offrire oggi, ai 'credenti' e ai 'non credenti'²⁷¹, una nuova lente per guardare il mondo.

La realtà, intesa dal filosofo hindu-spagnolo come creazione continua, può (e deve) essere nuovamente compresa nella sua integralità, nella sua interezza. Per questo è necessario uno sguardo *trans*-culturale che, tentando di attraversare ogni cultura e ogni credo, possa renderci flessibili e permeabili, adattabili ai tempi che cambiano.

Panikkar esorta perciò l'uomo moderno a ri-scoprire la sua natura relazionale per poter trovare 'soluzioni intelligenti' alla crisi ecologica, economica e umana che stiamo attraversando. In un'epoca in cui regna l'individualismo, la persona - un nodo in una tela di relazioni - deve tornare ad ascoltare le mille voci (distinguibili ma non separabili) della realtà.

Il grande filosofo del *cosmoteandrisimo* ci ha offerto così, con il suo vissuto e le sue parole, una terza via, in grado di superare sia il monoculturalismo imperante che il relativismo infruttuoso. La sua è la via dell'Incontro, della mutua fecondazione, del pluralismo, della relatività radicale, dove ogni parte della realtà assume un suo valore particolare. Panikkar tenta così di abbracciare il Tutto, riconoscendo *l'inter-in dipendenza* di ogni cosa. Attinge al *pratîyasamutpâda* buddhista, sposa il 'tutto è in relazione con tutto' della tradizione *shivaita* e la concezione trinitaria del cristianesimo.

Nell'era delle 'reti virtuali', dove l'informazione e la formazione avvengono tramite una trasmissione quantitativa di dati, dove la *sapientia* si è separata dall'esperienza, l'individuo, perdendosi in un mondo di immagini, si è scollegato dalla realtà.

Zygmunt Baumann scrive a proposito: "Se ai giorni nostri non c'è argomento di cui si parli con maggiore solennità o con più gusto che di

²⁷⁰ Vedi R.Panikkar, *Concordia e armonia*, Op.cit., p.60.

²⁷¹ Achille Rossi ci ricorda (vedi allegato p.153) che la distinzione tra 'credenti' e 'non credenti' in realtà non esiste.

‘reti’, ‘connessioni’ o ‘relazioni’ è solo perché la ‘roba autentica’ - le reti strettamente intrecciate, le connessioni salde e sicure, le relazioni a tutto tondo – in pratica si è sgretolata²⁷².

Non solo, continua Panikkar, ci stiamo allontanando dai nostri simili ma il grande processo dicotomico che abbiamo generato ci ha portati a dissociare il ‘mondo fuori di noi’ dal ‘mondo dentro di noi’, l’anima dal corpo, la natura dall’uomo.

Oggi il culto, con la sua la sua funzione di tenerci ri-legati alla realtà, è stato sostituito da pseudo-simboli (oggetti di consumo) che, solo illusoriamente, ci ancorano alla vita. Così il *logos* (e il *dia-logos*) si è fatto *logo* producendo la mortificazione di tutta la Vita e di tutte le vite²⁷³.

Raimon Panikkar, raccogliendo i frammenti che l’uomo moderno ha lasciato dietro di sé, ha tentato pertanto di ricomporre il mondo, fornendo all’individuo spunti per una nuova prassi, consigli pratici per intraprendere un nuovo stile di vita, basato non più sull’ostinata difesa di ciò che abbiamo costruito negli ultimi secoli, ma sull’apertura al Mistero che si cela dietro ogni individuo, pensiero, e dimensione a noi sconosciuta.

