



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in Filosofia
Ciclo 28
Anno di discussione 2016**

***Le radici filosofico-teologiche della proposta di
dialogo dialogale di Raimon Panikkar***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/01
Tesi di Dottorato di Leonardo Marcato, matricola 831404**

Coordinatore del Dottorato

Prof. Carlo Natali

Tutore del Dottorando

Prof. Luigi Vero Tarca

A Sofia

*Insegnaci a contare i nostri giorni,
e giungere alla sapienza del cuore
Rendi stabile l'opera delle nostre mani;
sì, l'opera delle nostre fatiche rendila salda.*

Salmi, 90:12, 17

Sommario

Introduzione	i
Parte I – La figura di Raimon Panikkar e chiarificazioni metodologiche	1
Capitolo 1 – Vita: Raimon Panikkar, uomo, maestro, pensatore.....	3
I - 1.1: Biografia.....	3
I – 1.2: Maestro e Pensatore: il magistero di Panikkar	17
Capitolo 2 – Parola: il linguaggio di Raimon Panikkar	31
I – 2.1: Introduzione al lessico filosofico panikkariano: Parola	31
I – 2.2: L’Opera Omnia di Raimon Panikkar.....	56
Capitolo 3 – Opera: la chiave di lettura del pensiero di Raimon Panikkar.....	69
I – 3.1: Il Simbolo	69
I – 3.2: <i>Logos</i> e <i>Mythos</i>	81
I – 3.3: La dinamica logomitica	93
Parte II – Filosofia	105
Capitolo 1 – La proposta filosofica di Raimon Panikkar.....	107
II – 1.1: Pluralismo, advaita, tempiternità	107
II – 1.2: Cosmoteandria, ontonomia, inter-in-dipendenza	118
II – 1.3: La forza del pensiero, la via per la conoscenza.....	131
Capitolo 2 – Filosofia antica	145
II – 2.1: Ritorno o fondamento, il rapporto con Parmenide.....	145
II – 2.2: La luce e l’ombra di Eraclito.....	171
Capitolo 3 – Filosofia contemporanea	179
II – 3.1: Enrico Castelli ed il “periodo romano” di Raimon Panikkar.....	179
II – 3.2: La convergenza con Martin Heidegger, linguaggio ed esperienza religiosa	199
Parte III – Teologia	217
Capitolo 1 – La teologia di Raimon Panikkar.....	219
III – 1.1: I problemi di una teologia panikkariana	219
III – 1.2: Cristofania e Trinità.....	243
Capitolo 2 – Patristica, Scolastica, Mistica.....	251
III – 2.1: Lo Pseudo-Dionigi e la teologia mistica.....	251
III – 2.2: San Tommaso d’Aquino e la scolastica.....	261
Capitolo 3 – Teologia contemporanea	275
III – 3.1: Xavier Zubiri	275

III – 3.2: Teilhard de Chardin	289
III – 3.3: Henri le Saux	303
Parte IV – Dialogo sul tempo presente e proposta pratica di dialogo dialogale.....	315
Capitolo 1 – Critica costruttiva e nuovo umanesimo.....	317
IV – 1.1: La dinamica logomitica per l’analisi del tempo presente	317
IV – 1.2: In dialogo con la scienza: Teofisica ed Ecosofia.....	330
IV – 1.3: In dialogo con l’Umano. Nuova innocenza e Nuovo Umanesimo ...	341
Capitolo 2 – Il dialogo dialogale.....	357
IV – 2.1: Struttura e metodo del dialogo dialogale.....	357
IV – 2.2: Esercizio di dialogo dialogale secondo la metodologia proposta nelle Pratiche Filosofiche	373
Conclusione. Un punto di partenza per altri dialoghi	389
Bibliografia	395

Introduzione

Non è facile pensare alle parole introduttive per una tesi di dottorato, soprattutto quando riguarda un autore così particolare come Raimon Panikkar: un pensatore che ha sfidato le categorizzazioni e le riduzioni ad una branca specifica (filosofia piuttosto che teologia) e ad una provenienza specifica (occidentale piuttosto che orientale) per espandersi e superare i limiti normalmente imposti, che ha influenzato la vita di chiunque l'abbia conosciuto e che, soprattutto, sia stato più un Maestro che un filosofo. Sfortunatamente, non l'ho mai conosciuto; e questo è un grande rammarico per me. Quando si legge un suo testo, quando si guarda una sua intervista, il senso che trasmette suggerisce l'importanza e la forza che ci sarebbe stata se a quelle parole si fosse stati presenti, se quel dialogo lo si fosse ascoltato veramente. Più che una ricerca di dottorato, quella di cui questa tesi è il punto fermo è stata una costante ricerca personale, che non sarebbe potuta esser completata neanche raddoppiando i tempi del dottorato. Il porsi da parte di Panikkar non come un sistema, un punto fermo e saldo, l'ultima parola su un problema già considerato ed analizzato, ma come la voce di un dialogo, la battuta di una chiacchierata intima e personale, fa sì che i temi di cui tratta non possano essere limitati unicamente alla dimensione teoretica o teologica. Ciò non significa che la presente tesi non sia frutto di una ricerca accademica il più seria e precisa possibile, ma che alla conclusione di questa ricerca, allo stabilirsi di questo punto fermo si sono aperte ulteriori strade ed ulteriori ricerche.

La ricerca di dottorato

Il progetto di ricerca originario prevedeva uno studio dei rapporti tra Raimon Panikkar e san Tommaso d'Aquino, in base al quale capire esattamente in che modo la scolastica avesse influenzato il suo pensiero e quali fossero le basi teologiche grazie alle quali ha potuto formulare la sua proposta di dialogo dialogale. Sin dall'inizio, infatti, le direttive principali del progetto di ricerca sono state l'indagine sulla terminologia tecnico-filosofica panikkariana e l'analisi delle radici teologico-filosofiche del suo pensiero. La domanda motrice del progetto è stata quella che Victorino Pérez Prieto, nel suo testo *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, pone al proprio lettore: come può questa visione mistica, questo ricco apparato teologico interreligioso e interculturale, essere in grado di risolvere i problemi dell'uomo

moderno?¹ E per trovar risposta a questa domanda il progetto di ricerca vede sin dall'inizio il tentativo rielaborare la proposta di dialogo dialogale panikkariano per offrirla ai professionisti del dialogo, come sacerdoti, mediatori culturali, insegnanti, in forma di metodologia ispirata ai principi delle Pratiche Filosofiche;² senza per questo dimenticare la necessità scientifica di comprendere i punti chiave del pensiero di Raimon Panikkar coinvolti in questa sua proposta, tanto da un punto di vista teoretico che di dialogo con gli autori ed i pensatori.

Partito come un'analisi principalmente legata ad un confronto col pensiero di san Tommaso d'Aquino e di Heidegger, nel corso dei tre anni di dottorato gli elementi che costantemente sono venuti ad aggiungersi hanno portato ad una serie di intuizioni che, anche con l'occasione di relazioni, convegni e momenti seminariali, sono state esposte in comunicazioni ed articoli, pubblicati e di prossima pubblicazione. Tracciando una storia della ricerca fino ad adesso, quanto accaduto è stata una costante rivalutazione degli assunti di partenza, tanto da sconvolgere l'idea originale che la proposta di dialogo dialogale fosse basata sulla scolastica. Un approfondimento dei momenti in cui la patristica greca emerge dai testi panikkariani, invece, grazie al supporto della letteratura secondaria mi ha permesso di realizzare come la proposta di dialogo dialogale sia stata solo parzialmente basata sulla teologia a lui precedente (nello specifico, la patristica orientale), ma che per la maggior parte fosse un momento originale della sua formulazione rispetto alle radici del suo pensiero ed ai suoi studi. Ciononostante, l'influenza che alcuni pensatori han avuto su di lui, soprattutto per quanto riguarda coloro che personalmente ha conosciuto e con i quali ha dialogato, ha permesso di comprendere molto di come il suo pensiero si sia evoluto: Enrico Castelli, Xavier Zubiri, Swami Abhishiktananda e soprattutto Martin Heidegger sono stati coloro con i quali i dialoghi (reali e teorici) sono stati più forti, a mio avviso, e più hanno influenzato la proposta di Raimon Panikkar.

Ma cosa si intende con “dialoghi”? Si tratta di un'espressione che ricorrerà spesso nel corso di questa tesi: oltre che dialogo dialogale, per “dialogo” voglio intendere un

1 «(...) cosa importa agli uomini e alle donne comuni, credenti o meno, di questa visione della divinità, di questa concezione della realtà e del divenire umano di R. Panikkar, quando sono così taciute le grandi domande religiose? Cosa aggiungono alla sua vita quotidiana, piena di alcune gioie e di tanti affanni? (...) La sua magnifica e ricca visione teologica interreligiosa e interculturale può raggiungere davvero la gente che conosce appena la propria religione, la propria cultura e la propria lingua, oppure è solo un esercizio stilistico?» in Victorino Pérez Prieto, *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 205.

² Cfr. L. V. Tarca e R. Madera, a cura di, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003; L. V. Tarca e L. Candiotta, a cura di, *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

incontro tra due pensatori che non si limita unicamente allo studio od alla citazione, ma che in qualche maniera agisce in chiave trasformativa e non solo informativa. Da un certo punto di vista, può essere considerata anche in questo senso un termine chiave del lessico panikkariano, in quanto la sua stessa opera egli l'ha voluta presentare, così come spesso dice nelle sue pagine, come la prima battuta di un dialogo offerto al lettore.³ L'esempio principale di quanto avviene è quello tra Panikkar e san Tommaso: il primo ha conosciuto la teologia ed il tomismo grazie alla mediazione di due importanti pensatori (Xavier Zubiri e Gabriel Garcia Morente), ma poi ha continuato sulla "sua strada" guardandolo personalmente, studiando indipendentemente. In questo modo, tanto il suo pensiero può esser stato modificato (esempio chiave è il comunque sentirsi legato alla scolastica, seppur con tutte le particolarità del caso che verranno esposte) quanto si può parlare di un san Tommaso panikkariano, od un *tomismo panikkariano*, forse non ancora ben analizzato ma che sono convinto possa rivelarsi interessante per gli studi specialistici sul Dottore Angelico. Ancor più chiaramente questa caratteristica dialogica dello studio panikkariano di altri autori e di altri pensatori emerge con Enrico Castelli Gattinara di Zubiena, filosofo italiano purtroppo molto poco conosciuto ma che grazie alla sua volontà e disponibilità ha permesso il crearsi di quello che viene chiamato, in ambiente anglosassone, *the Club of Rome*: un periodico incontro dei maggiori pensatori europei del secondo dopoguerra sia in privato, nella splendida casa nel quartiere dei Parioli dello stesso Castelli, che nel corso di convegni a cadenza annuale. Dal dialogo personale ed intellettuale tra i due sono emersi i rispettivi approcci al problema della demitizzazione, in ambito tanto scritturale che contemporaneo. Ogni capitolo dedicato ad un pensatore non è quindi una trattazione del pensiero di quell'autore, ma di come quel pensiero appare nel dialogo che Panikkar ha avuto con lui. Di grande aiuto sono state le note e le glosse rinvenute, come si vedrà, a Girona, presso la cui università è ora conservato il Fons Panikkar, la sua biblioteca ricca di oltre centomila volumi a disposizione degli studiosi. Però, neppure simili capitoli possono definirsi completamente esaurienti, anzi: in conclusione di quelli più importanti presento quei *dialoghi teologici* o *dialoghi teoretici* cui la ricerca di dottorato, giungendo a questa definitiva formulazione, ha condotto in vista di possibilità di ricerca future ed idee *in itinere*, accogliendo quindi l'invito di Panikkar e provando a rispondere alla sua proposta.

Oltre al momento con gli autori, punto fondamentale della ricerca è stata la progressiva consapevolezza di una teoresi molto forte nell'opera panikkariana, per quanto "non convenzionale" rispetto alla filosofia teoretica più diffusa, che è possibile individuare nel *simbolo* e nella *mistica*. Gran parte di questa intuizione deriva dalla

³ Cfr. I-2.1.

lettura consapevole e comparata del suo “*Navasūtrāni*”,⁴⁵ o Nove Sutra sull’Esperienza Mistica, che ha aiutato a comprendere come la chiave per l’approccio all’intera produzione panikkariana possa trovarsi nella galassia tematica che ruota attorno al concetto di *simbolo*. Per questo motivo ho cercato di approcciare l’intera opera del pensiero di Panikkar come un *simbolo*, che agisce secondo quella *dinamica logomitica* che egli stesso propone come strumento di interpretazione della realtà: «per comunicare agli altri ciò che non può essere descritto direttamente sono ricorso al mito, al simbolo e al culto, che sono alla base di ogni formulazione di fede, sviluppandone l’ermeneutica».⁶ Per questo motivo sono convinto che la forma della conoscenza esposta nell’*E=e.(l.m.i.r.a.)* del Navasūtrāni, oltre che una chiave ermeneutica relativa al come l’uomo si rapporta con il suo *essere-nel-mondo*, se intesa come un momento gnoseologico mistico è anche in grado di proporsi come metodologia per il modo con cui si legge, studia e ricerca il testo ed il pensiero di Panikkar,⁷ soprattutto grazie alla forza della *dinamica logomitica*:⁸ come si vedrà, però, questa mia personale proposta d’approccio al testo panikkariano non vuole in alcuna maniera pretendere di essere l’*unica vera possibile*, ma, frutto di una riflessione e di un dialogo derivato da tre anni di ricerca dottorale ed altri due durante il precedente percorso universitario, vuole affiancarsi ad altre proposte, altre forme, aiutando una maggiore comprensione della proposta di Raimon Panikkar sottolineandone altri aspetti, facendo risaltare altre sfumature.

Parallelamente, nella comprensione delle radici del pensiero panikkariano consapevole dell’importanza che ha avuto il periodo passato a Roma l’indagine e la lettura di quei primi testi ha mostrato come gran parte dei temi che emergono nei testi dell’Opera Omnia siano già presenti sin da quando ha cominciato ad interessarsi di filosofia in Italia, tra le lezioni nelle università e le riunioni nella splendida casa di Enrico Castelli nel quartiere dei Parioli: nel 1953, ad esempio, scrive che «la structure ontique que veut trouver l’«ontonomie» n’est ni une liaison intrinsèque ni une relation extrinsèque [...] l’ontonomie exprime ce caractère particulier des êtres et elle découvre les lois profondes qui découlent de l’*on* envisagé dans sa totalité et dans sa relation *sui generis* avec la Source et l’Origine de tout être».⁹ Già sono presenti gran parte della definizione di ontonomia, che poi ritradurrà in inter-in-dipendenza, per quanto ancora

⁴ RPOO I/1, pp. 169-174.

⁵ RPOO I/1, pp. 169-274.

⁶ VP, p. 9.

⁷ Cfr. I-3.

⁸ Cfr. I-3.3

⁹ Raimon Panikkar, “Le concept d’ontonomie”, in *Métaphysique et ontologie – Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, Editions E. Nauwelaerts, Louvain 1953, pp. 182-188.

legata ad un'idea di Dio come sostanza a parte (“la Source et l’Origine de tout être”) che rinnegherà successivamente, così come ogni idea di “essenza” ed “ipseità”.¹⁰ La stessa dinamica logomitica già accennata è presente *in nuce*: scrive infatti, nel 1961, che «quella unità tra accadimento e parabola, tra *logos* e mito – quindi in questo senso una vera e propria sintesi *logomitica* (non osiamo adoperare l’espressione *mitologia*) – si compie con la reale partecipazione a quella “cosa”, con l’autentico accoglimento di quella Persona, con la reale rappresentazione di quell’evento e la genuina accettazione di quella parabola (...) Il mito non ci fa contemplare la realtà, ma ci immette nella realtà e ci fa – paradossalmente – prendere parte ad essa in modo cosciente, non cosciente di noi stessi, ma della realtà (...) il *logos* non viene negato, ma messo al suo posto».¹¹ Riecheggia qui quanto scriveva più di una decade prima a proposito di Jacobi, pur con ancora una differenza terminologica non indifferente ed una radice teologica comunque legata alla tradizione scolastica più ortodossa: «la integración del sentimiento en la Filosofía revierte en una problemática general sobre la Filosofía, puesto que resulta de ordenar los diversos ingredientes humanos, para que en mutua colaboración obtengan la visión más completa posible que el hombre pueda alcanzar por sus fuerzas naturales, acerca del universo entero, Dios y el hombre incluidos».¹² Il *sentimiento* di cui parla diverrà, nella sua riflessione seguente, quella visione *mistica* propria di tutta la sua produzione e che investe ogni ambito del Reale. Ciascuno di questi momenti contribuisce in maniera determinante alla proposta del *dialogo dialogale*, cioè di quel momento in cui i soggetti del dialogo, i suoi attori, gli interlocutori non stanno cercando di raggiungere una qualche forma di verità a loro superiore – o posseduta soltanto da uno di loro –, ma cercano di comprendere meglio se stessi, reciprocamente, mettendosi completamente in gioco ed abbandonando qualsiasi presupposto.¹³ Soltanto comprendendo appieno questi punti teoretici fondamentali e le loro corrispettive dimensioni teologiche sono convinto il dialogo dialogale non rimanga nella dimensione dell’utopia ma si possa realizzare praticamente; e questa è stata la direttiva primaria che ha guidato questi tre anni di ricerca, e che si spera sia stata seguita appieno.

Per questo motivo, questa tesi non vuole in alcun modo presentarsi come un *profilo critico* di Raimon Panikkar; un simile lavoro vedrebbe approfonditi anche quei punti per necessità di tempo di ricerca disponibile lasciati temporaneamente solo accennati, e vedrebbe necessario integrare anche un elemento lasciato altrettanto accennato, per quanto presente: la filosofia di Panikkar come *filosofia interculturale*. Lungi dal negare

¹⁰ Stefano Santasilia e Paolo Calabrò, “Lo scandalo dell’unicità e le sue conseguenze: la proposta ontologica di Raimon Panikkar”. *Conjectura*, 19, 1 (2014), pp. 59-74.

¹¹ DICI, p. 250.

¹² JFS, p. 34.

¹³ RPOO VI/2, pp. 51-54.

questa carica interculturale, ho deciso di lasciarla “in sordina”, sottintesa, indicando i punti dove questa si palesa di più con note di rimando ad altre culture al di fuori della tradizione occidentale, protagonista della tesi. Un vero profilo critico avrebbe bisogno di questi punti per essere integrato: Shankara al fianco di san Tommaso, Nishida di fianco ad Heidegger, Nagarjuna insieme a Parmenide, Dogen in dialogo con Dionigi Areopagita.

Al fianco della già precisata ricerca sui testi, fondamentali sono state anche due missioni: la prima a Roma, nel febbraio 2014, presso la citata casa dei Parioli della famiglia Castelli Gattinara. Grazie alla cortesia ed alla gentilezza dei parenti del compianto Enrico Castelli si è potuto accedere all’archivio privato dove è conservato, insieme ad altre carte, anche il voluminoso faldone contenente tutto l’epistolario tra Enrico Castelli e Raimon Panikkar. Grazie ad esso si sono potuti ricostruire i momenti iniziali del pensiero di Panikkar, quando il giovane sacerdote tra Roma, India e Santa Barbara cominciava a scrivere i testi più importanti per tutta la sua produzione. La seconda missione, invece, è stata nel giugno 2015 presso l’Università di Girona, in Spagna, dove è attualmente conservata la vastissima biblioteca di Raimon Panikkar, da lui usata sin dai tempi di Santa Barbara (e forse ancora prima) e che contiene tutti i testi su cui studiò e, probabilmente, si formò negli anni romani.