L’uomo della civiltà tecnocratica vive oggi talmente ancorato alle proprie certezze che, nella paura di perderle, è sprofondato nel terrore. Il grande timore dell’individuo contemporaneo di perdere la propria identità, in un’epoca ‘globale’ in cui gli orizzonti si fanno sempre più ampi e in cui il nemico vive non più al di fuori della città fortificata ma nella porta accanto, ha dato vita a quella che Panikkar chiama *l’ossessione della sicurezza*. Nel nostro nuovo mondo, dai confini simbolici sempre più invalicabili, l’essere umano vive pertanto nell’ossessione paranoica di ‘dare ordine’ alle cose, di credere in un’unica verità, di appartenere ad una sola religione, di confidare in un’unica visione del mondo, ‘scientifica’ e ‘razionale’. Per questo, riprendendo le parole del Professore Luigi Alfieri, l’uomo oggi ha il profondo desiderio di conquistare, distruggere, convertire, civilizzare, ‘globalizzare’, finché noi saremo dappertutto, finché tutti saranno come noi, e ci sarà un unico mondo, tutto uguale, compatto, immutabile: il Mondo Vero. Con una sola paura, ben chiara: confinata, delimitata, immobilizzata,

²⁷² Z.Bauman, *Intervista sull’identità*, Op.cit., p.92.

²⁷³ Vedi R.Salinari, *Il castello di sabbia*, Edizioni Punto Rosso, Milano, 2009.

che possa sempre garantirci dall'emergere di paure nuove²⁷⁴. Da qui l'ossessione di classificare, separare e definire, atteggiamenti che hanno accelerato il processo di 'frammentazione' della realtà e dell'uomo - argomento affrontato nell'ultima parte di questo lavoro - e che sono responsabili della nascita di ulteriori paure, prima fra tutte quella della 'contaminazione'. Così lo 'straniero' che abita nel nostro palazzo è diventato una minaccia e il 'diverso', portatore di nuove narrazioni e specchio delle nostre paure più profonde (della malattia, della povertà e della morte), un pericolo per la nostra 'integrità'. Per questo innalziamo barriere, installiamo telecamere ovunque e blindiamo le nostre case nel vano tentativo di proteggere il conosciuto, quello spazio che ci fa sentire al sicuro, quella 'prigione' che, con grande abilità, ci siamo pazientemente costruiti.

Così l'Occidente, per proteggere da possibili influenze esterne la sua *cosmovisione* (ritenuta sufficiente e universale) ha innalzato le sue mura mentre l'Oriente non può far altro che vivere nella speranza di poter varcare quel confine per partecipare anch'esso, in prima persona, al gioco spietato della società globale.

Questo breve viaggio che, in compagnia di Raimon Panikkar, dall'Occidente ci ha portati in Oriente (e dall'Oriente ci ha ricondotti in Occidente), vuole però dimostrarci che una strada diversa, fondata sullo scambio reciproco anziché sulla difesa e sul dominio, è ancora possibile e, soprattutto, auspicabile. Le rivoluzioni, che hanno la pretesa di scardinare un sistema per instaurarne un altro, non sono più sufficienti. La *metanoia* panikkariana invece (da *meta* e *nous*, andare oltre), è al contrario il risultato di una purificazione dalle nostre convinzioni ed emozioni egocentriche (è essenzialmente un'apertura del Cuore), implica la nascita di una nuova consapevolezza ed esige una trasformazione radicale, non solo del sistema in cui viviamo ma del nostro modo di vedere le cose. Per Panikkar abbiamo bisogno perciò di una terapia d'urgenza, di un disarmo culturale, di una rivoluzione antropologica che possa ricondurre l'uomo a una nuova *innocenza* (da *in-nocens*, che non nuoce).

Per evitare che il pensiero di questo grande filosofo rimanga però solo una teoria (anche se una teoria sicuramente molto affascinante) dobbiamo

²⁷⁴ Vedi *La paura e la città*, in P. Venditti (a cura di), *La filosofia e le emozioni*, Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana (Urbino, 26-29 aprile 2001), Le Monnier, Firenze 2003.

tramutare le sue parole in passi da seguire. Ma quali sono le azioni che l'uomo moderno può concretamente compiere?

In realtà la cosa più importante da fare è tentare di recuperare l'umano, evitando di scavalcare, o sottovalutare, le sue molteplici dimensioni: corporale, cosmica, divina e politica. Tutto questo è possibile ovviamente all'interno di uno spazio 'a portata d'uomo', che permetta all'individuo di poter intessere relazioni con ciò che lo circonda.

La modernità, ossessionata dal 'sempre più grande', dall'espansione, dalla costruzione di grandi metropoli, di enormi centri commerciali, di realtà 'omogenee' e 'uniformi', culla di atteggiamenti conformisti e intolleranti, deve creare spazi dove la condivisione, il dono e la mutua-fecondazione siano ancora possibili.

L'uomo contemporaneo, per ritrovare il suo centro, deve perciò fare un balzo qualitativo (e non quantitativo!). Panikkar parla così di *concentrazione*, un processo (e un movimento) che implica un ritorno a una scala personale che valorizzi le relazioni interpersonali e la comunità. Con questo il filosofo non intende certamente una chiusura, una caduta nel localismo esasperato, ma sostiene al contrario, cosa riscontrabile in ogni suo scritto, l'importanza di un'apertura continua al mondo circostante (che forse non è più così selvaggio e pericoloso come un tempo). In poche parole potremmo parlare della necessità di rifondare un villaggio le cui porte possano rimanere spalancate notte e giorno.

Il mito del localismo e dell'espansione deve dunque lasciare spazio a quello della *comunità conviviale*, in cui la fisionomia personale viene mantenuta e, allo stesso tempo, rinvigorita grazie allo scambio con l'Altro.

Purtroppo il bisogno umano (e naturale) di un punto di riferimento e di convergenza, è stato frainteso. Per questo, secondo Panikkar, la cultura moderna è degenerata nel tecnocentrismo, nell'ideologia paneconomica e nel localismo. Considerandosi particella isolata al centro dell'universo (un atomo che lotta a spese degli altri), l'uomo si è dimenticato che ogni persona, così come ogni cultura, ha un suo centro, elastico, mobile e contingente. Così scrive Panikkar:

Noi siamo il centro dell'universo, perché in quanto microcosmo siamo un riflesso del tutto, ma non siamo la circonferenza della realtà. Noi possiamo essere un centro dell'universo soltanto se non ci attribuiamo una dimensione propria e restiamo aperti ad una circonferenza sempre più grande. Il centro soffoca nel momento in cui traccia una circonferenza intorno a sé. È

questo il motivo del paradosso per cui, allo scopo di decentralizzare la cultura, abbiamo bisogno di individui sempre più integrati e di società umane sicure di sé. Per esempio un'economia che ha fiducia in se stessa non significa che sia autosufficiente, ma che è inserita in una rete di sana interdipendenza di mercato. Interdipendenza non vuol dire dipendenza unilaterale e squilibrata²⁷⁵.

Da questa interessante riflessione che, come abbiamo prima accennato, prende in considerazione un doppio movimento, di apertura e consolidamento, nasce il progetto panikkariano delle *bioregioni*, ecosistemi aperti relativamente completi (tema importante che qui, per non appesantire il testo, non è stato affrontato ma che potrebbe essere spunto per un approfondimento successivo).

Purtroppo le politiche attuate nelle nostre città sembrano ancora andare in tutt'altra direzione. La presenza dello straniero nel nostro territorio è diventata un 'reato', la povertà una 'malattia' da rimuovere al più presto (in tempo di crisi il barbone sotto casa potrebbe ricordarci la fine che tutti noi, 'buoni cristiani', rischiamo di fare). Le panchine vengono tolte per paura che, nella sosta, il ricco possa incontrare il povero, l'italiano possa sedersi con lo straniero. La carità non è più auspicabile (non possiamo più permettercela) e offrire cibo per strada, nel nostro paesino civilizzato, è diventato sconsigliabile (se non vietato). Tutte queste 'giuste azioni' ovviamente non sembrano offrirci la pace sperata, anzi. La paura cresce, le malattie psichiche anche. Forse è veramente arrivato il momento di mettere in luce i nostri fantasmi, di riconoscere nel povero la nostra povertà latente, nello straniero la nostra condizione di viandanti. Siamo sempre più disposti a rivolgerci ad uno psicologo ma evitiamo con accuratezza ogni 'specchio'. Abbiamo escluso il Mistero per abbracciare certezze che, ingenuamente, riteniamo autentiche ma che in realtà sono solo il frutto di una proiezione delle nostre paure.