La lingua e le fonti

Questo secondo punto in particolare apre una questione metodologica fondamentale, la cui precisazione deve essere antecedente alla parte a questo specificatamente dedicata. La lingua in cui è stata scritta questa tesi è l’italiano, perché metodologicamente è stata presa una scelta consapevole di basare la ricerca sull’*Opera Omnia* pubblicata, nella sua prima edizione e con la supervisione iniziale dell’autore stesso, dalla Jaca Book, in italiano. Ciononostante, come si vedrà la questione della lingua è di primaria importanza per Panikkar, sia dal punto di vista personale che dal punto di vista teorico: per questo, le fonti citate in lingue diverse da quella italiana non saranno mai presentate tradotte (salvo in rarissimi ed argomentati casi) ma direttamente nella lingua originale nelle quali sono state studiate. Per questo, a fianco dell’italiano vi saranno latino, greco, francese, inglese e spagnolo, in citazioni non tradotte se non in rari casi debitamente segnalati ed argomentati. Fare altrimenti avrebbe rafforzato una dimensione interpretativa non coerente con i principi più importanti della proposta panikkariana in questo ambito.

Gran parte delle citazioni non italiane, comunque, deriva dalla seconda missione citata, quella presso il Fons Panikkar. L’aver sottomano i libri ed i testi sui quali

Panikkar ha studiato è stata un'esperienza difficilmente replicabile, ed ha consentito di acquisire materiale inestimabile per la ricerca: glosse, sottolineature, appunti ed annotazioni, quindi, sono parte integrante di questa tesi così come sono state rinvenute nel corso della ricerca – anche negli errori di scrittura che Panikkar, competente in molti linguaggi ma orfano di lingua,¹⁴ frequentemente commetteva. Ognuno di questi testi del Fons Panikkar, che sia monografia, miscellanea, rivista od altro, sarà debitamente segnalato in note ed in bibliografia dalla sigla **F.P.**, per sottolineare la sua provenienza.

Sempre a riguardo della lingua, è opportuno indicare un punto fondamentale di come è stata scritta questa tesi: in luogo di “uomo”, “essere umano”, “umanità”, tranne alcuni casi debitamente segnalati, fuori da citazione utilizzo l'espressione “Umano”. Con questo, in coerenza con la dimensione umana della realtà cosmoteandrica così come proposta da Raimon Panikkar, voglio dichiaratamente rifiutare:

- qualsiasi forma di maschilismo e femminismo derivante dall'utilizzo di un termine maschile o femminile per designare l'insieme della nostra specie;

- qualsiasi forma di assoluto derivante dall'utilizzo di un collettivo che annulli l'irriducibile unicità interrelazionale di ciascun membro ad esso sottoposto;

- qualsiasi forma di limitazione alla dimensione biologica utilizzando un termine classificatorio che chiude alla forza ed alla ricchezza del Mistero di cui la realtà fisica è parte ricca, ma non per questo escludente ciò che ad essa non si conforma.

Homo sum, humani nihil a me alienum puto. Inoltre, è una decisione che si riallaccia alla riflessione sul Nuovo Umanesimo a partire da Panikkar, del quale parlerò nella quarta parte.

La struttura della tesi

La presente tesi ha, pertanto, una struttura che la vede divisa in *quattro parti*, ciascuna delle quali composta da *capitoli e sottocapitoli*.

Parte I - Nella prima parte, introduttiva, verranno presentate espansive le indicazioni metodologiche che, dal punto di vista teoretico, hanno guidato la ricerca. Non è una semplice dichiarazione di intenti, in quanto anche soltanto il modo con cui si approccia il lavoro di Raimon Panikkar è, a mio avviso, carico di dense conseguenze teoretiche che non possono essere sottovalutate. Per seguire il volume introduttivo alla sua Opera Omnia, ciascun capitolo porta il nome di un termine chiave del titolo di quel volume: Vita, Parola, Opera.

¹⁴ PUC, p. 38.

Il Capitolo 1 è intitolato Vita: presenta nel *primo sottocapitolo* una biografia riassunta di Raimon Panikkar, stesa cercando di essere nel contempo il più rispettoso possibile della sua figura ed il più fedele possibile alla letteratura secondaria disponibile sull'argomento. Introduzione biografica necessaria per il fatto che, come si vedrà, ogni suo libro è una autobiografia, ogni riga che ha scritto e parola che ha pronunciato è legata al vissuto suo e di ogni membro dell'Umano:¹⁵ parlare del pensiero senza accennare alla storia della persona che l'ha pensato rischia di decontestualizzare, da un punto di vista scientifico, frasi invece nate da riflessioni ed esperienza personale. Il *secondo sottocapitolo* affronta il "Magistero di Panikkar", intendendo con questo tanto una panoramica su come il pensiero di Panikkar viene affrontato dagli studiosi ed amici che una più precisa indagine sul modo che ha avuto di trasmettere il suo pensiero, così come emerso dalla ricerca.

Il Capitolo 2, Parola, vuole presentare delle indicazioni metodologiche generali per chi è interessato alla lettura di Raimon Panikkar. Nel *primo sottocapitolo* viene esposta quella che può essere definita come la "filosofia del linguaggio" panikkariana: il problema della differenza tra termini e parole, la *sacra verbi quaternitas* e le influenze della vacuità buddhista vengono presentate insieme ai neologismi, all'equivalenza omeomorfica ed alla "etimologia filosofica" come metodo per lasciare che le parole siano propriamente simboli. Il *secondo sottocapitolo* vuole invece trattare della scrittura di Panikkar, cioè di come la sua opera scritta è stata stesa, ed argomentare la decisione metodologica di utilizzare l'*Opera Omnia* come fonte principale per l'intera tesi e la ricerca, senza per questo ignorare le problematiche di una simile decisione.

Il Capitolo 3, Opera, si pone come una specifica del capitolo precedente: dopo le indicazioni metodologiche generali vengono presentate le direttive metodologiche che sono state seguite in questa ricerca e per stendere la tesi. Il *primo sottocapitolo* tratta del concetto di simbolo in Panikkar, e di come l'opera panikkariana stessa possieda una sua forte carica simbolica. Il *secondo sottocapitolo* si focalizza sui concetti di *logos* e *mythos*, dalla prima occorrenza nel testo panikkariano negli anni '60¹⁶ alla formulazione finale nell'*Opera Omnia*. Il *terzo sottocapitolo*, infine, formula la proposta della *dinamica logomitica* e la propone come chiave interpretativa dell'opera di Raimon Panikkar.

Parte II - Nella seconda parte, "Filosofia", verranno esposti i punti più importanti per la concezione di dialogo dialogale di Raimon Panikkar da una prospettiva filosofica,

¹⁵ SB, p. 29.

¹⁶ Cfr. DIC1.

sia dal punto di vista teoretico che in dialogo con gli autori che Panikkar ha studiato e che si possono ritrovare nei suoi testi.

Il Capitolo 1 è la presentazione della proposta filosofica di Raimon Panikkar. Nel *primo sottocapitolo* pluralismo, *advaita* e tempiternità vogliono presentare la “pars destruens” della filosofia panikkariana, in quanto (rispettivamente) critica al monismo, al dualismo ed alla concezione della storia e del progresso. Nel *secondo sottocapitolo* la “pars costruens” è esposta secondo le nozioni di cosmoteandria, ontonomia ed interdipendenza, mentre il *terzo sottocapitolo* si focalizza sul modo con cui Panikkar traduce la sua proposta filosofica in una dimensione pratica ed esistenziale, cioè la mistica e la sua particolare forma di epistemologia.

Il Capitolo 2 comincia la trattazione degli autori che hanno influenzato Panikkar, in particolare nella filosofia antica. Il *primo sottocapitolo* affronta una delle mancanze rilevate nello studio della letteratura secondaria, cioè il rapporto tra Panikkar e Parmenide. Spesso accennato e presente, non ha però mai ricevuto attenzione specifica nonostante la grande importanza che da un punto di vista critico ricopre: è da questo punto, infatti, che l'intera critica panikkariana alla civiltà occidentale nasce e si struttura. Il *secondo sottocapitolo* funge da controcanto, indagando la più nascosta ma comunque forte presenza di Eraclito: se infatti dal dialogo con Parmenide nasce la critica al *logos*, dal dialogo con Eraclito si può rintracciare una rivalutazione di esso che si ripercuote su ogni altra proposta panikkariana.

Il Capitolo 3 affronta il dialogo tra Raimon Panikkar e due filosofi contemporanei non solo molto presenti nella sua produzione ma con i quali ha anche avuto rapporti personali di conoscenza. Enrico Castelli Gattinara di Zubiena (*primo sottocapitolo*) è stato colui che l'ha introdotto non soltanto all'ambiente filosofico ed intellettuale europeo della sua epoca, ma che ha anche dato l'avvio alla sua riflessione sulla mitologia; l'importanza della sua influenza è tale che in questo luogo argomento la possibilità di parlare di un “periodo Romano” nella vita di Raimon Panikkar. Il *secondo sottocapitolo*, invece, vede Panikkar in dialogo con Martin Heidegger sull'altro dei punti cruciali della sua proposta filosofica: la filosofia del linguaggio. A partire dalla poesia *Sprüche*, scritta da Heidegger e dedicata a Panikkar poco prima di morire, si analizzerà come i due pensatori abbiano affrontato il problema di cosa vuol dire “linguaggio”.

Parte III - Nella terza parte, “Teologia”, vengono invece approcciate le radici teologiche della proposta di dialogo dialogale di Raimon Panikkar, non da un punto di vista del dialogo interreligioso ma specificatamente su quello che può significare, all'interno della teologia cattolica, un pensiero come quello panikkariano.

Il Capitolo 1 affronta nello specifico questo problema, partendo dal *primo sottocapitolo* dove vengono presentate le problematiche nel parlare di una “teologia panikkariana”. Dopo un’esposizione dell’importanza molto maggiore della patristica in Raimon Panikkar, soprattutto dei padri orientali per via dell’apertura alle altre religioni, rispetto alla teologia successiva emersa durante la ricerca, grazie alla letteratura secondaria i punti critici in ambito teologico vengono presentati e discussi. Il *secondo sottocapitolo* si pone in chiave positiva presentando i due punti più importanti per la teologia panikkariana, cioè la cristofania ed il modo con cui la Trinità viene vista sotto la luce cosmoteandrica.

Il Capitolo 2 continua l’esposizione dei dialoghi avuti da Raimon Panikkar con gli autori presenti nel suo pensiero. Il *primo sottocapitolo* approfondisce un altro punto poco trattato dalla letteratura secondaria, cioè il modo con cui Dionigi Areopagita emerge dalle pagine panikkariane. La presenza di Dionigi è fondamentale, a mio parere, per comprendere appieno come il tema del silenzio e dell’apofatismo sia sviluppato da Panikkar. Il *secondo sottocapitolo* espone invece il rapporto con san Tommaso d’Aquino ed i punti fondamentali di quello che può essere definito come il “tomismo panikkariano”; anche quella del Dottore Angelico è una presenza citata da molta letteratura secondaria, ma non approfondita.

Il Capitolo 3 conclude l’esposizione degli autori con i tre pensatori della teologia contemporanea che più risaltano nel testo panikkariano. Il *primo sottocapitolo* vede Panikkar in dialogo con Xavier Zubiri, il suo professore e maestro durante gli studi madrileni, del quale ha fatto proprio il desiderio di una “buona scolastica”, il pensiero tomista ed alcuni momenti chiave nell’analizzare e contemplare l’animo umano. Il *secondo sottocapitolo* presenta invece il dialogo con Pierre Teilhard de Chardin, gesuita francese il cui pensiero è spesso messo in comune con quello panikkariano ma dal quale quest’ultimo prende spesso le distanze; eppure, la somiglianza nel considerare il problema tra scienza e fede non può essere ignorata. Il *terzo sottocapitolo* presenta, infine, Henri le Saux, o Swami Abhishiktananda, mistico francese il cui pensiero e la cui amicizia sono convinto abbiano aiutato Panikkar a considerare anche le implicazioni di una dimensione *pratica* del discorso su Dio.

Parte IV – Parte conclusiva della tesi, intitolata “Il tempo presente. Per una proposta pratica di dialogo dialogale”, è il momento nel quale propongo i risultati della ricerca per i passi a partire da Panikkar. La sua proposta di dialogo viene quindi contestualizzata secondo varie sfumature, fino all’obiettivo dichiarato sin dal progetto di ricerca iniziale.

Il Capitolo 1 è la dimensione di critica costruttiva vera e propria: nel *primo sottocapitolo* la proposta di dinamica logomitica viene applicata al tempo presente,

focalizzandosi sul problema della *parrhesia* e del *mythos* emergente della contemporaneità non come lo propone Panikkar ma come emerge dagli eventi degli ultimi anni. Il *secondo sottocapitolo* vede il dialogo di Raimon Panikkar con la scienza secondo le proposte della teofisica e dell'ecosofia. Il *terzo sottocapitolo*, invece, è la presentazione della Nuova Innocenza panikkariana così come da lui esposta ed interpretata dai suoi studiosi. A questo fa seguito una proposta personale sul futuro dell'Umano, cercando di porre le basi per un Nuovo Umanesimo che accolga gli stimoli di riflessione e gli inviti al recupero di una dimensione originaria avanzati da Panikkar.

Il Capitolo 2, conclusivo, vuole essere il “piccolo manuale di dialogo dialogale” prospettato all'inizio del percorso di dottorato. Nel *primo sottocapitolo* il dialogo dialogale viene presentato nella sua struttura e nel suo metodo, così come proposto da Panikkar ed individuato dalla letteratura secondaria. Il *secondo sottocapitolo*, invece, sull'esempio di *Primum Philosophari*, testo frutto del Seminario Aperto di Pratiche Filosofiche con il quale ho collaborato per tutto il periodo della ricerca di dottorato, propone un esercizio di pratica filosofica a partire dal dialogo dialogale, secondo la struttura dei *sūtra* panikkariani così come presentata e discussa nel corso dell'intera tesi.

Ringraziamenti

In conclusione di questa breve apertura al lavoro svolto, ritengo necessario fare alcuni ringraziamenti a chi ha contribuito alla ricerca di dottorato, in un modo o nell'altro, a partire da quando ho cominciato ad interessarmi di Raimon Panikkar. Innanzitutto vorrei ringraziare il professor Luigi Vero Tarca per aver creduto in questo progetto ed averlo supportato in ogni modo disponibile, la professoressa Isabella Adinolfi per la gentilezza e la cortesia sempre dimostrata, il professor Antonio Rigopoulos per avermi prestato la preziosissima prima edizione dei diari di Abhishiktananda ed i professori Lauso Zagato e Davide Spanio per il supporto e lo stimolo che mi hanno fornito, rispettivamente, anche grazie al CESTUDIR ed agli incontri estivi con lo Studio Filosofico Domenicano. In secondo luogo, è doveroso ringraziare il Seminario Aperto di Pratiche Filosofiche dell'Università Ca' Foscari di Venezia, che mi ha accolto nel mio percorso di ricerca e con il quale ho compreso appieno il valore di una filosofia che voglia farsi pratica, aperta al mondo, pur mantenendo la sua caratteristica teoretica e di attenzione alla Verità; tra i suoi membri un ringraziamento particolare alla dottoressa Laura Candiotta ed al dottor Stefano Sangiorgio, per l'amicizia, la vicinanza e la pazienza. Al di fuori dell'ateneo veneziano, ringraziamenti doverosi vanno a Milena Carrara Pavan, per avermi ospitato e supportato durante il periodo di ricerca a Girona e per la cortesia sempre dimostratami; al professor

Giuseppe Cognetti per avermi fatto conoscere Raimon Panikkar, al professor Giangiorgio Pasqualotto ed al dottor Marcello Ghilardi per avermi aiutato a studiarlo nei primi momenti; al professor Enrico Castelli ed a suo padre, Rodolfo Castelli Gattinara, per avermi permesso consultare l'archivio della famiglia Castelli; al professor Jyri Komulainen per avermi inviato le parti più importanti della sua preziosissima monografia su Raimon Panikkar; al professor José Ignacio Galparsoro Ruiz, a Maciej Bielawski ed a Paolo Calabrò per le chiacchierate e gli scambi di opinioni.

Infine un profondo ringraziamento ad ECRIM, senza il quale non avrei avuto la forza di completare questo percorso.

Parte I

La figura di Raimon Panikkar e chiarificazioni metodologiche

Capitolo 1 – Vita: Raimon Panikkar, uomo, maestro, pensatore

I - 1.1: Biografia

Aprire un lavoro frutto di una ricerca dedicata durata tre anni (ma che si allunga nel tempo di almeno il doppio) non è facile: ma da questo punto di vista Raimon Panikkar stesso offre il modo per cominciare. La sua intera produzione vede infatti una grande presenza di elementi della sua vita personale, tanto da poter quasi dire che la sua opera sia una autobiografia: per questo una tesi dottorale che voglia porsi come ricerca sul suo pensiero ed in dialogo con esso non può che cominciare con una panoramica biografica quanto più possibile approfondita e, nel contempo, sintetica. Anche non considerando la tradizionale suddivisione accademica che vede sempre ogni lavoro simile aprirsi con una biografia, nel caso di Panikkar questo diventa infatti fondamentale ed imprescindibile: la sua forza personale, il suo essere profondamente legato alla sua vita, al suo vissuto, va oltre ad un normale riconoscere che c'è un legame intrinseco tra la vita di un pensatore ed il suo scritto. In Panikkar questo legame è divenuto propriamente un “legame alchemico”,¹ figlio di una simbiosi che non rimane solamente all'interno di mere equazioni ma esiste anche su un livello “spirituale”, non dissimile alla forza che trasmettono i testi dei grandi maestri del passato. È facile sostenere come il susseguirsi delle situazioni della vita influisca sul modo con cui un pensatore riflette e presenta il suo pensiero e le sue intuizioni. Si tratta di un argomento di cui sono consapevoli non soltanto chi su quei pensatori scrive, i loro biografi ed i loro critici, ma anche i filosofi stessi: secondo Fichte, ad esempio, la filosofia è qualcosa di animato dallo spirito della persona che la pensa, argomenta, sostiene e presenta nel mondo attraverso la sua opera.² Visione che sembra condivisa anche da Nietzsche, nel sesto paragrafo di *Al di là del bene e del male*:³ «poco per volta mi è venuto in chiaro che cosa è stata finora ogni grande filosofia: cioè il confessarsi del suo autore», il suo mettere per iscritto fatti, elementi e costruzioni della sua vita, «una specie di *mémoires* non volute e improvvisate», frutto di istinti interni al filosofo, di natura etica o meno, che spingono per uscire e quasi naturalmente si concretizzano su carta. «Nel filosofo non c'è assolutamente nulla d'impersonale; e in particolare la sua morale offre una testimonianza decisa e decisiva di *chi egli è* – e cioè in quale ordine gerarchico si collocano gli uni rispetto agli altri gli

¹ Sono debitore di quest'espressione verso Maciej Bielawski ed il suo *Panikkar, un uomo e il suo pensiero*.

² Johann Gottlieb Fichte, *The Science of Knowledge (Wissenschaftslehre)*, trans. Heath and Lachs, Appleton-Century Crofts, New York 1970, p. 16.

³ Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Newton Compton, Roma 2011 (formato eBook)

impulsi più profondi della sua natura». Ogni forma di riflessione umana non è altro che la sua biografia, è il modo con cui lo scrittore concretizza il proprio esserci sulla carta.