Certamente i passi da compiere non sono pochi. Riteniamo comunque che una buona dose di curiosità possa esserci di aiuto. Per questo abbiamo qui voluto, ripercorrendo il pensiero di Panikkar, stimolare un nuovo interesse per altri mondi, come quello orientale che, con il suo linguaggio, è in grado ancora di parlare agli archetipi addormentati del nostro mondo. Non è nostra intenzione innescare un processo di 'occidentalizzazione' dell'Oriente o di 'orientalizzazione' dell'Occidente, ma riteniamo che sia

²⁷⁵ *Ibid.*, p.144.

fondamentale comprendere la loro ragion d'essere, scoprire la loro ricchezza e complementarità. Le parole del filosofo e mistico armeno Georges Ivanovič Gurdjieff: “Prendi la comprensione dell'Oriente e la scienza dell'Occidente, poi cerca”, riassumono alla perfezione il percorso che qui abbiamo voluto seguire. L'Incontro della ‘comprensione del Cuore’ orientale con ‘l'intelligenza razionale’ dell'uomo moderno è forse oggi l'unica via possibile.

Gli immigrati di seconda generazione, come i grandi pensatori che abbiamo citato in questo testo, vivendo a cavallo di due mondi, *in entrambi i Mari*, possono forse offrirci nuove strategie di sopravvivenza. Non ascoltare le loro storie e le loro narrazioni sarebbe un'occasione persa, un tentativo di salvataggio fallito e, soprattutto, un grande Peccato.

POSTFAZIONE

Dialogo con Achille Rossi

Riporto qui una breve intervista che ho fatto ad Achille Rossi insieme ad Alberto Barelli, un antropologo (e soprattutto un grande amico) che da anni scrive nel mensile l'Altrapagina di Città di Castello.

30 maggio 2014

Riosecco (Città di Castello, Pg)

Achille ci racconta del suo incontro con Raimon Panikkar e del viaggio in India che hanno fatto insieme:

Con Raimon Panikkar ci siamo incrociati nel 1978 e da lì è iniziata la nostra amicizia.

Non conoscevo niente del suo mondo, a parte quello che avevo appreso studiando la storia delle religioni. Ma un conto è studiare e un conto è scoprire, vedere e confrontarsi direttamente con un nuovo pensiero.

Nell'ottobre del Novanta ho avuto la possibilità di passare qualche mese con lui in India. È stato un incontro significativo.

La prima settimana siamo andati a Mujuri, sotto l'Himalaya, dove si è tenuto un incontro tra cristiani e induisti, presso l'ashram di Padre Henry Le Saux. Sono capitato lì, non sapevo nulla ma ho avuto la possibilità di scoprire il modo in cui gli indiani discutono e si confrontano. È stato molto interessante.

Io non conoscevo l'inglese, parlavo solo il francese. Ho incontrato un teologo cristiano che parlava latino. Così la nostra lingua comune è diventata il latino. È stato divertente. Tutti venivano a vedere come parlavamo.

In quel luogo ho potuto conoscere la figura di Le Saux, morto venni anni prima della mia visita in India. Era considerato un santo. Un santo cristiano e, allo tempo, indiano.

Le Saux ha vissuto un'esistenza travagliata, fino al termine della vita. Viveva lacerato tra due identità. Il cristianesimo da una parte e l'induismo dall'altra.

Negli ultimi anni della sua vita ha avuto un infarto; mentre viaggiava in pullman è caduto ed è stato accolto dalle suore per tre mesi. In questo ultimo periodo ha avuto una folgorazione. Ha riscoperto le Upaniṣad, per la prima volta le ha ritenute scritte vere, autentiche. Era così riuscito, negli ultimi mesi della sua esistenza, a fare pace con la sua identità duplice. Panikkar era il suo mentore ma, a differenza di Le Saux, non aveva problemi con la sua identità. Non era in conflitto con il suo essere induista. Era cristiano e induista contemporaneamente. Con Panikkar ho parlato tanto di questo. Ricordo che una volta sono andato ad un convegno di filosofi a Santa Margherita Ligure. Panikkar mi ha detto: “Andiamo via, andiamo a passeggiare”, a lui forse non interessavano molto quelle lunghe discussioni... e passeggiare con Panikkar significava partire la mattina, con un panino, e ritornare la sera. In queste occasioni si discuteva di tutto. In una di queste passeggiate Panikkar mi ha parlato di Le Saux. Mi ha detto che doveva sostenerlo perché viveva una profonda lacerazione della sua identità ma che era un santo. Le Saux infatti non ha mai voluto tornare in Europa. Certamente scriveva libri in francese, ma non ha mai voluto ritornare nella sua terra. L'India era la sua via, la sua strada. Nelle parole di Panikkar c'era però una critica sottile, egli sosteneva infatti che non è possibile vivere solo una spiritualità di tipo indiano, rivolta esclusivamente verso l'alto, senza coltivare l'altro aspetto... la mistica interiore per lui doveva essere coltivata insieme all'interesse per il mondo, per la realtà. Dio, Uomo e Mondo per Panikkar sono dimensioni che non possono essere separate. Le Saux dunque gli sembrava eccessivamente distaccato dal mondo. Per Panikkar il cammino deve seguire due vie, verso l'alto e in orizzontale, nel mondo. Avevo uno scritto dove emergeva questa critica delicatissima, soft, a Le Saux, considerato troppo mistico (anche se non era esattamente questo il termine utilizzato da Panikkar) e poco terreno.

Siamo rimasti in quell'ashram una settimana. Le meditazioni erano lunghissime. Duravano ore. Seduti a terra. È stata dura! [Achille ride]. Però è stata un'esperienza importante. È stato interessante riuscire a vedere la differenza tra la dimensione mentale occidentale e quella spirituale, interiore, dell'Oriente. Certo, anche lì discutevamo, ma in modo così tranquillo... senza dare troppa importanza alla discussione in sé'.

Un'altra interessante esperienza è stata andare con Panikkar in un ashram a 1200 metri di altezza. Ci siamo avvicinati ancora di più all'Himalaya. Era un ashram di suore inglesi e indiane che facevano meditazione. Eravamo in alto. Era un posto favoloso. Faceva freddissimo e

io non avevo abiti caldi. Ad un certo punto mi hanno fatto entrare in uno stanzino. Lì faceva ancora più freddo così mi sono avvolto con tutti i vestiti che avevo e sono andato fuori. Faceva più freddo dentro che fuori. Ho visto il sorgere del sole alle due di notte. È stato meraviglioso. Mi ricordo che ho detto alle persone che abitavano in quel posto: “voi cercate il paradiso, ma ce l’avete davanti!” [Achille ride].

Dopo una settimana siamo scesi a Delhi. Panikkar doveva tenere un incontro su Indra. Abbiamo passato una notte intera in treno. Incredibile. C’era quello che dormiva, quello che russava...poi verso le 4.30 di mattina ho visto una marea di persone che facevano i bisogni insieme per strada, e poi le fognature a cielo aperto...ricordo che il nostro amico, il teologo francese Bellet (che sarà presente quest’anno al convegno sulla figura di Cristo), mi ha detto: “guarda com’è la vita! Quella vera!” [Achille sorride].

In quel viaggio sono andato anche in giro per conto mio, quando Panikkar era impegnato ho visitato varie città, mi sono spostato con il pullman, con la gente del posto. Ho scoperto un altro mondo. Ho anche assistito alla “predica” induista. Lunghissima. La sera ero distrutto.