E come si vedrà più avanti, per Panikkar questo è ancora più importante, anche se declinato in maniera differente. Con ogni probabilità avrebbe rifiutato una descrizione simile a quella portata da Nietzsche, in quanto «nessuno dei miei articoli o libri è stato scritto al fine di esprimere me stesso, o perché sentivo la spinta a scrivere o perché mi proponevo volutamente di scrivere qualcosa. Furono tutte stesure occasionali, suggerite dalle circostanze, volute da amici, sollecitate da incontri o convegni». ⁴ Il rapporto che lo lega ai suoi scritti, che lega la sua vita a ciò che ha prodotto, è diverso, più radicale e fondamentale di una dinamica come quella indicata da Nietzsche; diventa quasi più simile al modo con cui intendeva la scrittura Etty Hillesum. ⁵ Si tratta di un legame che non si costituisce in una polarità dove il mezzo espressivo è manifestazione separata dallo scrittore; l'unione diventa propriamente *advaita*, a-duale, ⁶ e dal legame tra un autore e la sua opera emerge il significato profondo ch'egli gli vuole dare, senza intenzione né direzione ma come quasi un'esigenza naturale che emerge dalla realtà vissuta.

Se si scrive un libro con la propria vita e si paga con il proprio sangue, se l'attività intellettuale ha radici più nella vita pienamente vissuta e nell'esperienza sofferta che nella semplice produzione mentale, allora ciò che ho scritto fa parte di ciò che ero, e ciò che ero non può essere cancellato. Sarebbe inutile volerlo ripudiare, ma lo si può trascendere. La vita è metabolismo. ⁷

Il problema delle fonti: due biografie ed il desiderio di Panikkar stesso

Il suo lavoro è la sua autobiografia, si è detto; si approfondirà più avanti questa concezione, ma è importante sottolineare sin d'ora che di testi che raccontino la sua vita non ve ne sono molti, quasi nessuno di suo pugno. ⁸ Nel corso della sua vita, come si vedrà, ha incontrato molte persone dai più disparati angoli della terra, dalla natia Catalogna al Giappone, dall'America all'Italia, dalla Germania all'Iran. Attraverso il suo insegnamento, prima nei collegi religiosi e poi nelle università di mezzo mondo, centinaia di studiosi, studenti, accademici e gente comune ha potuto conoscere il suo pensiero e le prospettive sul Reale che questo è in grado di trasmettere. Chiunque abbia

⁴ VP, p. 7.

⁵ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 2008, p. 23.

⁶ Termine che, come si vedrà, ha una importanza fondamentale nella riflessione panikkariana.

⁷ CSI, p. 26; cfr. anche la *Grafodicea* in C:FDE, pp. 106-114.

⁸ O nessuno, se si vuole considerare *Cometas* come una riflessione spirituale e non biografica.

scritto qualcosa su di lui o lo abbia conosciuto ha una storia da raccontare, un aneddoto da riportare che mostra la sua grandezza d'animo ed il suo profondo carisma personale. Eppure, come si è detto di lavori strettamente biografici su di lui ce ne sono pochi; un motivo, come si vedrà, può essere rintracciato in una decisione dell'Autore stesso relativamente alla sua biografia. Cionondimeno la necessità profonda di introdurre almeno le linee generali della vita di Panikkar non possono esimerci dal trattare anche questo problema della letteratura secondaria. A questo fine si presenteranno due dei testi grazie ai quali è possibile costruire un prospetto biografico di Raimon Panikkar abbastanza sintetico e completo.

Il primo testo che ha cercato in qualche maniera di presentarsi dal punto di vista di una narrazione della vita di Panikkar e della carica spirituale e personale di cui si è già parlato è il molto conosciuto al grande pubblico *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani* di Raffaele Luise. Si tratta di un libro scritto a seguito di una serie di incontri che l'autore ha avuto con Panikkar nella sua casa di Tavertet, il suo luogo di ritiro spirituale alla fine della lunga vita in giro per il mondo. Proceede secondo una struttura narrativa, che alterna momenti di esposizione del pensiero panikkariano ad occasioni più personali; è un dialogo tra un giovane studioso che compie un pellegrinaggio tra i monti della Catalogna, poco distante da Girona, per andare a conoscere un vecchio mistico e chiedergli di prenderlo come suo allievo. Al di là della finzione narrativa, questo testo ha il pregio di mostrare chiaramente la grande forza d'animo e di carattere di Panikkar, la sua carica innanzitutto empatica e personale che va oltre al suo testo scritto, alla sua produzione letteraria o video. «Le situazioni descritte in questo libro», scrive nella postfazione Achille Rossi, «sono invenzioni della fantasia di Raffaele Luise, ma il clima in cui si muovono i due protagonisti, il giovane in ricerca ed il vecchio saggio, è proprio quello che si respirava nella casa di Panikkar».⁹ La dimensione biografica accompagna un'esposizione dei punti cardine del pensiero dell'autore che tratta, in un racconto che è nel contempo onirico ed espositivo. Per quanto efficace nel comunicare quella forza che Panikkar trasmetteva di persona, però, si può dire che il testo di Raffaele Luise rischia di costruire attorno a Panikkar un'aura che, pur rispettando fedelmente la lettera del pensiero panikkariano e la persona dell'autore, lo incastona all'interno di quella stessa "idolatria" che viene rifiutata dalle parole di Panikkar nella quarta di copertina.

L'unico libro scritto come una biografia panikkariana in senso consapevole, frutto di ricerca, studi e critica delle fonti, è *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero* di Maciej Bielawski. A differenza del precedente, il suo autore non ha mai conosciuto Panikkar, e

⁹ A. Rossi, *Postfazione*, in Raffaele Luise, *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*, Edizioni San Paolo, Milano 2011, p. 310.

non ha mai potuto parlargli di persona. Nonostante questo, è un libro che programmaticamente si pone con un intento di far chiarezza su molti dei punti poco sopra indicati, uno su tutti la mancanza di una biografia vera e propria. Per costruire quello che si può considerare come l'unica, ad ora, biografia su Raimon Panikkar, Bielawski ha compiuto un viaggio tra Italia, Spagna ed India per parlare ad amici e studenti, oltre che ricostruire in base a documenti dell'epoca e fotografie i dettagli non ancora scoperti. Metodologicamente si dichiara mosso da un intento che mira allo svelare quella agiografia esagerata che vede in determinati approcci alla sua vita, dove Panikkar è dipinto unicamente come maestro, una figura separata dalla vita reale e dai fatti della sua esistenza, ed invoca la necessità di uno sguardo oggettivo su di lui: «la riflessione e il racconto della sua vita consentono di constatare come le sue parole si sono fatte carne in lui e che frutto hanno generato. Ne abbiamo bisogno. Ne abbiamo diritto. È proprio la sua vita che in ultima istanza dà valore alla sua opera. Non si può ridurre Panikkar alla sua bibliografia né la sua vita ad una leggenda censurata. Va capita, raccontata, riflettuta, condivisa».¹⁰ Si tratta di una dichiarazione programmatica molto forte, da cui emerge un affetto sincero per l'autore ed un rifiuto di nascondere il proprio volto dietro una pretesa oggettività – compreso il coraggio di porre il suo libro come la sua esperienza ed accettando le inevitabili critiche che una simile operazione rischia di far emergere. Bielawski infatti, in questa sua biografia, entra in un dialogo a distanza con un autore che non ha mai conosciuto, accettando le conseguenze di eventuali fraintendimenti ed omissioni. Come indica in introduzione, non ha avuto accesso a fonti scritte da Panikkar stesso, dalla sua mano, ed ha dovuto ricostruire ogni cosa da altre fonti, in via secondaria: questo significa che certi passaggi di questo lavoro sono necessariamente figli di una speculazione, che per quanto basata e radicata sulle fonti che puntualmente indica (e che si sono potute parzialmente recuperare) rischia di non essere completa. Ha comunque l'onestà e la correttezza di indicare sempre i punti in cui le fonti mancano ed è necessario mantenere un silenzio aporetico, oppure dove si può ricostruire qualcosa che, anche se non fosse conforme *in toto* a quanto storicamente avvenuto, comunque è in grado di esporre un punto, una sfaccettatura ed una indicazione di riferimento adeguata per mostrare quello che, altrove, non è presente. Grande pregio di questo libro è il fatto che a scriverlo è stato un biografo consapevole non solo di come va indagata la vita di un autore ma con una grande conoscenza della filosofia e della teologia di Panikkar. Ed è senza alcun problema che qui si ammette il grande debito che la metodologia utilizzata nella ricerca di dottorato, di cui questa tesi è parziale conclusione, ha nei confronti del testo di Bielawski. In un passo dell'introduzione, il biografo polacco scrive come «applicando a Panikkar i concetti e le

¹⁰ Maciej Bielawski, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Fazi Editore, Roma 2013, p 23.

teorie da lui elaborati sul mito, direi che il suo mito è composto da *mitemi*, cioè dagli elementi di cui si è andata tessendo la sua leggenda di uomo straordinario, che unisce Oriente e Occidente poiché crea con la vita e negli scritti una nuova visione della realtà». ¹¹ Il termine “mito”, in questa sede, ha un significato molto diverso da quanto può essere inteso normalmente; nel capitolo finale di questa prima parte della tesi si approfondirà il tema con maggiore chiarezza, anche per indicare la traccia metodologica che ha guidato la ricerca di dottorato. Per ora basti sottolineare che il *mythos* inteso panikkariamente è il *framework* interpretativo della realtà, è ciò che si crede *senza sapere che si crede*; che l’acqua è H₂O, ad esempio, è parte del nostro *mythos*, così come per i greci lo è Zeus che scaglia saette. Non v’è differenza *quantitativa* (uno è più vero dell’altro), ma *qualitativa* (ciascuno è completamente vero in relazione al momento in cui viene creduto). Bielawski sostiene che nel rapporto con Panikkar si è andato a costruire un *mythos* che *in-forma* qualsiasi riflessione si faccia su Panikkar, e che per comprenderne appieno il pensiero

bisogna per prima cosa demitologizzare il suo mito prendendo in esame la biografia, e nello stesso tempo vivificare la sua opera. È un processo necessario e inevitabile. La demitologizzazione di Panikkar è già in corso. Lui stesso avrebbe ritenuto che questa dinamica avrebbe riportato a una sua nuova ri-mitizzazione, in cui la sua persona e l’opera sarebbero riapparse in una nuova luce, all’interno di un nuovo mito. ¹²

Una demitizzazione della vita di Panikkar non rientra all’interno dello scopo della presente tesi, oltre ad essere un punto sul quale si potrebbero muovere critiche da parte di Panikkar stesso – come si vedrà a breve. Per quanto riguarda il pensiero, invece, è sulla spinta di questo invito che sono state elaborate le interpretazioni letterali e pericoretiche della sua Opera Omnia, e per l’elaborazione delle conseguenze teoretiche a partire da Panikkar si è proposta la *dinamica logomitica* anche nell’analisi della sua opera, come chiave interpretativa ed ermeneutica.

Il tentativo di creare una biografia, come si è accennato, va contro il desiderio di Panikkar al riguardo – e che si lega con la mancanza di fonti dirette per il lavoro di Bielawski. Negli anni finali della sua vita, consapevole che il suo tempo stava giungendo alla fine, l’autore trovandosi tra le mani i diari di una vita ha lasciato disposizioni testamentarie sotto forma di una lettera molto bella e profonda a Milena Carrara Pavan, sua assistente negli ultimi vent’anni di vita, curatrice dell’*Opera Omnia* ed attuale presidente dell’associazione Vivarium fondata da Panikkar, lettera nella quale

¹¹ Ivi, p. 12.

¹² Ivi, p. 13.

le consegna i Diari e lascia a lei ogni decisione al riguardo, con la sola preghiera di evitare che una biografia venga scritta travisando fatti per pettegolezzi. Sfortunatamente non è stato possibile acquisire questa lettera, ma la forza delle parole è tale per cui qualsiasi tentativo di biografia su Panikkar non può che tener conto di questo suo desiderio. In questo momento i *Diari* sono in revisione e verranno pubblicati, anche se non c'è ancora una data od un periodo; questo comunque pone qualsiasi riflessione biografica nella necessità di considerare il suo lavoro come temporaneo, e che la pubblicazione dei Diari conterrà elementi per chiarificare certi punti per ora ancora non presenti.

Uno schema biografico introduttivo

Il terzo testo fondamentale per una trattazione completa della vita panikkariana è *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione del sapere e della vita* di Victorino Pérez Prieto. Il suo autore, conoscendo direttamente Panikkar, ha potuto strutturare un primo profilo critico per chi desidera affrontarne il pensiero dal punto di vista teologico. Si tratta di un testo il cui enorme pregio è di esser stato un profilo critico scritto in dialogo con Panikkar e di contenere una sua prefazione, che ne valida i punti di critica e ne sottolinea aspetti importanti – prefazione scritta «per congratularmi grandemente per il tuo libro, che ha rinfrescato la mia memoria e dal quale ho appreso molto. Nessuno è giudice di se stesso».¹³ Inoltre, come sottolineato dalla *presentazione* di Alessandro Calabrese,¹⁴ si tratta di una delle prime monografie su Panikkar e ne contiene un tracciato della vita e del pensiero fondamentale per chiunque voglia cominciare a leggere il pensiero di Panikkar in rapporto alla teologia del novecento. In attesa dei *Diari*, quindi, si cercherà in questo schema biografico introduttivo di seguire sì il testo di Pérez Prieto, ma soprattutto l'importante racconto che Panikkar stesso fa nel DVD *La mia vita*,¹⁵ intervistato da Milena Carrara Pavan, arricchendolo con dettagli presenti negli altri due testi.

Raimon Panikkar nasce il 3 novembre 1918¹⁶ a Barcellona sotto il nome Raimundo Paniker Alemany, in quello che attualmente è il distretto di Sarrià-Sant Gervasi, da

¹³ Victorino Pérez Prieto, *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 11.

¹⁴ A. Calabrese, *Presentazione*, in Pérez Prieto, *op. cit.*, p. X.

¹⁵ Milena Carrara Pavan, *Raimon Panikkar. La mia vita*, regia di Gabriele Fonseca, Honoro film 2012.

¹⁶ La data è incerta; il certificato di nascita rilasciato dalle autorità di Barcellona nel maggio 1964, che il fratello Salvador invia ad Enrico Castelli per una questione burocratica, indica il 2 novembre come data di nascita. Un documento ufficiale dell'Ambasciata Indiana a Roma, sempre dello stesso maggio 1964,

madre catalana e padre indiano. Bielawski ricostruisce con dovizia di dettagli le affascinanti figure di Carmen Magdalena Alemany, la madre, e Menakath Allampadath Ramuni Pàniker, il padre. La madre nasce nel 1985, dalla famiglia Alemany della ricca borghesia catalana dell'epoca, famiglia di origine germanica¹⁷ benestante. Trasmette ai figli la passione per la musica ma soprattutto l'apertura mentale e l'attitudine filosofica e religiosa – testimoniata anche dal fratello di Panikkar, Salvador Pàniker, filosofo anche lui.¹⁸ Altrettanto interessante la figura del padre: nobiluomo del Kerala, della famiglia aristocratica dei Paniker, si laurea in chimica a Madras ed approfondisce gli studi in Europa, dall'Inghilterra alla Germania, continuando a sostenere la causa dell'indipendenza ed entrando a tutti gli effetti nella politica indiana fino a dopo la guerra.¹⁹ I genitori si sposarono nonostante un precedente matrimonio del padre, che essendo con rito non cattolico non fu considerato valido, ed oltre al giovane Raimon ebbero anche altri figli: il già citato Salvador, Mercedes e José-Maria. Frequenta con successo il Collegio di sant'Ignazio di Sarrià, gestito dai padri gesuiti, diplomandosi a pieni voti e con "premio straordinario" nel 1935.²⁰ Il 24 agosto del 1936, per via dello scoppiare della guerra civile spagnola, la famiglia scappa grazie ai contatti del padre ed alla sua cittadinanza britannica, partendo su una nave inglese; fanno tappa a Marsiglia, Parigi, Siegburg per stanziarsi infine a Bonn. Il padre torna in Spagna nel 1937 con la madre ed i due figli più piccoli, per badare all'attività di famiglia, una industria chimica, mentre Mercedes e Raimundo rimangono in Germania e si iscrivono entrambi all'Università di Bonn, facoltà di chimica, per seguire la ditta del padre. In questi tre anni, però, il contatto col clima intellettuale tedesco stimola molto il giovane Panikkar:

indica il 3 novembre. Si tratta di documenti citati da Bielawski e che sono stati consultati nella ricerca nell'archivio personale della famiglia Castelli, a Roma. Bielawski immagina che questa discrepanza deriva dal fatto che, essendo nato nella notte tra il 2 ed il 3, probabilmente a casa di Panikkar in quel momento «nessuno teneva d'occhio l'orologio» (Bielawski, *Panikkar.*, cit. p. 37). Questa discrepanza nella data, mera curiosità, non è citata né da Pérez Prieto né da Luise.

¹⁷ Il cognome di per sé è diffuso in tutta l'area europea, dall'italiano Alemanno all'inglese Aleman, derivato dal latino *Alemannus*, "[uomo] della tribù degli Alamanni". Bielawski (*Panikkar.* cit. p. 28) lo fa risalire ad alcuni "*alemanes*" arrivati in Spagna durante l'impero di Carlo V, ma non indica la fonte da cui trae questa indicazione.

¹⁸ Bielawski, *Panikkar.*, cit. p. 29.

¹⁹ Raimon Panikkar, *La mia vita*, cit. Bielawski (*Panikkar.*, cit. pp. 30-32) approfondisce il discorso, raccontando nei dettagli i legami del padre e speculando un giallo politico internazionale tra l'India, l'Inghilterra e la Russia, elemento accennato da Pérez Prieto e completamente tralasciato da Luise.

²⁰ La sua prima formazione non viene trattata da nessuno, per via della mancanza di fonti; questo è uno dei punti in cui Bielawski (*Panikkar*, cit. pp. 39-43) ammette di speculare e di cercare di ricostruire secondo la sua personale sensibilità, ma senza riferimenti precisi.

si interessa, al fianco delle scienze, di filosofia e teologia, cominciando uno studio spirituale sulle orme degli interessi ereditati dalla madre.

Nel 1939, quasi completati gli studi in chimica, decide di tornare in Spagna in bicicletta per le vacanze, ma lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale gli impedisce di tornare in Germania. Per questo motivo lavora per recuperare il percorso di studi: si laurea in Chimica nel 1941, si iscrive a Lettere nel 1942 e si laurea in Filosofia nel 1946. Durante quest'ultima esperienza universitaria studia filosofia della religione e teologia scolastica sotto la guida del filosofo spagnolo Xavier Zubiri, che come si vedrà ne ha influenzato molto il pensiero.²¹ Comincia a scrivere, pubblicando molti dei suoi primi articoli, e nel 1944 è co-fondatore della rivista *Arbor*.

In questo periodo conosce padre Josemaria Escriva de Balaguer, fondatore dell'Opus Dei, entrando in quello che all'epoca era ancora un gruppo di riflessione e preghiera che aiutava a superare i problemi emersi dalla guerra civile. Ne divenne numerario nel 1940, continuando nel mentre a studiare ed a gestire l'attività di famiglia. Al termine del percorso di studi si trovò davanti ad una scelta: Pérez Prieto²² sottolinea come i suoi docenti, Zubiri²³ e Garcia Morente, gli avevano proposto di continuare la carriera accademica, ma lui scelse di seguire la vocazione ed accettare il sacerdozio. Il 29 settembre del 1946, pare anche con qualche tensione familiare,²⁴ prende i voti sacerdotali.

Da questo momento comincia la tensione feconda che lo accompagnerà tutta la vita tra la filosofia e la teologia, continuando a collaborare con varie università, nel seminario della capitale spagnola (dove comincia il dottorato in teologia) e svolgendo funzioni di cappellano nel Colegio Mayor la Moncloa, Madrid. Il 28 maggio 1947 incontra uno dei personaggi che, insieme a Xavier Zubiri ed a padre Escrivá de Balaguer, è fondamentale per la comprensione della sua vita e del suo pensiero: il filosofo italiano Enrico Castelli, a Madrid per il Congresso Internazionale di Filosofia, che così ricorda quell'evento:

Colazione con il rev. Raymundo Panikkar, singolare figura di studioso di filosofia e sacerdote. Panikkar, di nazionalità inglese, figlio di un indiano e di una catalana, sembra un purissimo indiano. Già chimico, direttore di una fabbrica a Barcellona, ha abbandonato tutto per farsi prete. Ottima impressione, spirito acuto e penetrante.

²¹ Cfr. III-3.1.

²² Pérez Prieto, *op. cit.*, pp. 38-39.

²³ Cfr. III-3.1

²⁴ Bielawski, *Panikkar*, cit., pp. 55-58.

Ci siamo intesi su diversi punti. È professore aggregato all'Istituto di Filosofia Vives del Consejo.²⁵

Nel 1950 va “in esilio” a Salamanca. Questo è uno dei punti più curiosi e meno chiari di tutta la sua vita: Pérez Prieto lo giustifica con una presunta gelosia da parte di padre Escrivá de Balaguer, che vedeva i partecipanti agli incontri più interessati alle posizioni teologiche panikkariane che all'Opus Dei stessa.²⁶ Bielawski²⁷ invece tende a ridimensionare questo rapporto con l'Opus Dei in senso negativo, accettando una prima nascita dei contrasti con padre Escrivá de Balaguer ma citando anche un'occorrenza dei Diari di Enrico Castelli del settembre 1952²⁸ dove Panikkar paragona l'Opus Dei ai preti operai francesi – dando quindi all'organizzazione di cui era fieramente ed orgogliosamente parte una connotazione comunque positiva, anche in quel periodo. Sottolinea piuttosto un altro elemento, quello delle voci su una relazione con la sua assistente, María del Carmen Tapia. Conosciuta soprattutto per la sua esperienza nell'Opus Dei, assistente di Panikkar per molto tempo, anche a Santa Barbara, nel suo testo *Oltre la soglia* scrive a proposito di sei mesi prima del periodo a Salamanca: «molti anni più tardi, quando non facevo più parte dell'Opus Dei, venni a sapere che padre Panikkar era stato mandato in quel periodo a Molinoviejo, probabilmente per punizione».²⁹ Si tratta anche questa di un'ipotesi senza fonti certe; è certo, invece, che in questo periodo Panikkar studiò e trascrisse le riflessioni di quel periodo nel volume *Cometas*, l'unico “tradizionalmente” autobiografico scritto di sua mano.

Tutte le fonti sono comunque concordi nel sostenere che la sua partenza dalla Spagna per Roma sia dovuta a screzi con l'Opus Dei, come lui stesso testimonia in un testo preziosamente condiviso da Milena Carrara Pavan: «a Roma dovetti studiare nuovamente teologia perché l'Opus Dei, della quale allora facevo parte, esigeva il sigillo romano dell'ortodossia per via delle mie vedute considerate ‘inusuali’».³⁰ Fu mandato in quel luogo per avere la conferma dell'ortodossia delle sue tesi, obbligato dall'Opus Dei ad ottenere la licenza di teologia in Vaticano – licenza che prende, nel 1954, prima di partire per il suo primo viaggio in India. Qui comincia il periodo più

²⁵ Enrico Castelli, *Diari*, vol. II, a cura di E. Castelli Gattinara Jr., CEDAM, Padova 1997, p. 375. E come si vedrà a breve, quando Bielawski (*Panikkar*, cit., p. 64) riporta la nota di Castelli dice che “siamo alle origini della nascita del ‘mito Panikkar’”.

²⁶ Pérez Prieto, *op. cit.*, p. 42.

²⁷ Bielawski, *Panikkar*, cit., pp. 65-71.

²⁸ Castelli, *Diari*, vol. II, cit., p. 357

²⁹ María del Carmen Tapia, *Oltre la soglia: una vita nell'Opus Dei*, Baldini & Castoldi, Milano 1996 (F.P.) p. 75.

³⁰ Milena Carrara Pavan, “Con lo sguardo alla vetta”, in Emilio Baccharini, Claudio Torretto e Paolo Trianni, a cura di, *Raimon Panikkar. Filosofo e teologo del dialogo*, Aracne, Roma 2014, 31-37; p. 35.

importante nell'intera vita di Panikkar: dal 1954 al 1977, cioè dal primo viaggio a Roma alla morte di Enrico Castelli, si forma il cuore del suo pensiero, si strutturano tutte le intuizioni, le idee, le riflessioni ed i riferimenti che riemergeranno nel Panikkar di Santa Barbara ed in quello che, oggi, conosciamo grazie all'*Opera Omnia*. Si parlerà più approfonditamente di questo momento in II-3.1, in relazione ad Enrico Castelli ed a Roma, ed in III-3.3, per quanto riguarda Henri le Saux e dei più importanti momenti passati in India; per ora, è sufficiente ricordare come questo sia considerabile come il periodo più fecondo per la sua produzione. In questo ventennio compone libri come *Mito, Fede ed Ermeneutica*, il *Cristo Sconosciuto dell'Induismo*, lavora alla traduzione dei Veda, comincia a stendere il *Silenzio del Buddha*; in altri termini, è il momento più prolifico della sua carriera non soltanto di filosofo ma anche e soprattutto di scrittore. Altro elemento fondamentale da presentare sin da adesso è come, nel 1964, si libera dei legami con l'Opus Dei e si incardina definitivamente nella diocesi di Varanasi. Ci si permette qui di indicare una personale perplessità emersa nel corso della ricerca: nonostante la sua storia ed il suo vissuto, comunque rimane un punto di domanda radicale il perché Panikkar abbia preso i voti da sacerdote diocesano, pur nell'Opus Dei, e non secondo quell'ordine gesuita di cui la sua formazione culturale è stata origine e la cui presenza si vede in ogni singola parola che scrive. Anche nel momento in cui abbandona l'Opus Dei avrebbe potuto scegliere di legarsi ad un'istituzione come quella gesuita (di certo non i domenicani, per via di ovvie incompatibilità dottrinali) che gli avrebbe garantito una certezza di carriera accademica non indifferente. Ma tentare di dare una simile risposta sarebbe mera speculazione; la speranza è che nei Diari, una volta pubblicati, possa esserci qualcosa utile a chiarire anche questo punto.³¹

Dal 1972 insegna in California, a Santa Barbara, università che gli consente non solo di viaggiare per il mondo a tenere conferenze e lezioni, ma anche di passare un semestre lì ed uno in India, dove continua per molto tempo ad avere una casa a Varanasi. Nel periodo di docenza a Santa Barbara incontra la grande maggioranza dei suoi studenti ed amici che tutt'ora ne diffondono ed arricchiscono il pensiero ed influenza generazioni di giovani studenti americani. Si tratta di un periodo ricco in conoscenze ed attività, sia accademiche che vitali, ricordato ancora adesso con affetto dai molti di coloro che lo conobbero in quell'occasione. Nel 1982 la necessità di tornare "alla sorgente": visita un

³¹ È comunque uno dei punti che hanno accompagnato più spesso la ricerca di dottorato, anche se "silente", in sordina, come musica nello sfondo, per via della mia personale vicinanza con la stessa formazione di matrice gesuitica che Panikkar ha vissuto. Anche questa potrebbe essere una direttiva di ricerca successiva: capire esattamente quali autori gesuiti possono esser presi non come rappresentativi dello studio fatto da Panikkar ma come dialogo, confronto, comparazione con gli scritti panikkariani, da Ignazio di Loyola fino a salire all'attuale Pontefice, Francesco. La sensazione c'è, ma dato che andrebbe verificata qui voglio limitarmi a questo accenno senza approfondire ulteriormente la questione.

piccolo villaggio nei Pirenei, nella patria Catalogna, chiamato Tavertet, che lo incanta per la meravigliosa vista. Vi compra una casa, antica masseria del XVIII secolo ristrutturata e riadattata in modo da poter ospitare l'enorme biblioteca che ha accumulato nel corso degli anni.

Nel 1984 avviene un fatto che si trova raramente nei testi biografici: come racconta nell'intervista tenutasi a Milarupa,³² sposa María Josefa Gonzales-Haba ed adotta due orfani indiani, Marion e Giuseppe. Bielawski è ancora più esplicito: il matrimonio avviene il 6 dicembre 1984, porta ad una sospensione *a divinis* tra gli anni ottanta e novanta,³³ ritirata solo a seguito di una dichiarazione di rifiuto dei "legami del matrimonio" datata 15 febbraio 2008.³⁴ Molto curioso il fatto che Raffaele Luise, invece, non solo non dica nulla del matrimonio ma nomini una certa Maria, «la sua antica segretaria», che durante il funerale nella pieve di Tavertet era seduta nel banco «riservato ai parenti».³⁵ Si potrebbe scrivere molto altro, ma sarebbe un cadere in quei pettegolezzi che l'autore stesso teme nascano, come si è visto, ed i riferimenti forniti possono essere una buona indicazione per chi volesse affrontare l'argomento. Indubbiamente la migliore risposta che si possa dare l'ha proposta il professor padre Francis D'Sa, gesuita indiano di Pune e profondo studioso ed amico di Panikkar. Interrogato da una testata *online* al riguardo, così rispose prima di spiegare il fatto:

Understandably in the western world Panikkar's marriage has assumed the importance of an event (what you call a 'significant fact'). In the Indian ethos all happenings, known and unknown, are important because they all constitute what I call karmic history. I doubt whether Panikkar's marriage would be a significant fact in an Indian obituary. What would find mention is the way the person has contributed to enlightening us all about ultimate reality and ultimate values. There is no question of polarising the two by asking which approach is right but, as Panikkar would say, of sustaining the polarity between them. Only then will it be possible to build bridges between the two worlds.³⁶

³² Milena Carrara Pavan, *La Mia Vita*, cit.

³³ E che causa molti problemi e molta inquietudine all'autore, come riporta Achille Rossi pur senza far menzione della circostanza in questione: cfr. Achille Rossi, "Raimon Panikkar sacerdote della chiesa cattolica", in E. Baccarini, C. G. Torreto, P. Trianni, *op. cit.*, 39-44.

³⁴ M. Bielawski, *Panikkar*, cit., pp. 248-267.

³⁵ R. Luise, *Raimon Panikkar*, p. 303. Il video dei funerali è reperibile ai link <https://goo.gl/XhAL7i> (09/09/2015) e <https://goo.gl/1GsfV> (09/09/2015), ed in esso si vede chiaramente la famiglia di Panikkar e sua moglie, seduta al primo banco, in perfetta corrispondenza con la descrizione fornita da Luise.

³⁶ Dennis Coday, "Panikkar's Marriage", in *National Catholic Reporter*, inserito il 10 settembre 2010 <http://goo.gl/WybSdH> (04/07/2015)

Ma tornando a Tavertet; splendido paesino nei Pirenei, Panikkar vi si trasferisce nel 1987, pur rimanendo ancora sempre in viaggio e non rinunciando ad entrare in contatto con altri mondi ed a tenere lezioni. Nel biennio 1988-1989 tiene le prestigiose Gifford Lectures, riunite poi nel libro *Il Ritmo dell'Essere*, e nel 2004 incontra Emanuele Severino allo IUAV di Venezia, stabilendo un dialogo ancora vivo nella memoria di chi vi ha potuto partecipare. Nel 2008, su spinta di Sante Bagnoli, editore di Jaca Book, decide di concentrare i suoi sforzi sull'*Opera Omnia*, assistito da Milena Carrara Pavan, sua assistente ed allieva per gli ultimi venti anni della sua vita. In occasione del ritiro definitivo dalla vita pubblica, nel gennaio del 2010, manda ai suoi amici e collaboratori una toccante lettera ora disponibile in rete.

Queridos amigos:

Quisiera comunicaros que creo que ha llegado el momento (aplazado varias veces) de retirarme de toda actividad pública, sea con una participación directa o con una participación intelectual, a las que he dedicado toda mi vida como forma de compartir mis reflexiones.

Continuaré a vuestro lado de un modo más profundo, es decir, en el silencio y en la oración, y del mismo modo os pido de estar a mi lado en este último período de mi existencia.

Me habéis oído decir a menudo que la persona es un nudo en una red de relaciones: al despedirme de vosotros os quiero agradecer sinceramente de haberme enriquecido con la relación que he tenido con cada uno de vosotros.

Estoy agradecido también a todos aquellos que, de una manera personal o asociada, seguirán actuando, incluso sin mi, por la difusión de mi pensamiento y compartiendo mis ideales.

Doy gracias también por el don de la vida, que sólo es tal cuando se vive en comunión: es con este espíritu que he vivido también mi sacerdocio.

Raimon Panikkar

Tavertet 28 de enero de 2010³⁷

Muore a Tavertet il 26 agosto 2010. In suo onore vengono celebrati tre funerali: il 29 agosto parte delle sue ceneri viene seppellita nel piccolo parco di fianco alla chiesa di Tavertet, il 3 settembre si tiene una cerimonia ufficiale di rappresentanza nel monastero di Montserrat e l'8 gennaio 2011 avviene l'ultimo funerale, secondo il rito hindu della "immersione delle ossa", le ceneri disperse nel Gange.

³⁷ <http://goo.gl/gxFMDI> (06/07/2015)

Testi e dialoghi, lepri artiche e caribù

Legame alchemico, si diceva, tra vita ed opera: quanto si è cercato di esporre certamente non rappresenta una narrazione completa della vita terrena di questo autore. Il tentare un'operazione simile sposterebbe il *focus* della ricerca dalle componenti teoretiche, filosofiche e teologiche del suo pensiero ad un lavoro di ricerca strettamente biografico – poco pertinente ed in contrasto con le disposizioni stesse dell'autore. Quanto è certo è che, anche per alcuni punti critici che si è cercato di far emergere, spostare l'attenzione sulla sua vita come una mera successione storica di avvenimenti farebbe fraintendere la luna per il dito che la indica, per citare il famoso detto. Forse è anche per questo che Panikkar, finché rimase in vita, escluso *Cometas* cercò di consegnare delle sue autobiografie “tradizionali” (intendendo lui il termine *autobiografia* come qualcosa di ben diverso, come vedremo) a interviste o dialoghi. E forse fu anche per questo che il lavoro di Raffaele Luise incontrò il suo beneplacito nonostante la particolare forma agiografica. Una ricerca specificatamente biografica quindi non può prescindere da un gran numero di letteratura secondaria che si presenta con una struttura dialogica: non soltanto il già citato e fondamentale video *La mia vita*, ma anche il dialogo *Tra Dio e il cosmo*, scritto con Gwendoline Jarczyk; il primo capitolo di *Ecosofia. Per una saggezza della terra*; il dialogo col rabbino Pinchas Lapide *Parliamo dello stesso dio?*, quello con Emanuele Severino *Parliamo della stessa realtà?* ed il pubblicando dialogo con Angela Volpini. È in testi come questi che emerge quanto si sostiene possa essere il primo elemento necessario per uno studio critico su Panikkar, ed il primo punto metodologico seguito durante questa ricerca: punto che si concretizza nel ritenere Raimon Panikkar, per via della sua vita e dei rapporti che ha intessuto con molte persone, molte discipline e molti luoghi, un maestro. La sua vita è stata un riconoscere la grandezza di coloro che sono venuti prima di lui e donare ogni cosa che ha fatto come un punto di partenza per gli altri, la prima battuta di un dialogo da costruire con chi l'ha conosciuto e chi non ne ha avuto la possibilità. La forza del suo percorso intellettuale e del suo magistero ritengo possa essere ben definita da quella metafora che Clarissa Pinkola Estés utilizza per descrivere il lavoro di Joseph Campbell. Nelle fredde distese delle steppe del nord del mondo, grandi animali come gli alci, i caribou e le renne si muovono con determinazione attraverso la neve, aprendo con la loro forza passaggi e lasciandosi seguire da animali più piccoli. “These pathways will now allow others to go on with their lives, to hunt, to stay alive, to grow – and, especially, to find their way to the water. There are many humans who have had big shoulders too. And, as a result, others have found their ways through». Panikkar è stato entrambi: anche lui ha seguito quei grandi pensatori da cui è andato a scuola,

muovendosi nei sentieri che hanno aperto come le lepri artiche dietro ai caribou. Zubiri, Castelli, Eliade, Swami Abhishiktananda; ma anche san Tommaso, Shankara, Parmenide, i padri della Chiesa, Nagarjuna. E da quei sentieri, una volta raggiunta l'acqua tanto desiderata, ha proseguito scostando altra neve, permettendo lui vivente ai suoi studenti ed ora a chi ne studia il pensiero di continuare a muoversi nelle dure steppe della contemporaneità – con la forza di un caribou e la leggerezza di una lepre artica.

I – 1.2: Maestro e Pensatore: il magistero di Panikkar³⁸

In conclusione al *Ritmo dell'Essere*, così Panikkar congeda il lettore:

può darsi che stia emergendo un nuovo *mythos*. Ve ne sono ovunque i segni. Ho già dato diversi nomi ai primi sprazzi di luce di questa nuova alba: visione cosmoteandrica, secolarità sacra, kosmologia, ontonomia, trinità radicale, interindipendenza, relatività radicale, e così via. Posso anche prendere un nome consacrato dell'uso: advaita, che è l'equivalente alla Trinità radicale. Tutto è concesso a tutto, ma senza una identità monista e né separazione dualista. È quanto ho cercato di lasciar affiorare da queste pagine.³⁹

È un elenco di punti teoretici che verranno trattati durante questa tesi, sperando di fare sufficiente luce sull'argomento da consentirne una comprensione adeguata secondo il filo argomentativo e con la finalità dichiarata in introduzione. Quello che più però è importante in queste parole, come sottolineato esplicitamente da Bielawski,⁴⁰ sono il modo e la chiarezza con cui Panikkar stesso riconosce che ciò che esprime nelle sue opere sia un tentativo di mostrare un nuovo *mythos* possibile nell'Occidente. Si tratta però di un *mythos* che nasce dall'inesorabile avanzata del *logos* panikkariano, che supportato dalla sua intuizione e dal suo profondissimo acume cerca di rinnovare il *mythos* dell'Occidente, figlio di Parmenide; si parlerà di come questa *dinamica* tra *mythos* e *logos* può essere usata come chiave di lettura dell'opera panikkariana in conclusione a questa prima parte, ma prima di affrontare come l'Opera e la Parola dell'Autore si siano svolte e presentare la metodologia usata nella ricerca è utile accennare alcuni elementi di questa ermeneutica in relazione alla biografia che si è presentata nel sottocapitolo precedente. Se Panikkar intendeva il suo pensiero come un nuovo *mythos*, è altrettanto vero che nel corso della sua vita il suo insegnamento ha avuto una risonanza tale da permettere di dare come titolo ad un libro su di lui *Profeta del dopodomani*. Una simile operazione agiografica, però, per quanto soggettivamente corretta nel trasmettere le impressioni di chi l'ha conosciuto e frequentato e sincero omaggio ad un maestro della contemporaneità,⁴¹ non può essere adeguata in una sede accademica: il tentativo di limitarlo ad una figura "ispirazionale" «not only does it detach the "spiritual" from the "intellectual", which Panikkar took great pains to join

³⁸ Questo capitolo è stato presentato in forma sintetica durante il seminario di Teoretica per dottorandi del 25 marzo 2015, a tema "Il Maestro nel tempo presente".