Con Panikkar ci siamo poi ritrovati nella sua città, a Cochin. Abbiamo dormito in un alberghetto. Era l’inizio di dicembre. Faceva un caldo incredibile. Da lì ho continuato il mio viaggio da solo, sono sceso fino alla punta meridionale dell’India e ho rincontrato Panikkar solo a Natale, a Kodaikanal, una città in alto, sopra i 2000 metri. Lì Panikkar aveva un appartamento custodito da Shanta, una signora che ora non è più in vita. Ho alloggiato lì. In quei giorni abbiamo discusso molto. Discutevamo così tanto fino a litigare [Achille ride]. Era interessante. Io gli davo addosso e lui mi rispondeva. Era una discussione viva. Shanta ci diceva: “Se volete litigare io vado a letto. Vi lascio da soli. Fate voi!” [Achille ride ancora]. Probabilmente, non ricordo più bene, discutevamo sul significato dell’Induismo...Panikkar mi ha anche portato a passeggiare dove c’erano dei dirupi incredibili, sotto solo il vuoto (significativo!) ... e lì discutevamo ancora.

Dopo una settimana siamo andati a Bombay. È stato un lungo viaggio. Abbiamo preso un aereo traballante e, in volo, abbiamo discusso sul problema e sul significato della scienza. Mi ricordo bene di quella discussione. Era un tema che mi interessava molto. Del resto Panikkar era anche un chimico. Mettevamo a confronto l’Occidente tecnologizzato, scienziato, con la visione e la dimensione profonda dell’Oriente.

Da Bombay abbiamo raggiunto l'Università di Pune (dove c'era una comunità di gesuiti). Lì Panikkar aveva un incontro con i teologi indiani. Ricordo di un gesuita indiano...era talmente convinto di quello che diceva! Non solo era totalmente "occidentalizzato" ma il suo pensiero era assolutamente radicale!

Con quell'Incontro si è chiuso il nostro viaggio in India durato quasi due mesi.

Ovviamente quell'esperienza non si è mai conclusa...ha dato vita ad un discorso più ampio sull'Occidente e sull'economia. Per me questa era una riflessione fondamentale. Credo che l'Occidente, se vogliamo fare qualcosa, vada compreso. L'economia è uno degli argomenti centrali per capire la nostra cultura. Nell'ottantotto (c'era ancora il muro) con mio fratello ho partecipato ad un dibattito sul Fondo Monetario. Mentre stavamo per prendere un caffè un signore ci ha chiesto: "Ma voi cosa ci fate tra tutti questi economisti? Tra questa gente?" Un vescovo messicano di ottant'anni che era con noi, peraltro amico di Ivan Illich, ha dato una risposta folgorante: "Il debito estero è il sangue e il sudore della mia gente". Ecco, l'economia è questo. È la realtà. Di questo ho discusso molto con Panikkar. Lui sapeva ascoltare. Molte cose che gli dicevo lui le rielaborava e mi rispondeva a distanza di tempo. Io ho imparato tantissimo da lui e lui, sicuramente, ha imparato qualcosa da me. Io gli ricordavo sempre dell'importanza dell'economia. Le preghiere non bastano! [Achille ride]. Azione e Contemplazione vanno insieme.

Dal '90 al '97, in occasione dei convegni che organizzavamo, Panikkar è venuto quattro volte a Città di Castello. L'economia, anche qui, è stato un tema centrale. L'economia non può essere separata dalla spiritualità, e viceversa.

Una volta a Città di Castello Panikkar ha anche celebrato l'eucarestia. È stata un'esperienza talmente bella, intensa, profonda e viva che una ragazza (che aveva avuto la fortuna di partecipare all'evento), ha scritto in seguito a Panikkar: "...dopo aver partecipato alla sua Messa...io a Messa non ci riesco ad andare più!" [ridiamo tutti].