³⁹ RPOO X/1, p. 519.

⁴⁰ M. Bielawski, *Panikkar*, cit., p. 261.

⁴¹ Raffaele Luise, "Preghiera e liturgia", in E. Baccarini, C. G. Torreto, P. Trianni, *op. cit.*, p. 48.

together, but it also distorts and impoverishes his thought and risks turning him into a sort of New Age guru. Whatever the dubious merits of the latter role, it does a great disservice to someone whose inspirational value lies precisely in the profundity of his thinking». ⁴² È per questo che nel presente sottocapitolo si tenterà di mostrare una visione del magistero panikkariano che sia più possibile legata tanto alla sua biografia che alla sua dimensione filosofica.

La chiamata all'avventura

È comunque difficile presentare un tema come il magistero panikkariano. Non tanto per la scarsità di elementi che ne permettono di costruire quantomeno un aspetto iniziale, né per le varie e possibili strade che possono aiutare nell'intento. Con “magistero di Panikkar” si infatti può intendere la sua capacità comunicativa, la sua maestria nello scrivere, i rapporti interpersonali che ha intessuto, le prospettive teoretiche che ha aperto; lo si può affrontare anche e soprattutto nell'esaminare la scuola o le scuole che dal suo pensiero e dal suo insegnamento sembra siano nate.

Una prima suddivisione scolastica può essere individuata in quella tra la “prima generazione” di studiosi panikkariani, formata da chi è stato suo studente a Santa Barbara od allievo a Tavertet, e la “seconda generazione”, cioè chi ha studiato con i primi allievi. Alla prima generazione appartengono Joseph Prabhu, Gerard Hall, il recentemente scomparso Scott Eastham, Michiko Yusa, Giuseppe Cognetti, Victorino Pérez Prieto, Luigi Vero Tarca, Antonio Rigopoulos ed altri; i loro allievi e studenti che si concentrano sul pensiero panikkariano sono la seconda generazione. ⁴³ Una seconda suddivisione di scuole può essere individuata tra chi ne valorizza la dimensione sapienziale, di profeta – come Raffaele Luise ed Achille Rossi – e chi invece ne preferisce sottolineare la carica magistrale, la profondità di pensatore e filosofo – ancora Victorino Pérez Prieto, ma anche i coniugi Carlo e Rita Brutti e Bettina Bäumer. Al di fuori di queste categorizzazioni si possono trovare coloro che non hanno conosciuto di persona Raimon Panikkar e non hanno studiato sotto i suoi allievi e studenti, come Maciej Bielawski. Si tratta ovviamente di suddivisioni accademiche, che come tutte le

⁴² Joseph Prabhu, “Panikkar’s Trinitarianism and His Critique of (Mono) Theism”. *CIRPIT Review*, 5 (2014) (edizione kindle)

⁴³ Tale “divisione” ha, tra l'altro, ricevuto una sorta di ufficializzazione nell'International Panikkar Symposium a Girona, 20-22 maggio 2015, dove gli *speaker* principali sono stati rappresentanti della “prima generazione” mentre gli *young scholars* della “seconda generazione” hanno presentato delle comunicazioni sotto questa definizione categoriale. Si può quindi dire che questa suddivisione degli studiosi di Panikkar sia quella quantomeno quella che ha per ora ricevuto maggior riconoscimento.

categorizzazioni sono soggette a critiche ed argomentazioni, ma possono aiutare a comprendere la prospettiva di cui si sta parlando, e nelle quali non può in alcuna maniera entrare un giudizio di valore. In totale e personale opinione, mi sento di poter dire che non esiste una “scuola giusta” ed una “scuola sbagliata”; Panikkar si offre, ancora oggi, come interlocutore per tutti coloro che vogliono parlare con lui.

Uno dei maggiori punti di difficoltà nel trattare il magistero panikkariano, comunque, sta nel fatto che questa ricerca è stata condotta – e questa tesi è stata scritta – dalla prospettiva della “seconda generazione”. Ogni informazione a disposizione è stata acquisita e valutata su fonti, testi originari, letteratura secondaria e soprattutto esperienze personali con chi ha conosciuto Panikkar. Forse il non averlo conosciuto di persona elimina il rischio di una soggettività nel trattarne il pensiero e la vita, tentando quindi di proporre una prospettiva che almeno negli intenti vuole essere indirizzata ad unire tanto l’anima di Maestro che quella di Pensatore; da questo punto di vista, infatti, il magistero panikkariano è eminentemente e profondamente filosofico, figlio di un percorso di vita già mostrato nelle sue linee generali. Anche per questo motivo i punti che seguiranno sono suddivisi in capitoletti in cui i titoli riprendono il percorso dell’Eroe così come presentato da Joseph Campbell:⁴⁴ indubbiamente si tratta di un artificio retorico, ma l’intenzione è quella di unire una dissertazione approfondita e rigorosa con la carica simbolica della vita panikkariana. Si cercherà infine, in questa sede, di mostrare come sia ravvisabile una differenza nel suo insegnamento tra quanto scrive e quanto dice – cioè, tra quello che emerge dai suoi scritti e quello che emerge dai momenti in cui parla davanti ad una telecamera od è in una conferenza. Panikkar era decisamente consapevole del mezzo che utilizzava e del momento in cui lo faceva – si potrebbe quasi dire che tutta la sua riflessione sulla filosofia del linguaggio, così come emerge dai testi più rappresentativi di questo tema, ruoti proprio attorno a questi punti ed a queste problematiche; ma di questo si parlerà più avanti nel corso di questa prima parte.

Molto di quanto si dirà verrà infatti approfondito ed analizzato con maggior chiarezza nei capitoli successivi; è comunque fondamentale tenere a mente questa riflessione per due motivi principali. Il *primo* motivo è che lo stile di comunicazione scritto che Panikkar utilizza è sempre egualmente *chiaro* e *profondo*. *Chiaro* perché dice sempre quello che intende dire, e spesso questo significa che trasmette almeno due messaggi con la stessa frase; *profondo* perché è necessario un lavoro di riflessione soprattutto su sé stessi per riuscire a capire questa caratteristica. Si tenterà di spiegare ciò in relazione alla sua vita nel prossimo punto, attraverso la metodologia dei *sutra* che così spesso ricorre nella produzione scritta panikkariana e nella sua particolare

⁴⁴ Joseph Campbell, *L’eroe dai mille volti*, Feltrinelli, Milano 1958.

attenzione al lessico ed alle parole; argomentazione più completa e teoreticamente fondata sarà quella esposta in I-2.1. Il *secondo* motivo è che quando invece Panikkar parla, intendendo con ciò sia i momenti ripresi su video che le conferenze ed i dialoghi trascritti, il suo modo d’espone acquista una caratteristica completamente differente: abbandona il rigore accademico e favorisce un modo di comunicare personale, diretto e soprattutto elastico ed adattivo. Non parla ad un pubblico nello stesso modo con cui parla ad una telecamera – ed indubbiamente parlava in maniera ancora diversa nelle sue lezioni ufficiali.

Aiuto soprannaturale

Quest’esposizione del magistero scritto panikkariano è strettamente legata a quanto emerge dai *Navasūtrāni*.⁴⁵ Si tratta di un testo fondamentale per chi vuole approcciarsi al pensiero di Panikkar: in esso si trovano uniti magistralmente tutti i punti più importanti dell’intera sua riflessione, in ogni campo ed ogni ambito. Se è vero che in linea teorica questo si può dire per ogni riga che ha scritto, è in questo scritto che emerge appieno. Per questo motivo, oltre che avere un capitolo ad esso specificatamente dedicato (II-1.3), questo testo è stato il motore della ricerca di dottorato e rappresenta l’ossatura argomentativa in base alla quale la presente tesi è pensata. Già in questo luogo, analizzando le forme con cui è stato scritto, quelle del *sūtra* e del *novenario*, si può comprendere la portata del testo.

Col termine “*sūtra*”, nell’induismo si indica quella riflessione upanishadica che espone temi importanti in una breve forma d’*aforisma*: una frase, un verso, una poesia che condensano in poche parole anche criptiche e di difficile interpretazione una profonda saggezza.⁴⁶ Anche in periodi successivi, dove la parola “*sūtra*” viene ad indicare dei componimenti lunghi e dalla varia destinazione d’insegnamento, la caratteristica della saggezza “superiore”, quasi, rimane ed anzi si rafforza. La più famosa descrizione di un *sūtra* è esso stesso un *sūtra*, nel *Vāyu Purāṇa*, inno hindu al dio dei venti:

*alpākṣaram asandigdham sāravad viśvatomukham //
astobham anavadyam ca sūtram sūtravido viduḥ.*

Di poche sillabe, non ambiguo, conciso, comprensivo,

⁴⁵ RPOO I/1, pp. 169-274.

⁴⁶ Arthur MacDonell, *A History of Sanskrit Literature*, D. Appleton and Company, New York 1900, pp. 244-276. Cfr. anche Arthur MacDonell, *The Vedic Mythology*, Indological Book House, Varanasi 1963 (F.P.).

continuo, senza difetti: chi conosce il *sūtra* sa che è così.

Per fare un esempio, in Giappone dal *sūtra* del Loto viene estratto il mantra buddhista *namu myōhō renga kyō*, titolo sì di quel *Sūtra* ma i cui otto caratteri che compongono la frase (南無妙法蓮華經) rimandano a ciascun singolo volume di cui è composto il *sūtra* stesso. Dal punto di vista logico occidentale lo si potrebbe quasi considerare come una *sineddoche*, se non fosse che il pensarlo come una mera figura retorica ne depaupera la forza spirituale.

Il novenario invece è un mero elenco in nove punti; ma nove è tre volte tre, e per quanto banale possa sembrare, questa indicazione numerologica è fondamentale nell'affrontare Panikkar. Tre sono le dimensioni della cosmoteandria,⁴⁷ tre sono i momenti kairológicos della coscienza umana;⁴⁸ tre sono state le sue case, Europa, America ed India; e spesso la sua argomentazione procede in gruppi di tre terzine. Se il *sūtra* esprime sinteticamente concetti profondi, unendovi la metodologia del novenario Panikkar può espandere questi concetti e la loro formulazione in commenti più strutturati. È una struttura matematica che si ripete, certamente derivata dai suoi studi di chimica e dal suo essere, di formazione, uno scienziato ed uno scolastico,⁴⁹ ma che può essere accumulata al *more geometrico* spinoziano; se non fosse che dove la passione per la matematica ha impedito a Spinoza «di essere attratto potentemente da un'altra calamita, mistica e teologica»,⁵⁰ per Panikkar, come si vedrà, ritenendo le parole dei *simboli* in grado di rappresentare ciascuna l'intera Realtà, una metodologia rigorosa è esattamente la chiave d'accesso alla mistica ed alla teologia – intesa nel suo, particolarissimo, modo. Ed è per questo motivo che questa metodologia ricorre così costantemente e frequentemente nei suoi scritti: oltre al *Navasūtrani* all'interno dell'*Opera Omnia* si hanno esplicitamente i nove *sūtra* sulla spiritualità cosmoteandrica,⁵¹ i nove *sūtra* sulla Cristofania,⁵² i nove *sūtra* su Dio,⁵³ i nove *sūtra* sull'esperienza monastica⁵⁴ e molti altri – anche senza che vengano dichiarati come

⁴⁷ Cfr. II-1.1.

⁴⁸ Cfr. III-1.2.

⁴⁹ Si ricordi il rapporto con Xavier Zubiri già accennato; cfr. III-3.1.

⁵⁰ Remo Cantoni, *Introduzione*, in Spinoza, *Etica. Trattato teologico-politico*, UTET, Torino 1997, p. 75. Si ricorda anche che per Panikkar Spinoza è uno dei capisaldi dell'evoluzione del pensiero occidentale, tanto da aver contribuito all'incontrovertibilità (interna al suo stesso farsi) della sua logica. Cfr. RPOO X/1, pp. 279-280

⁵¹ RPOO VIII, pp. 263-312.

⁵² PU:C, pp. 181-229.

⁵³ RPOO II, pp. 266-270.

⁵⁴ RPOO I/2, pp. 192-244.

sūtra o come novenari.⁵⁵ I sūtra, per riassumere, vengono usati da Panikkar in luogo delle argomentazioni senza per questo rimanere legato ad una concezione tradizionale del procedere filosofico e teologico, dove il *logos* è determinante.

Usiamo la parola *sūtra* e non tesi proprio perché per il *sūtra* non vale il metodo deduttivo: esso «dice», ci parla dall'interno di un livello di coscienza che è indispensabile aver raggiunto per poterne cogliere il senso. Il pensiero umano non si può limitare (e direi degradare) a induzione/deduzione, come fa “temere” la predominanza del “pensiero” scientifico moderno. Nessuno può “dedurre” una quercia da un seme; dalla sua composizione fisico-chimica si possono ricavare alcune proprietà della quercia, ma non la quercia stessa.

Questi nove *sūtra* (*sūtrani*) non sono altrettante tesi da difendere. Sono piuttosto “condensazioni” di esperienze vissute (e spesso sofferte) nel seno di una tradizione. Sono “fili” (cioè sūtra) che insieme ad altri formano il tessuto della realtà. Sta al lettore farne un tappeto e, perché no, un arazzo. Dopotutto, anche il seme non nasce da sé e ha bisogno dell'*humus* in cui attecchire.

Essi vorrebbero essere altrettanti fili che ci collegano al passato e ci aprono al futuro.⁵⁶

Attraverso la forma dei *sūtra*, quindi, nel *Navasūtrani* l'Autore espone come qualsiasi grande metafisico e teologo del passato la sua teoria della conoscenza, la sua opinione su come l'uomo conosce il mondo. Per contestualizzare: questo punto si trova nel suo trattato sulla mistica, intesa come esperienza spirituale che permette all'umano di vivere l'esperienza umana integrale, «caratteristica umana per eccellenza».⁵⁷ Non tanto di una qualche forma di spiritualità tradizionale, quindi, ma un nuovo modo di vivere il rapporto col mondo da parte del soggetto - non dissimilmente da come un tempo Cartesio fece con la necessità del *cogito*, Nietzsche con l'intera sua produzione, Heidegger con l'esserci dell'uomo⁵⁸ e via dicendo. È un elemento interessante, che si ripercuote anche nella sua intera produzione rafforzato ulteriormente nell'*Opera Omnia*: non sempre la tematica di un passo sembra coerente con quella di un libro. Nel *Silenzio del Buddha*, ad esempio, un lettore si aspetterebbe di trovare un'esposizione dell'esperienza buddhista panikkariana, così come avviene; ma a metà testo⁵⁹ al lettore

⁵⁵ Ad esempio i nove luoghi privilegiati per l'esperienza di Dio in RPOO II/2, pp. 43-70; i nove punti di incontro tra cristianesimo ed induismo in CSI, pp. 65-100; i nove sutra sulla cristofania in PU:C 183-229 o l'intero PSC, scritto in tre parti, tre capitoli ciascuna, tre paragrafi ciascuna.

⁵⁶ PU:C, p. 182. In II-1.3 cercherò di dare ulteriori elementi per la comprensione dei sūtra in Panikkar.

⁵⁷ RPOO I/1, p. 2.

⁵⁸ Cfr. II-3.2.

⁵⁹ È interessante anche notare, da un punto di vista redazionale, come sia quasi sempre a metà circa dei suoi testi Panikkar inserisca i punti più interessanti ed affascinanti del tema che sta trattando.

viene presentata una digressione sulle aporie di Siddharta Gautama che assume i contorni di un trattato di logica formale buddhista⁶⁰ - digressione che nei testi più rigorosamente argomentativi e filosofici compare appena accennata. Di questa caratteristica delle argomentazioni panikkariane se ne parlerà diffusamente in I-2.1, ma in questo momento è già possibile esporre il primo punto del magistero panikkariano così come emerge dai suoi scritti:

1) *Panikkar sembra dislocare tematicamente riflessioni spirituali e punti teoretici cardine*, parlando di ermeneutica in un libro sulla mistica, di metafisica e logica in un libro sul dialogo interreligioso, di storia della filosofia nelle lezioni teoretiche, di teologia nei testi di pensiero ecologico. Nel suo magistero si ha quindi *un'azione pericoretica* delle tematiche, impossibili da legare ad un'unica occorrenza testuale ma che, per essere rintracciate adeguatamente, devono attraversare ogni momento del suo insegnamento. La dimensione pericoretica panikkariana viene inoltre fortemente influenzata dalla sua concezione di *advaita*;⁶¹ così come separare le persone della Trinità sarebbe un entificare Dio, il considerare i suoi lavori come separati gli uni dagli altri rischia di tradire quello che sono, cioè affresco della vita di carne e sangue del loro scrittore ed autore.

E di questo, Panikkar ne è pienamente cosciente; anzi, sembra quasi che giochi con le aspettative del lettore.

Il linguaggio mistico è un linguaggio simbolico, ma non si percepisce il simbolo quando lo si interpreta come una semplice metafora, avulsa dalla sua consistenza ontologica che la unisce al soggetto per il quale il simbolo è simbolo. Il linguaggio mistico è ontologico e non solo epistemologico. Se quindi si separa l'epistemologia dall'ontologia, il linguaggio mistico sarà spesso interpretato come mero linguaggio poetico e gli si può concedere quindi di dire ciò che gli aggrada perché non incide sul reale.⁶²

O, detto altrimenti, chi tra i lettori pensava di comprare un trattato sulla mistica che parla di come avvicinarsi a Dio, si trova davanti una lezione di metafisica. Anche questa è una delle forme del *lila*, del gioco e dell'allegria dei maestri di fronte ai propri allievi ed alle folle – *lila* che, come si vedrà, mette in campo con maggior acume nei dialoghi a voce.

⁶⁰ SB, pp. 123-145.

⁶¹ Cfr. Francis X. D'Sa, S.J., "How Trinitarian is Panikkar's Trinity". *CIRPIT Review*, 3 (2012 supplement), (edizione Kindle); Antonio Rigopoulos, "Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar". *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia [in linea]*, 11 (2009), <http://goo.gl/ed6Ut1> (06/07/2015).

⁶² RPOO I/1, p. 160.

Una strada di prove

Perché, quindi, sceglie la metodologia dei *sūtra* per parlare di come l'essere umano conosce la realtà? Tenendo a mente la citazione precedente, è utile affrontare la lettura dell'introduzione dei *Navasūtrani* con la consapevolezza che il linguaggio vivo di Panikkar, che è tale anche nell'Opera Omnia,⁶³ propone al lettore una forma di prova iniziatica non differente da quanto faceva di persona.⁶⁴

Secondo la tradizione dei *sūtra*, è più difficile giungere a formulare un solo *sūtra* che non scrivere sul tema un intero trattato. Il *sūtra* non è un pensiero sintetico, cioè la sintesi di una serie di pensiero complessi. Il *sūtra* è un pensiero semplice.⁶⁵

Il novenario, in fondo, è anche una struttura della metrica. Da questo punto di vista scrivere un *sūtra*, o quantomeno così sembra dire Panikkar, richiede quella stessa cura, quella stessa attenzione che si riserva alla costruzione di una poesia. Se si vuole esprimere dei concetti attraverso dei *sūtra*, il lavoro non è quello di analizzare sinteticamente diversi punti per poi giungere ad una esposizione finale. Non è, in altri termini, una formalizzazione logica. Ma come può avere quindi un *sūtra* una simile forza comunicativa?

Non è per deduzione che si estrae il significato dei *sūtra*, né tantomeno vi si giunge per pura induzione. Forse, come gli aforismi della Sibilla, il *sūtra* non «significa», ma si limita a suggerire.⁶⁶

Questo perché il *sūtra* è *la forma d'esposizione filosofica del simbolo*. Panikkarianamente parlando, come si argomenterà più avanti,⁶⁷ il simbolo è quell'elemento fondamentale della nostra possibilità di conoscere che ci permette di

⁶³ Cfr. I-2.2.

⁶⁴ Molto interessante, a questo proposito, l'aneddoto raccontato ad una conferenza da Michiko Yusa. Nel momento in cui la professoressa Yusa doveva scegliere la tesi di dottorato da svolgere, preparò per Panikkar una serie di idee riguardanti i filosofi giapponesi della Scuola di Kyoto. Panikkar le rifiutò una ad una, mostrando come un pensatore era troppo rigoroso e troppo logico, l'altro troppo mistico e troppo poco formale, fino a che la scelta non cadde su Nishida Kitaro. Con ironia, la professoressa Yusa commentò che Panikkar aveva già scelto che tesi lei avrebbe dovuto scrivere, ma voleva che lo capisse lei, da sola.

⁶⁵ RPOO I/1, p. 169.

⁶⁶ RPOO I/1, p. 169

⁶⁷ Cfr. I-3.1.

rapportarci col mondo. Invocando Aristotele e san Tommaso (forse a sproposito, ma spero di mostrare il contrario), si potrebbe qui proporre una nuova “definizione” di simbolo, seguendo Panikkar. Si potrebbe intendere, seguendo Panikkar, il simbolo come *sinolo* di *soggetto* ed *evento*; ricordando che *simbolo* è ogni cosa, perché ogni cosa porta con sé quella galassia di significato impossibile da intendere appieno, presente nella sua assenza e determinata nell’istante in cui la si ascolta, la sua *relazione costitutiva* avviene nel determinare il soggetto che ad esso si avvicina e l’evento in cui questa relazione avviene. Ma questo è un punto teoretico più “personale” e meno “panikkariano”, e che per questo verrà esposto sotto forma di dialogo teoretico in rapporto ad Heidegger.⁶⁸ Quello che importa in questo luogo è come attraverso il simbolo il magistero dell’autore si realizza, nello scrivere e spiegare. Il *sūtra* quindi, e questo è il secondo punto del suo magistero che si vuole esporre così come emerge dai suoi scritti, secondo questa prospettiva sarebbe un modo per Panikkar di

2) *riuscire ad esporre la sua opinione su un argomento e la sua concezione sulla Realtà lasciando però che sia il lettore a trarre da essa ciò di cui necessita, presentando cioè la sua interpretazione sotto forma di dialogo.*⁶⁹

Per meglio dire, un *sūtra* «invita» altri pensieri armonici a unirsi ad esso. Implica una forma di rapportarsi alla realtà diversa da quella del semplice raziocinio. Forse il *sūtra* si pensa – e per pensare si intende un soppesare l’amore che ogni cosa possiede per raggiungere il posto che le corrisponde nell’armonia dell’universo e nel quale potrà «riposare» e sentirsi al suo posto.⁷⁰

La filosofia panikkariana, per quanto potente, teoreticamente strutturata, argomentata e presente, non si afferma con il rigore logico ma si suggerisce, si lascia ascoltare. È la dolcezza del sorriso del maestro, che si apre ad altri pensieri simili ed invita ciascuno ad arricchire ed arricchirsi con la propria riflessione:

Pensare non è calcolare. Il pensiero è qualcosa di più di un’operazione mentale di deduzione e induzione, con o senza estrapolazioni. Pensare è lo sforzo teso a scoprire la *εὐταξία* (*eutaxia*), «*in qua intelligitur ordinis conservatio*», come ebbe a dire Cicerone.⁷¹

⁶⁸ Cfr. II-3.2.

⁶⁹ Cfr. PUC, pp. 29-30.

⁷⁰ RPOO I/1, p. 169.

⁷¹ RPOO I/1, p. 169.

Qui emerge il punto teoretico cardine originale della riflessione filosofica panikkariana, cioè la critica a Parmenide. Si parlerà in maniera precipua di questa dimensione più avanti, ma già qui se ne può intravedere una dimensione fondamentale.

Al pensiero razionale della filosofia, Panikkar non vuole contrapporre l'esperienza mistica non per una irriducibilità reciproca o differenza radicale ma perché non c'è, da una prospettiva *advaita*, differenza – ed è per questo che il rigore filosofico, si diceva in rapporto a Spinoza, diviene per Panikkar la chiave d'accesso alla mistica. L'atteggiamento fondamentale che accompagna quest'ultima non è di aggressività, ma di *armonia* tra il pensiero razionale ed il rigore logico ed un atteggiamento di ascolto che si apre ad esperienze e realtà diverse dalla propria. Il Pensare non esaurisce l'Essere, ma ne può divenire consapevole quando lo ascolta invece di aggredirlo.⁷² Ed è per questo che ad ogni sūtra, che potrebbe già da solo lasciarsi comunicare appieno se ascoltato con la pienezza del cuore,⁷³ Panikkar fa accompagnare un suo commento.

Pensare è l'atto di conoscere e conservare il proprio luogo, l'«ordine buono» delle cose senza far loro violenza. La ricerca esasperata della verità ci può impedire di riconoscerla. I sutra sono oggetto di ponderazione – di pensiero nel senso contemplativo di cui si è detto.

Non è per mania di esotismo che abbiamo chiamato sūtra gli aforismi che seguono. Spero anche che essi siano aforismi (απο-ορισμός, ἀφορίζειν), cioè che facciano apparire ciò che vogliono dire all'orizzonte della nostra coscienza.

Da qui i commenti che li accompagnano.⁷⁴

Apoteosi

Per aggiungere un altro punto al magistero filosofico panikkariano, è utile anticipare un altro elemento fondamentale da tenere a mente quando lo si legge – che può sembrare banale, ma il modo con cui lo realizza è quantomeno affascinante. Cioè, ed è il terzo elemento di cui si parlerà più diffusamente a breve,⁷⁵

3) *la sua competenza lessicale fa sì che sia in grado di rendere realmente simboli, secondo il senso che lui dà a questa nozione, le parole che utilizza, da una parte sviscerandone la storia e dall'altra lasciando che parlino da sole.*

In relazione a come questo punto viene sviluppato nel corso delle argomentazioni che Panikkar porta nei vari argomenti, cioè quella che verrà chiamata *etimologia*

⁷² Cfr. II-1.3 e II-2.1.

⁷³ Cfr. *Mt.* 12, 34-37.

⁷⁴ RPOO I/1, p. 170.

⁷⁵ Cfr. I-2.1.

filosofica,⁷⁶ è utile un veloce accenno all'agile volumetto *La religione, il mondo e il corpo*,⁷⁷ nello specifico la parte su medicina e religione. In questo saggio Panikkar espone una riflessione sulla parola *medicina*, sulla sua storia e sulle sue radici. Altro esempio della natura pericoretica della produzione panikkariana, il veloce *excursus* che opera e che qui verrà esposto in rapidità getta una prima luce affascinante sulla concezione delle parole per l'autore.

«Fedele ai parametri menzionati ed alla prospettiva adottata», cioè spiegando il rapporto tra medicina e religione, «ricorrerò ora ai documenti più degni di fede in questo campo: quello che si autodefinisce la scienza della verità, ovvero l'etimologia. Nelle parole, infatti, sono cristallizzate le esperienze più profonde e antiche dell'umanità. Ogni parola è un mondo e ogni radice linguistica un seme di tutto un universo di discorso».⁷⁸

In occasione di uno scambio d'opinioni con padre Francis Tiso, che ha lavorato con lui in più di un'occasione, il sacerdote ha raccontato come sia a Santa Barbara che a Tavertet la sua biblioteca fosse immensa, sterminata, ma i libri che teneva dietro alla sua scrivania, nello studio, fossero sempre e solo di un tipo: dizionari e vocabolari. Erano quelli i testi che consultava più di frequente dopo i testi sacri, ed era da questo genere di riflessione etimologica comparata che emergeva lo scritto finale.

Panikkar struttura, quindi, un percorso che ricostruisce la storia di medicina: da *medeor*, *mederi*, cioè prendersi cura, al castigliano della scienza che cura le *infirmities*, la mancanza di vigore, da *asteneia*, greco; mentre nel francese la medicina cura le malattie, *maladies*, i cattivi *habitus*, *male se habens*; confrontando con il catalano per veleno *metzina* e *anmetzinador*, l'avvelenatore. Nel sanscrito il medico è *vaidya*, colui che vede, da *vid*, *videre*. Il dottore, invece, è quello che sa ed insegna, dotto, *docet*; il tedesco *artz*, da *archiater*, greco *archiatros*. Ancora, il sanscrito *cikitsaka*, da *cikitsa*, curare. A questo accompagna l'iterativo di *medeor*, cioè *meditor*. E conclude che la medicina è una meditazione, *meditatio vitae*, il sanscrito *ayur-veda*.⁷⁹

Esercizi come questo sono elementi fondamentali nella trasmissione del linguaggio religioso, dove il Panikkar teologo influisce sul Panikkar filosofo per strutturarne il magistero: «la lingua religiosa non parla un idioma, parla una religione attraverso un idioma», anche quando la religione è l'intuizione cosmoteandrica; «è dunque necessario che la religione che vuole esprimere e indicare un significato che le è intimo e precipuo usando una determinata lingua (per esempio, l'italiano) la usi in maniera comprensibile

⁷⁶ Cfr. I-2.1.

⁷⁷ RMC, ristampato con struttura diversa in RPOO II, pp. 359-470.

⁷⁸ RMC, p. 86.

⁷⁹ RMC, pp. 86-91.

da parte di chi è il destinatario di quel discorso, cioè la usi nel modo in cui si usa in quel particolare momento». ⁸⁰ Ogni linguaggio usato da Panikkar è profondamente religioso: questo era il senso del suo essere sacerdote, e questo è stato il senso della sua iniziazione. ⁸¹

Maestro di due mondi

Dal punto di vista del Panikkar che compare nei video, quanto v'è da dire è più breve eppure molto interessante, dato che come detto riemerge e si riafferma nei libri che sono strutturati per essere le trascrizioni di dialoghi. In questa dimensione il rapporto tra Panikkar ed i suoi uditori, che fossero amici o studenti, allievi o partecipanti ad una conferenza, acquisisce caratteristiche molto interessanti e che ne sottolineano ulteriormente la dimensione di Maestro. Si tratta di caratteristiche ben presenti alla mente di chi lo conosceva: «ricordo che una volta, avendogli io esternato la mia difficoltà nel preparare un discorso da tenere in pubblico, cosa che non faccio volentieri, Panikkar mi disse che lui piuttosto che preparare il discorso cercava di preparare se stesso». ⁸² Anche in questa occasione emerge il doppio volto di Panikkar filosofo sistematico e Panikkar maestro, *guru*. Si unisca anche la testimonianza del professor Antonio Rigopoulos, che sempre ricorda come alla sua osservazione che Panikkar fosse un *guru* lui rispose che no, non lo era; e proprio questo rifiuto, secondo la tradizione hindu, lo rendeva a pieno titolo un *guru*. A questo veloce affresco dell'umiltà con cui affrontava simili argomenti si possono aggiungere due punti utili a comprendere come il magistero panikkariano si sia svolto nella comunicazione orale.

Il *primo punto* riguarda il suo parlare in presenza della telecamera. Quando si apre un video su YouTube o si inserisce un filmato su DVD appare chiaro ed evidente che la sua proprietà di linguaggio viene accompagnata da una perfetta immedesimazione nella situazione. La figura panikkariana emerge come consapevole del mezzo che sta venendo usato per trasmettere il suo intervento, e movenze e sguardo lo accompagnano. Guarda l'intervistatore, rispondendo alle sue domande, ma nel momento in cui deve trasmettere un messaggio importante si volge a guardare la telecamera, ed attraverso di essa l'intero

⁸⁰ Giuseppe Jisō Forzani, "Lo spirito della Parola", in E. Baccharini, C. G. Torrero, P. Trianni, *op. cit.*, 147-154; p. 153.

⁸¹ Achille Rossi, "Raimon Panikkar sacerdote della Chiesa Cattolica" in E. Baccharini, C. G. Torrero, P. Trianni, *op. cit.*, 39-44; p. 39.

⁸² Giuseppe Jisō Forzani, "Lo spirito della Parola", *cit.*, p. 148; si tratta di una frase che ricorre in tutti coloro che hanno conosciuto Panikkar, riferitami da Antonio Rigopoulos, Young Chan Ro, Gerard Hall e molti altri.

pubblico. È una cosa comune in questo genere di “interviste filosofiche”, è vero, ma in Panikkar questo è situato all’interno di un discorso completo e strutturato, del quale si può facilmente riconoscere la struttura argomentativa – che è la stessa di quando scrive. In altri termini, tratta la parola a video come se fosse un testo scritto, cambia solo il medium. Entrando in dialogo con lui, pertanto non citandolo ma esponendo una posizione teoretica personale che parta dalle sue riflessioni per adeguarsi alla contemporaneità, è possibile dire che questo suo modo di condurre le interviste a video sia stato un mettere in pratica anche momenti simili la consapevolezza dell’inter-dipendenza dell’intera realtà – e quindi un utilizzo della tecnica non in senso tecnologico ma di *techné*, di arte, quasi per elevare la riproduzione in digitale di un suo discorso ad un livello di presenza equiparabile a quella fisica.⁸³

Il *secondo*, invece, è il suo “parlare alla folla”, quando cioè si presenta di fronte ad un auditorio fisico. Qui il suo modo di parlare sembra cambiare radicalmente, e chi ha mai partecipato ad una sua conferenza può testimoniare con contezza. Dai video che riprendono il suo parlare ad una conferenza emerge quello che sembra strutturarsi come un flusso di coscienza dove si s’intravede una struttura, ma essa diviene *secondaria* rispetto allo sforzo di adattare il linguaggio all’auditorio che ha di fronte. Non per un semplice (e, onestamente, necessario) divulgare o presentare scientificamente, ma per una reale applicazione di quel *dialogo dialogale* fatto di *simboli* ed *equivalenze* omeomorfiche. L’elenco di lingue da lui conosciute, come si vedrà a breve, riempirebbe una pagina intera - e la competenza e perizia con cui le utilizza si manifesta soprattutto in queste occasioni orali piuttosto che nelle opere scritte. Ed è in conferenze pensate per essere dialoghi che si mostra il suo *lila*, lo “spirito leggero e gioioso” che lo ha sempre contraddistinto.⁸⁴ Con questo termine nella *bhakti*, la religiosità hindu legata al rapporto diretto e personale tra fedele e divino, si indica l’atto creativo di Brahman che si manifesta nel mondo con gioia e giocosità;⁸⁵ e se lo si vuole considerare in relazione alla dimensione artistica ed estetica,⁸⁶ ciò non elimina il continuare ad essere aperti e disponibili: «l’uomo che non scherza mai è uno sciocco ed è di noia al suo prossimo».⁸⁷

⁸³ Cfr. IV-1.2

⁸⁴ Michiko Yusa, “An Advaitic Matter: Pebbles Speak”. *CIRPIT Review*, 3 (2012) (edizione kindle).

⁸⁵ Shane Foster, *We Are The Imagination of Ourselves. The Principle of Lila in Advaita Vedanta Metaphysics: A Playful, Creative, and Storytelling Reality*, tesi di laurea, Hampshire College (Massachusetts) 2008, <https://goo.gl/3EfxLI> (04/07/2015).

⁸⁶ John Butler, “Creation, Art, and Lila”. *Philosophy East and West*, 10, 1/2 (apr-jul 1960), pp. 3-123.

⁸⁷ CAS, p. 29.

Da eroe a santo

Infine, l'ultimo punto da presentare per la descrizione del magistero panikkariano è una veloce ricostruzione storica della nascita di quello che si è già accennato: il "mito" di Panikkar, il suo personale carisma. C'è un momento esatto, preciso in cui questo nasce: dai Diari di Enrico Castelli, il 17 novembre 1954, «Il mondo è di Dio, ma Dio l'ha affittato ai più ardimentosi (proverbio arabo). Don Panikkar me lo ha ricordato nella sua visita di saluto per la sua partenza verso l'India. – Ritorrerà Pontefice [battuta di Castelli, ndr]. Non ha replicato, sorridendo».⁸⁸ Così come c'è un momento in cui si consolida ed istituisce: da una lettera di Castelli a Panikkar, il 20 aprile 1964, «Qui i giovani (e anche i non giovani) che l'hanno conosciuta rimpiangono molto la sua assenza». In questi dieci anni, Panikkar cresce d'influenza e di nomea nelle gerarchie ecclesiastiche, grazie anche al suo lavoro in funzione del Segretariato delle Religioni. La sua carriera qui subisce una caduta, e come si vedrà il 24 giugno 1968 parte per l'India. Da lì, è negli ambienti accademici più che in quelli cattolici che il suo nome cresce; Santa Barbara, Roma, Varanasi, Oxford, l'ONU, Venezia. Riceve numerosi premi, pubblica un po' ovunque, e sembra che più vada avanti la sua produzione più la carica filosofica e teologica viene ad annacquare a favore delle caratteristiche sapienziali già indicate. Non che non fosse presente, sia chiaro; ma è dagli anni '70 che comincia a palesarsi quella tendenza alla già indicata pericoreti tematica in ogni sua opera. In fondo il mito di Panikkar è già saldo, qui, e le gerarchie cattoliche non sembrano ascoltarlo più di tanto – o meglio, sembrano ignorarlo.

⁸⁸ E. Castelli, *Diari*, vol. II, cit., p. 673.

Capitolo 2 – Parola: il linguaggio di Raimon Panikkar

I – 2.1: Introduzione al lessico filosofico panikkariano: Parola

Uno dei punti fondamentali su cui ci si deve concentrare nell'affrontare ogni cosa Panikkar abbia detto, scritto o riportato è l'utilizzo estremamente consapevole ed attento che ha fatto delle parole. Cosa testimoniata anche dal suo studio personale a Milarupa, una delle due residenze che tenne nell'ultima fase della sua vita: come già accennato nel precedente capitolo, gli unici volumi a portata di mano dalla sedia dove soleva mettersi a lavorare sono dizionari di sanscrito, latino, greco, italiano, spagnolo ed inglese. L'ultima scansia del fondo che, adesso, raccoglie nell'Università di Girona la sua sterminata libreria è occupato per gran parte da vocabolari e da testi di linguistica. Si può quasi dire che l'attenzione alle parole sia stata da sempre fondamentale nella sua riflessione filosofica, sin da quando nel 1948 ha ragionato sul senso del termine "sentimento" nella filosofia di Friedrich Jacobi.¹ L'amicizia maturata con Enrico Castelli durante il suo periodo romano² non ha fatto altro che rafforzare ulteriormente la potenza delle parole all'interno della riflessione panikkariana. «Enrico Castelli loved paradoxes», scrive in *Word and Terms*, un articolo in sua memoria; «because he himself was under the spell of the power, the *doxa* of the word. He also loved, like the God of the Bible and the Gods of the Vedas, the obscure words, not because he preferred darkness to light, but because he knew that words have an inner life of their own and a secret meaning for the initiated».³ Una ulteriore costante che si manifesta nella sua filosofia è la consapevolezza piena della necessità di un silenzio che accompagni le parole nel loro esprimere concetti. Quando rifiuta di chiamare la cosmoteandria un "concetto", una "nozione", preferendovi il termine "intuizione", è esattamente per questo motivo: c'è, nelle parole, un qualcosa che sfugge alle leggi del pensiero e che permane silente rinforzando il suo suono anche oltre ciò che sentiamo. Per fare un esempio: quando un animale reagisce agli ultrasuoni, come i cani con i fischiotti, così la nostra mente reagisce al particolare silenzio che risuona in una parola, a quel rimandare oltre che fa sì che una parola divenga sempre *simbolo* quando non concettualizzata. L'intenzione è simile a quella che animerebbe parte delle riflessioni di Wittgenstein,

¹ Cfr. JFS.