Melita: Raimon Panikkar sosteneva che Oriente e Occidente oggi devono incontrarsi. Secondo lei, cosa può apprendere l'Occidente dall'Oriente e cosa può offrire l'Occidente all'Oriente?

Achille: Apprendere l'uno dall'altro significa essenzialmente rivalutare il senso profondo della realtà. L'Occidente non può più vivere solo di esteriorità. Non è sufficiente. L'Oriente da questo punto di vista ha un tesoro immane. Dobbiamo ascoltarlo. Senza la spiritualità credo che l'Occidente non potrà sopravvivere. L'Occidente ha un estremo bisogno di ritrovare la sua profondità, attraverso l'ascolto. Se questo non avviene è destinato a sprofondare. Dall'altra parte è anche vero che l'Occidente può fecondare l'Oriente. Soprattutto nelle relazioni umane. La relazione umana è fondamentale. Ho assistito ad alcune scene in India che mi hanno profondamente colpito. Ho visto un uomo piangere disperato in mezzo a una folla di gente. Piangeva perché stava morendo. Nessuno si è preso cura di lui. Nessuno si è interessato a lui. Bisogna riconoscere che l'Occidente ha invece questa forza. Dovremmo riuscire a trasmettere all'Oriente il senso della relazione umana, che è il tocco del Mistero. Quando viviamo la relazione umana con profondità, quella profondità è il tocco del Mistero. Non bisogna aggiungere qualcosa. Non è necessario aggiungere Dio...ricordo anche quando, a Varanasi, sono andato nel monastero delle suore di Madre Teresa. Un girone dantesco. L'inferno. L'immagine che mi ha colpito di più, e che ho ancora in mente, è quella di una suorina, giovane, con in braccio uno scheletro, un bambino in fin di vita raccolto pochi istanti prima. Un bambino che certamente stava per morire. La suora dava da bere con un cucchiaino al bambino. Lentamente. Piccole gocce d'acqua. Questa è la forza dell'Occidente. Comprendere che non si può abbandonare l'altro perché è il suo karma, il suo destino. Noi possiamo fare qualcosa.

Credo che il Dialogo sia importante a tutti i livelli ma soprattutto è importante capire il bisogno dell'Occidente della spiritualità e il bisogno dell'Oriente di una politica, di una relazione umana. Sono modi differenti di vivere. Bisognerebbe, in qualche modo, sintetizzarli. Penso che sia possibile. Dovremmo lavorare in questa direzione. Questo significa però superare certi schemi. In questo senso il Papa sta facendo delle buone cose. Sta facendo il tentativo di ascoltare. Non si tratta di dire, di spiegare cosa sia la religione o la teologia...ma di ascoltare quello che succede. Dobbiamo ascoltare la realtà. Ascoltando possiamo diventare più profondi...io credo che il futuro sia questo.

Alberto: Qual è stato, secondo lei, il più grande contributo di Panikkar?

Achille: Panikkar è stato un teologo profondo. Credo che Panikkar sia ancora nel futuro... È un uomo che ha toccato la teologia, la spiritualità e

contemporaneamente ha creato anche un atteggiamento diverso nei confronti degli altri, di tutto ciò che è altro (buddhismo, induismo oppure l'Occidente secolarizzato). Panikkar ha toccato tutte le sponde e ha fecondato tutto. Per questo per me Panikkar è ancora nel futuro. Non adesso. Ci ha dato la direzione...un cammino che non è concluso. Panikkar ha fecondato la teologia, la spiritualità, il mondo religioso tradizionale e contemporaneamente quel mondo che sembrava così lontano...quello degli atei e dei non credenti. Non c'è distinzione tra credenti e non credenti. Io personalmente trovo che spesso c'è più profondità tra le persone che si definiscono non credenti che nell'uomo tradizionale che, per abitudine, è abituato a fare le cose sempre nella stessa maniera. È la profondità che conta. La profondità umana è la profondità ultima. Non bisogna raggiungere Dio. Dobbiamo ritrovare l'Uomo.