² Cfr II – 3.1

³ Raimon Panikkar, "Words and Terms", in M. Olivetti, a cura di, *Esistenza, Mito, Ermeneutica. Scritti in onore di Enrico Castelli*, vol. II, CEDAM, Padova 1980, pp. 117-133; p. 117. Il testo è stato successivamente tradotto, revisionato e ripubblicato in SP, pp. 96-125, alla quale edizione ci si rifarà per ogni altra occorrenza. Sembrava comunque giusto ricordare lo spirito che ha dato origine alla riflessione traducendo la dedica iniziale all'amico.

secondo cui «la filosofia non riguarda esclusivamente termini di portata generale, ma riguarda per principio il significato e cioè l'uso di qualsiasi genere di parola, suo compito è quello di mettere in ordine l'intero campo del nostro linguaggio»: ⁴ la direzione panikkariana è quella di mostrare come, al di là di ogni riflessione semantica, filologica, linguistica e filologica, la parola, e non meramente un linguaggio, influisce direttamente sulla *realtà delle cose* così come lui la intende essere, è trasformativa e generativa, a cominciare da chi legge, pensa e scrive. «Ogni parola è creazione, imitazione, e traduzione: tutte e tre le cose insieme. La parola crea, perché parlando non ripetiamo; imita, perché parlando non inventiamo; traduce, perché trasporta in un luogo nuovo la situazione presente di chi parla e i materiali di cui dispone». ⁵ Separare la parola da chi la pronuncia e da chi l'ascolta è compiere una violenza molto più crudele di quanto potrebbe sembrare a prima vista: considerandone le conseguenze teoretiche, vuol dire scardinare la possibilità stessa di comprendere la Realtà per quella che è a favore di quella che si pretende sia. Dalla prospettiva dell'Umano significa invece compromettere il dialogo stesso: questo perché, oltre che chiave ermeneutica della produzione scritta, la parola in Panikkar è elemento fondamentale della sua proposta di dialogo dialogale – e perciò è stato scelto questo come primo punto per la struttura argomentativa della presente tesi.

Termini e parole

Innanzitutto è necessaria una precisazione: c'è una netta e chiara distinzione, nel pensiero panikkariano, tra *termini e parole* – o meglio, *Parola*. Prima di trattare di quest'ultima dimensione conviene esplicitare appieno il fatto che, nel momento in cui si parla di *termini* in relazione all'opera panikkariana, quanto la più diffusa riflessione linguistica dice di essi è abbastanza applicabile – cioè, per la maggior parte del tempo Panikkar utilizza le parole secondo il loro significato comune, come immediata corrispondenza tra significante e significato. È sempre necessario tenere a mente, però, che l'Autore rifiuta categoricamente la totale identificazione tra Pensiero ed Essere: la Parola può essere usata come termine, ma la sua dimensione di termine non è mai esaustiva. È necessaria e fondamentale per il nostro vivere quotidiano, poiché grazie ad essi siamo in grado di identificare inequivocabilmente per consuetudine delle evidenze fenomeniche; senza questa capacità il nostro vivere sarebbe impossibile, ed è quando

⁴ Luigi Vero Tarca, *Il linguaggio sub specie aeterni. La filosofia di Ludwig Wittgenstein come attività razionale ed esperienza mistica*, Francisci, Abano (PD) 1986, 169.

⁵ SP, p. 50.

questa identificazione inequivocabile viene formalizzata ed universalizzata che nasce il mondo della scienza occidentale e della logica formale.

Esiste un mondo comune di oggetti oggettivabili: sono gli oggetti della verifica empirica o logica. È il regno dei termini: ciascun termine è un segno epistemico che rappresenta un oggetto empiricamente o logicamente verificabile. I termini «albero», «vino», «atomo», «quattro» possono essere tradotti in qualsiasi lingua se si possiede un metodo per indicare empiricamente una cosa visibile (albero), una sostanza fisicamente riconoscibile (vino), un'entità definibile sul piano fisico-matematico (atomo) e una cifra logica (quattro) [...] in breve, tutti i termini sono traducibili nella misura in cui un sostantivo avrebbe potuto essere facilmente inventato o adottato anche da una lingua carente di un particolare termine (ad esempio «atomo»).⁶

In relazione al problema della traduzione si parlerà più sotto in questo capitolo; ma per ora è sufficiente indicare come Panikkar sia ben consapevole della potenza dei termini. Da essi non possiamo prescindere, e possiedono un certo grado di “universalità” grazie al quale possono essere applicati ad altre dimensioni dell’Umano oltre a quella dove sono stati concepiti: rimandano istantaneamente ad un concetto, quel *medium quo* intenzionale, cioè coscientemente limitato a questa sua potenza, in grado di esprimere un segno per indicare una qualche “essenza” della cosa. «L’Uomo è molto di più di un animale razionale, ma non può fare a meno della razionalità, e il principale strumento della ragione è il concetto». ⁷ Senza termini non potrebbero esserci concetti, e senza concetti la ragione umana non potrebbe rapportarsi al mondo materiale da una prospettiva pratica e scientifica, che esclude dal campo della (sua) verità qualsiasi cosa non possa essere ridotto alla mera formula “S è P” – per quanto complessa e problematica questa formula possa, con passaggi successivi, rivelarsi. Anche quando, per usare un esempio caro a Panikkar,⁸ prendiamo una mela e la consideriamo come mela la formula rimane sempre la stessa: “questa mela che tengo in mano è una mela”. Il termine mela è collegato tramite il *medium quo* del concetto a questa mela che tengo in mano: anche se considero la mela come *GTACCTAGCTAG*⁹ oppure come ingrediente della torta dei sette vasetti, vi è comunque una coincidenza univoca tra termine e *res* che il termine indica. Per usare un altro esempio:

⁶ RPOO VI/2, pp. 41-42.

⁷ RPOO X/1, p. 255.

⁸ RPOO VIII, pp. 223-225.

⁹ Riccardo Velasco et al., “The genome of the domesticated apple (*Malus ×domestica* Borkh.)”. *Nature Genetics* 42 (2010), 833–839, <http://goo.gl/xQGO9I> (12/09/2015)

Qualsiasi studente di chimica sarà in grado di dirci, soltanto conoscendo il «significato» al quale si riferisce l'informazione codificata racchiusa nella formula, che questo H_2SO_4 è un acido, saturo, prodotto dall'ossigenazione dello zolfo, con due ioni responsabili della sua acidità, con una massima stabilità e via dicendo. La formula ci dirà anche la composizione della sostanza chimica, come funziona, come può essere ottenuta ecc. Ma quella stessa formula può essere «letta» o meglio «pronunciata» come «acido solforico» (e non solo scritta H_2SO_4), e «acido» non è solo il «significato» scientifico di un donatore di protoni o di un fornitore di ioni quando in determinate condizioni; significa anche una qualità che scopriamo con il senso del gusto (qualcosa di aspro) o col nostro intelletto (qualcosa di acuto, mordente o simile).¹⁰

Ed è da qui che deve partire la riflessione su cosa sia la Parola. Nel momento in cui l'istruzione diventa diffusa ed alle parole si sostituiscono i termini, grande conquista e sviluppo dell'Umano, la nostra specie è divenuta in grado di guardare il mondo con oggettività e di creare le meraviglie che quotidianamente diamo per scontate. È per via di questo quasi automatico vivere l'oggettività che la meraviglia che sono un computer ed il digitale non ci sconvolge più e non ci apre più allo stupore del Mistero come invece dovrebbe ben più di altre “scoperte tecnologiche”. «L'aspetto negativo», infatti, «sorge quando l'uomo cade nella tentazione psicosociologica di considerare il mondo oggettivo come l'unico importante e definitivamente reale, e/o nella tentazione filosofica di concludere che l'obiettività è l'unica realtà precisa e conoscibile, in definitiva l'unica realtà: allora la visione scientifica eclissa l'umana intuizione».¹¹ Avere e mantenere consapevolezza della Parola è il rifiuto di questa tentazione; è ricordarsi che se un termine significa inequivocabilmente una cosa, una Parola è scoprirsi parte del dinamismo dell'universo simbolico¹² perché «la parola, vale a dire la parola parlata, viva, è essenzialmente *simbolo* (di chi parla) prima che *segno* (di ciò che viene detto)».¹³

Essere, Parlare, Pensare: sacra verbi quaternitas

Per comprendere appieno il meccanismo che sembra essere alla base di questa concezione della Parola bisogna sempre tenere a mente come il linguaggio possieda, nel pensiero del nostro Autore, una dimensione primordiale, antecedente in senso quasi metafisico alla stessa distinzione tra Essere e Pensare. Dimensione primordiale che non

¹⁰ SP, pp. 100-101.

¹¹ SP, p. 102.

¹² RPOO IX/1, p. 248.

¹³ RPOO IX/1, p. 78.

si struttura come entificata, ma procede da una relazionalità radicale generativa, da una *quaternitas* della parola il cui potere fecondo deriva dal suo rapporto con la totalità del Reale e con il Nulla; ed è una dimensione che accomuna qualunque membro dell'Umano, a prescindere dal tempo e dal luogo.

Sconfinando per un attimo nel reame della metafisica più classica, per quanto non si tratti di una mossa tanto aliena al percorso argomentativo panikkariano, quanto si vuole cercare di dire è che per Panikkar non esiste un *Linguaggio* archetipico al quale ogni lingua fa riferimento o che in ogni lingua si nasconde, come un ὑποκείμενον aristotelico, che precede altre dimensioni di Essere e Pensare. In alcuni luoghi, è vero, sembra che vi sia una relazione tra questi tre poli di Parlare, Pensare ed Essere,¹⁴ ma tale relazione acquisisce senso tenendo conto di come la struttura relazionale panikkariana non conferisce alcuna dignità ontologica originaria ai termini della relazione *spostando tutto il peso teoretico sulla relazione stessa*, così come è già stato detto e verrà ribadito più volte nel corso di questa tesi. Si indagherà più a fondo questo tentativo panikkariano di scardinare il dogma parmenideo in II – 2.1, ma la già accennata περιχώρησις costante di tutto il pensiero dell'autore richiede di accennare almeno in parte quale è questa relazione costitutiva tra i tre termini – anche per fornire quegli elementi fondamentali per spiegare per quale motivo possono essere considerati *equivalenti omeomorfici* dell'intuizione cosmoteandrica.¹⁵

Se al principio *era* la Parola, vuol dire che al principio non era il Big Bang. All'inizio del nostro ciclo temporale può *esservi stato* il Big Bang, ma qui si tratta di qualcosa di molto più fondamentale. Si tratta dell'intuizione che l'Essere è Parola, che la struttura ultima della realtà è la Parola ovvero relazione, relatività radicale tra un Parlante, un Interlocutore, un Suono ed un Senso.¹⁶

Il dire che questa *quaternitas* della parola è relazione, o meglio, relatività radicale non è un semplice esercizio di linguistica. Sono noti gli studi in quest'ambito tra *langue* e *parole*, tra significante e significato – senza dimenticare gli enormi contributi in questo senso che ha dato la riflessione di Wittgenstein sui giochi linguistici. E Wittgenstein può aiutare a capire la prospettiva in cui Panikkar si muove: quando il filosofo tedesco sostiene che la presunzione di sapere non tollera metafisica¹⁷ sembra riecheggiare l'accusa che Panikkar scaglia contro la paralisi dell'Occidente causata dal nominalismo: la magia della scienza che concettualizza, che unisce univocamente un

¹⁴ RPOO X/1, p. 122

¹⁵ Cfr. II-1.1

¹⁶ SP, p. 29.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Della Certezza. Analisi filosofica del senso comune*, Einaudi Editore, Torino 2014, par. 482, pag. 78.

determinato significato ad un determinato ente attraverso un determinato significante. Non v'è più relazione, ma direzione biunivoca; non c'è spazio di crescita, ma strette nelle catene del rigore scientifico le parole perdono la loro vita e diventano sterili segnali. Il *concetto* nella cultura occidentale non lascia scampo: «un concetto è valido in sé e significativo soprattutto là dove è stato concepito. Il suo ideale è di essere univoco». ¹⁸ E se Wittgenstein invoca il gioco linguistico per risolvere questo problema, rimanendo all'interno del rigore logico occidentale seppur nella sua apertura ad una dimensione positiva di “ciò di cui non si può parlare”, ¹⁹ Panikkar cerca di andare ancora più a fondo accettando – a suo modo – la forza del *λόγος* ma mostrando come la presunzione di sapere non solo *deve* tollerare la metafisica, ma è *propriamente* una dimensione teoretica fondamentale dell'Umano. «Una riflessione sulla parola che non corrisponde solo a *mythos* e *logos*», cioè, come si vedrà più avanti, a due elementi fondamentali per la comprensione dello scritto di Panikkar e che lui offre per comprendere l'intera realtà, «ma anche a suono e senso e che comprende colui che parla e colui che ascolta indica la strada per una *communio* più profonda con la realtà». ²⁰ Si ricordi infatti che non si vuole assolutamente dare una determinazione essenziale della Parola, perché la sua natura è *relazionale*; la *primordialità* che sarebbe sua caratteristica si situa nell'indissolubilità dei quattro termini. Un parlante è definibile come tale solo se ha un interlocutore ed esprime un senso attraverso un suono; un interlocutore è tale quando accoglie il senso del parlante attraverso il suo suono; un suono è tale quando veicola il senso che il parlante offre all'interlocutore; ed il senso si stabilisce unicamente nel suono tra un parlante ed un interlocutore. Nel momento in cui uno dei poli viene a mancare crolla la *quaternitas* della parola; ma non sembra neppure essere possibile agire su questa *quaternitas*, perché la relazione definisce gli elementi. Esaminarne uno o più e donare dignità prioritaria ad uno o più, come invece fa la civiltà occidentale spostando tutta la dignità sul *senso* reso incontrovertibilmente legato ad un dato empirico, può essere fatto limitando questa operazione all'ambito descrittivo della Scienza, non operativo. Le parole hanno sì significato se considerate in questo modo, ma non sono *vere*; sono mezzi, strumenti, in maniera non dissimile a come una mela può essere unicamente ciò che permette al maiale di saziare la sua fame. Le parole vere sono quelle *incarnate* ²¹ in questa relazione che non può essere espressa perché nasce e

¹⁸ SP, 14.

¹⁹ L.V. Tarca, *Il linguaggio sub specie aeterni*, cit., pp. 246-253.

²⁰ RPOO IX/1, p. 89.

²¹ «Ogni parola è un'incarnazione»; SP, 47. Cfr. anche RPOO I/1, p. 118: «Si ascolta la parola ricevendola e questa ricezione è incarnazione. Questa ricezione è ciò che è stato predicato nelle chiese fin dalla loro fondazione: “E la parola divenne carne”. Questo non è privilegio di Gesù Cristo, ma è il destino di ogni uomo e di ogni parola». Elemento fortemente legato al concetto di *incarnatio continua*, v. III-1.1.

si riferisce ad una vacuità incomunicabile. «La parola non è un legame tra i quattro elementi, come se essi avessero una consistenza propria, ma esattamente il contrario: i quattro elementi sono parti costitutive di un intero che è la parola stessa».²² Coward lega questa caratteristica della parola in Panikkar al silenzio del *vac* primordiale hindu,²³ ma sono convinto che se si approccia la questione da un punto di vista puramente teoretico le implicazioni sono notevolmente interessanti non solo per la filosofia di Panikkar in sé ma anche per il dialogo dialogale.

Relatività radicale tra un Parlante, un Interlocutore, un Suono ed un Senso, si diceva; quando viene definita ed incarnata nel suo realizzarsi è propriamente una capacità umana, che permette all'Umano di essere simbolicamente presentato, se guardato sotto questa prospettiva, come *homo loquens*.²⁴ Ogni cosa comunica, in qualche maniera; ogni cosa è *simbolo*, «persino gli angeli», ma solamente all'uomo, sembra dire Panikkar, è data questa possibilità di farsi parte così integrante della realtà. La Parola umana è propriamente *simbolo*.²⁵ Questa è una delle radici dell'intuizione cosmoteandrica: l'Umano come il momento in cui la realtà pensa se stessa.²⁶ Il pensiero rimane infatti cruciale nella sua relazione con la Parola: «il pensiero che ha coscienza di se stesso, per il solo fatto di essere tale, è già un evento linguistico [...] la riflessione è previamente linguaggio».²⁷ Si è inoltre detto, poco sopra, come in ogni parola permane qualcosa che non si riesce ad esprimere, una vacuità incomunicabile; e questo qualcosa è la *relazione generativa* in cui le parole sono incarnate. È una espressione volutamente paradossale, che sottolinea il genere di relazione che si instaura nella *quaternitas* della parola: una relazione normalmente si genera tra i termini che entrano in relazione, ma qui essa possiede la stessa carica poetica dei termini che dovrebbe collegare, in forza almeno pari ai termini per quanto riguarda la dinamica che nella *quaternitas* della parola si instaura, ma superiore quando questa si proietta all'esterno. Torna ancora la περιχώρησις di Panikkar: quanto accade nella Parola è quel che accade tra *mythos* e *logos*, nella cosmoteandria, nel rapporto con Parmenide, nel dialogo dialogale; onde evitare commistioni di tematiche, ci si consenta queste tre lunghe citazioni per

²² SP, p. 109.

²³ Harold Coward, "Panikkar's Philosophy of Language", in J. Prabhu, a cura di, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll (New York) 1996 (F.P.), pp. 58-70.

²⁴ SP., p. 31.

²⁵ Su questo cfr. anche Maria Roberta Cappellini, *Sulle tracce del sogno dell'uomo. A colloquio con Raimon Panikkar tra tradizione e pensiero contemporaneo*, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 14.

²⁶ Sono debitore di quest'espressione da Marcello Ghilardi; non credo ve ne sia migliore per descrivere l'Umano all'interno della cosmoteandria.

²⁷ SP, p. 43. Il riferimento qui è all'*E=elmira*, la formula di gnoseologia mistica panikkariana. Cfr. più avanti, in II-1.3.

supportare questa prima parte di ragionamento in relazione alla vacuità incomunicabile situata nella *quaternitas* della parola.

Ogni parola è un mistero in quanto *dice* un universo. La parola *rosa*, per esempio, risveglia, dice, rivela non solo tutto ciò che è «in sé» (che è già un'astrazione), ma tutto ciò che realmente è «in tutto», perché è in relazione costitutiva con tutto l'universo [...] La parola *rosa* dice ben più che la «rosa»: sono io che la pronuncio e, quindi, include anche me, sono io che dico *rosa* e non *rhòdon* (greco) o *japa* (*javapuspam*, *japapuvam*: sanscrito), sono io che mi trovo coinvolto in tutto un universo linguistico e culturale che mi suggerisce tutto un universo (centrato sulla rosa). E, ancora, sono io che la dico ma non a me solo, bensì a un tu, a un noi; e la parola stessa ci connette con noi tutti per i quali la parola riveste un significato, o meglio libera una quantità di sensi [...].²⁸

Questo è ciò che si intende come *quaternitas* della parola: suono, senso, parlante, interlocutore interagiscono tra di loro nella relazione che si instaura in loro, nel loro dinamismo (ritmo). È una relazione propriamente *advaita*, una relatività radicale la cui relazione non è biunivoca, non ne esaurisce l'essenza ma anzi è «apertura costitutiva di tutto l'universo in tutte le sue relazioni».²⁹

La parola *rosa*, però, con tutto l'universo che dice (l'Essere), non esaurisce, o meglio non *dice* ciò che non può dire: il Silenzio che le consente d'essere parola, il Nulla che le permette di rivelare l'Essere. La *sunyata* che non sta dietro ma *in* essa stessa. Le parole non dicono il silenzio; è il silenzio che le fa parlare, quello che consente loro di essere, di essere parole. Come l'esperienza del Nulla continua ad essere una grande debolezza del pensiero occidentale, così la perdita del silenzio fa degenerare anche la parola.³⁰ Significa dunque che, se ogni cosa ha un nome, ogni

²⁸ SP, p. 44.

²⁹ SB, p. 232.

³⁰ In questo luogo Panikkar inserisce una nota molto importante per una filologia dei suoi scritti, che così recita: «Le riflessioni della Scuola di Kyoto sulla “vacuità”, che naturalmente seguono la tradizione buddhista. Ci paiono fondamentali per una rivalutazione della parola. Cfr. N. Keiji, *Religion and Nothingness*, tr. ing. University of California Press, Berkeley 1982 (trad. ted. *Was ist Religion?*, Insel, Frankfurt 1986) e T. Hajime, *Philosophy as Metanoetics*, trad. ing. University of California Press, Berkeley, 1986». Questo come molti altri luoghi dell'opera panikkariana è testimonianza dello studio profondo e della conoscenza personale che Panikkar ebbe verso i membri della Scuola di Kyoto, fondata da Nishida Kitaro (1870-1945), autore che studiò approfonditamente durante il suo periodo a Santa Barbara. È interessante notare come siano molte e profondissime le somiglianze tra il pensiero panikkariano ed i temi della Scuola di Kyoto, sia in ambito teoretico che in ambito interculturale. La sua concezione di vacuità, come si cercherà a breve di spiegare, ed il modo con cui struttura il rapporto Uomo-Divino ha delle somiglianze molto forti e molto radicate con quanto Nishida Kitaro espone nella fase finale della sua riflessione, a partire da *Luogo*. L'aneddoto ricordato dalla professoressa Michiko Yusa e citato qualche pagina precedentemente potrebbe anche inquadrarsi nel tentativo, da parte di

cosa è anche senza nome, anonima. E questa anonimità che accompagna ogni suo nome, e quindi ogni cosa, è il mistero della cosa, il suo Nulla.³¹

La relazione che si stabilisce nella *quaternitas* della parola, si è detto, è costitutiva e primordiale; ulteriore elemento di questa primordialità è l'impossibilità di essere espressa pienamente. Quando la scienza occidentale ritiene di poter dire meglio e con maggiore profondità la Realtà, cioè di sottomettere l'Essere al Pensiero, fa tacere il Silenzio del mistero delle cose riempiendolo con una definizione totale ed omnicomprensiva. Nel dire "rosa", sembra farci presente Panikkar, la tecnoscienza è consapevole del silenzio che la parola porta con sé e lo riempie di definizioni: il colore, l'altezza, la composizione chimica, la genetica, il terreno, la gradazione di colore, le possibilità di utilizzo, le modalità di conservazione; travalica anche nell'arte, elencando tutti i quadri in cui la rosa appare, tutte le ricette in cui la rosa viene cucinata, tutti i film, gli spettacoli televisivi, i vestiti che usano la rosa; ci dice persino, con ricchezza d'analisi statistiche, che la cultura attuale considera il rosa il colore femminile quando fino a qualche decina d'anni fa era colore tipicamente maschile, ed offre i suoi dati a sostegno delle analisi dei sociologi e degli antropologi. La tecnoscienza occidentale ammutolisce il silenzio delle parole, togliendole all'Umano e rendendole astratte, universalizzandole nell'univocità totale del rapporto tra loro e la cosa che designano. In questo modo priva l'Umano della capacità di agire con le parole, o meglio di assumere quell'atteggiamento femminile che consente al soggetto di lasciarsi parlare attraverso dalla Realtà: «coloro che pensano fanno parte del pensiero»,³² ed è per questo motivo che la parola vera è *vac*, potenza creatrice, ma anche «mistero centrale che si colloca nel cuore della realtà; la Parola è l'anima, il principio vitale di ogni essere, anche se non tutte le creature possono ascoltare e, ancor meno, comprendere la totalità delle parole».³³ L'Umano non è in grado di capirla appieno, e per questo l'Occidente, preda

Panikkar, di riuscire a comprendere meglio il pensiero di questo autore che indubbiamente lo affascinava. Non potendo lui per mancanza di tempo compiere quel percorso che aveva fatto in India, diventando indiano e vivendo su sé stesso la cultura ed il pensiero di quel popolo, si è fatto accompagnare da chi già era parte di quel mondo, da chi ne possedeva già il *mythos*; e così ne ha conosciuto la potenza, entrando in dialogo con un pensiero vivo e non solamente con i testi. Si tratta di ricostruzioni romantiche, certo, ma che trovano una certa coerenza con quanto si è cercato di dire, e si cercherà di dire, della forza del pensiero panikkariano e del suo vivere mistico.

Per concludere questa digressione, si è citata interamente la nota di Panikkar così da poter aggiornare i testi che egli cita nelle loro traduzioni italiane: N. Keiji, *La religione e il Nulla*, tr. it. di C. Saviani, Città Nuova, Roma 2004 e T. Hajime, *Filosofia come metanoetica*, tr. it. e commento di T. Tosolini, Mimesis, Milano-Udine 2011.

³¹ SP, p. 47.

³² RPOO IX/1, p. 255

³³ V:MM, p. 132.

d'un *horror vacui* di vittoriana memoria,³⁴ ha riempito il silenzio della parola con la certezza salda e rassicurante del nominalismo. Ma il vuoto da cui ogni parola emerge, ricorda Panikkar, non può essere cancellato facilmente, è sempre presente.

Or dunque, il Nulla, la Vacuità, la *sunyata* che accompagna l'Essere corrisponde alla sua dimensione di mistero – *quoad se*. Ogni essere è misterioso perché anche l'Essere lo è – in sé stesso e per sé stesso. Il *logos*, non escluso il *Logos* divino, è la parola. Ma la Parola ha un'Origine: il Silenzio, il Mistero, il Nulla; e ha anche uno sbocco nella cosa, nella Materia, in quella dimensione della realtà che può accennare solo intenzionalmente, ma che non può violare e che deve rispettare.³⁵

Ma il “nulla” che invoca è proprio la Vacuità:

A differenza del Nulla, che ancora appartiene al pensiero logico, il Vuoto non è una negazione di alcuna affermazione. Il Vuoto non nega; offre un orizzonte sgombro, al di là del possibile o dell'impossibile. Secondo gli insegnamenti della Scuola di Kyoto, si potrebbe chiamare il primo «nulla relativo» e il secondo «vuoto assoluto».³⁶

La dinamica che qui viene accennata rispecchia quanto, nel *Silenzio del Buddha*, viene espresso in relazione a Dio come relazione genitiva costitutiva della realtà e come pura relazionalità: «la relatività radicale vuole sottolineare che Dio è il carattere genitivo della realtà, è la realtà *della* realtà, la verità *della* verità [...] in una parola, Dio sarebbe il *genitivo* costitutivo e generatore *di* ogni cosa. Le cose *sono* perché sono *di* Dio, ma Dio a sua volta non è altro che questo *di* delle cose».³⁷ Il movimento della *quaternitas* della parola, quindi, visto sotto questa dinamica³⁸ procede dalla vacuità della relazione tra i quattro poli rivelando contemporaneamente ogni parte dell'Essere, in modo manifesto quella di cui è nome ed in modo celato ogni altra cosa – di cui è (il) mistero. I quattro poli della relazione si trovano in uno stato di contingenza – nel senso del latino *cum-tangere*, essere contigui, dove ogni cosa si tocca l'una con l'altra e non c'è interazione con una separata dalle altre.³⁹ La lingua, la parola, è in questo senso ciò che permette all'intero Ritmo dell'Essere di manifestarsi, «*habitat* dell'Essere: ciò che *ha*

³⁴ Cfr. Enrico Castelli, *Critica della Demitizzazione. Ambiguità e fede*, CEDAM, Padova 1972 (F.P.), p. 107

³⁵ SP, p. 48.

³⁶ RPOO X/1, p. 123.

³⁷ SB, p. 228.

³⁸ Suggesta, in altro luogo, da Panikkar stesso: «Ho chiamato questa *sacra verbi quaternitas*, la sacra quaternità della parola: *chi parla – chi ascolta – qualcosa* tramite un *mezzo sensibile*». RPOO I/1, p. 198.

³⁹ SB, p. 234.

essere».⁴⁰ O in altre parole: essendo il linguaggio, questa *quaternitas* della parola, così strettamente legata alla nostra propria natura ed alla nostra dimensione esistenziale, in quanto parte dell'Umano, il pensare stesso di fare delle domande nasce dalla presunzione che di esse può sempre esserci risposta completamente esauriente. Nel momento in cui chiediamo “cos'è la rosa?”, indubbiamente c'è un senso dietro la domanda. Ed indubbiamente abbiamo la capacità di esaurire la conoscenza della rosa attraverso le possibilità offerte dalla scienza, dalla cultura, dalla letteratura e via dicendo. Ma insieme alla domanda sulla rosa ne poniamo anche altre due, assordanti nel loro mutismo: “cosa sono *io* che chiedo cos'è la rosa? E cos'è l'è della domanda su di me e sulla rosa?” E trasportando la rosa con sé l'intero universo, essendo in quanto parola *habitat* della realtà, la domanda è ancora più profonda: «siamo così culturalmente abituati all'oggettività, da realizzare a fatica che questo interrogativo ultimo “che cosa è l'Essere?” potrebbe prendere del pari la forma “che cosa o chi sei tu Essere?”, o persino “che cosa o chi sono io Essere?” [...] La domanda sulla realtà implica la consapevolezza che noi e la nostra domanda siamo anche parte della realtà».⁴¹ Se si analizzano le conseguenze di questa concezione della parola in Panikkar, è evidente che non si tratta né di un sofisma né di una per quanto seria e consapevole analisi del linguaggio come proposta dalla filosofia del linguaggio: si rischia la tautologia di usare un mezzo per studiare il mezzo stesso, ma la consapevolezza delle implicazioni è ciò che ha portato Panikkar a strutturare l'intera sua riflessione in chiave dialogica, a partire dalle parole stesse, lasciando sempre che sia il Silenzio della relazione primordiale nella *quaternitas* della parola a guidare il ragionamento. «La parola è parola, perché esprime il silenzio, proviene dal silenzio; ciò è possibile poiché esiste uno spazio dove questo accade, ossia lo spirito, e perché proviene da un'origine che lascia che questo accada, ossia il Padre».⁴² Le parole non possono che essere considerate *simboli* la cui disamina, la cui analisi li priva della capacità stessa di comunicare rendendoli sterili aggregati di nozioni:⁴³ così facendo ha potuto riformulare e rivedere la sua stessa parola nel momento in cui la utilizzava.

Dal Silenzio nel Silenzio: l'argomento teologico

⁴⁰ SP, p. 115.

⁴¹ RPOO X/1, pp. 97-98. Si tratta di uno dei principali punti di contatto con Xavier Zubiri, come si vedrà in III-3.1

⁴² RPOO VIII, p. 157.

⁴³ Cfr. I-3.1.

Il silenzio della parola, infatti, ha anche una seconda somiglianza col silenzio – o meglio, con i silenzi – di Dio. Da una parte c'è un silenzio che è punto di partenza, che è quel momento dell'esperienza religiosa dove si scorge il divino: dall'altra, dopo un processo di riflessione in cui il *logos* si libera di tutti i costrutti relativi al divino, dopo un lungo discorso teologico, filosofico e religioso, c'è il silenzio come punto di arrivo, che si serve della parola religiosa, che è parola quotidiana riformata e consapevole della sua profondità.⁴⁴ È un percorso che può ben venire espresso da quello che Panikkar chiama l'*argomento teologico*⁴⁵ sulla natura di Dio. A differenza di altre prove dell'esistenza di Dio, questa proposta non è una dimostrazione razionale di una qualche esistenza (il che sarebbe anche contraddittorio, all'interno della sua riflessione, per via della mancanza di qualcosa definibile come “cosa in sé”) ma una testimonianza di quel Nulla fondamentale presente nelle parole e che accompagna le parole. Rifiutando la definizione anselmiana di Dio *id quo maior cogitari nequit*, cioè cui la parola vuole menzionare, cioè alludere, accennare, far risuonare attraverso sé stessa senza dare dignità ontologica, è *id quo cogitari nequit*, cioè nulla di cui si può pensare alcunché. Dio è «un “qualcosa” che non si può negare perché soggiace e fonda ogni negazione, dirà il teista; quel “qualcosa” di cui non si può affermare nulla perché non corrisponde a nessun essere, dirà l'ateo».⁴⁶

Se Dio è A, il teista dirà “Dio è A”, ma l'ateo non dirà “Dio è non-A”, cioè non è sua l'affermazione di qualche realtà, per quanto negativa, su Dio (altrimenti non sarebbe ateo); bensì il suo dire si struttura, secondo l'argomento teologico, come “Dio non-è A”. E questo non è contraddittorio: la prima formulazione della posizione atea, classica del pensiero occidentale, presuppone che il Pensare si identifichi con l'Essere, impedendo quindi ogni affermazione positiva sul dettato della formula. La seconda formulazione rifiuta l'identificazione dell'Essere con il Pensiero ed accetta la possibilità di dialogare con la dimensione dell'Essere estranea al Pensiero – cioè, per quanto detto nel paragrafo precedente, col Vuoto della parola Dio.⁴⁷ Spostando l'attenzione dal campo della *cosa* discussa a quella del *dialogo* sulla cosa, l'argomento teologico (cioè, etimologicamente, del *discorso su Dio*) «non prova nulla su Dio; prova solo che gli uni e gli altri stanno parlando dello “stesso”, e che il primordiale è questo “qualcosa” anche se poi gli verranno conferiti attributi completamente diversi, tanto diversi, in effetti, da non poter neanche dire che si tratta “della stessa cosa”. In realtà, questa “cosa” non c'è».⁴⁸ Il che

⁴⁴ SB, pp. 228-229. Cfr. anche G.J. Forzani, “Lo Spirito della Parola”, cit., pp. 147-154.

⁴⁵ SB, pp. 213-217.

⁴⁶ SB, 214.

⁴⁷ SB, p. 123-137; per un'analisi più accurata sul *catuskoti* cfr Emanuela Magno, *Nagarjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

⁴⁸ SB, p. 215.

non significa affatto che Dio non esista, ma che Dio non è una “cosa” di cui poter parlare per affermazioni, è il Negativo logico di ogni affermazione e di ogni negazione.⁴⁹ E per questo il discorso su Dio per il fatto stesso che si instaura in termini così radicalmente contrapposti è unico, imparagonabile, dove il “soggetto del contendere” è l’unico nel quale è possibile dire contemporaneamente “esiste” e “non esiste” senza cadere in contraddizione. «Riducendo il nostro ragionamento teologico alla sua essenza, si potrebbe dire: “Dio è ‘quello’ la cui realtà gli uni affermano e gli altri negano”». ⁵⁰ Se vista attraverso il ragionamento che si è cercato di esporre sulla *quaternitas* della parola, accettando cioè che sia la *relazione* che si instaura nel momento in cui si parla ad essere fondamentale e non semplicemente le parole che vengono espresse, l’argomento teologico è inossidabile nel suo trovare non la ragione per l’esistenza di Dio ma il suo spazio come ciò che sta oltre ogni predicazione, che rifiuta di essere una “cosa” che l’Umano può affermare o negare.

La forza di questo argomento è travolgente in ambito religioso, ma la stessa dinamica si trova sotto qualsiasi Parola che esce dalla bocca dell’Uomo: «l’Uomo parla di qualcosa, ma ciò che è detto non “copre” completamente quel qualcosa. Il “qualcosa” stesso è più che un semplice nocciolo razionale». ⁵¹ Per dirla in terminologia scolastica, l’argomento teologico è *praesertim* sul divino, ma è possibile indicarlo *minutis minuendis* come ciò che fonda la *quaternitas* della parola.

Caratteristiche della Parola panikkariana: il dialogo

Riassumendo quanto finora detto del linguaggio secondo Panikkar, è possibile stilare un elenco di punti che ne esprima le caratteristiche fondamentali. Come *prima caratteristica* quando si approccia il pensiero ed il lavoro di Raimon Panikkar è necessario ricordarsi del fatto che secondo lui non esiste un “linguaggio separato” da qualcos’altro, né secondo ipostatizzazioni scientifiche né con una dignità metafisica. L’unica possibilità di parlare di un “linguaggio separato” sarebbe considerarlo come distinto dalla forza del singolo Umano e condiviso da una *geografia* di *homo loquens* nei quali c’è una dimensione sì innata del linguaggio, ma legata costitutivamente al loro *pisteuma*, al loro mito:⁵² «la geografia, o per meglio dire, il terreno, lo spazio e il tempo,

⁴⁹ Cfr. L. Marcato, “Il Ritmo del Non-Essere”, cit.

⁵⁰ SB, p. 215.

⁵¹ RPOO VI/2, p. 153.

⁵² E questo potrebbe aprire delle interessanti direttive di ricerca in comparazione con l’innatismo nella filosofia del linguaggio, a partire da Quine; ma non è il luogo per approfondirle. Per il *pisteuma* ed il *mythos*, invece, cfr. I-3.2.

incarnati nelle cose, appartengono sia all'uomo sia alla parola. Ogni parola è un'incarnazione. Se non c'è carne non c'è parola, se non c'è una terra concreta, uno spazio limitato, un tempo determinato, non c'è parola». ⁵³ Piuttosto che linguaggio, infatti, come *seconda caratteristica* è corretto parlare di Parola, od ancora meglio *quaternitas* della parola; *quaternitas* che è costituita da Parlante, Interlocutore, Suono e Senso in una *relazione genitiva primordiale*, che permette alla Parola di emergere dalla Vacuità dell'inespresso, di modificare ogni singolo punto della *quaternitas* stessa (in quanto il parlante, l'interlocutore, il suono ed il senso non sono fissi nel tempo, bensì dinamici) e, *terza caratteristica*, portare con sé un universo di significato tale per cui in ogni parola si rispecchia l'intera Realtà, l'intero Ritmo dell'Essere.

Una *quarta caratteristica* la si può dedurre a partire da una voce del diario del 28 novembre 1986, ⁵⁴ e permette di contestualizzare al meglio il prossimo sottocapitolo. In essa, Panikkar sostiene come il suo tentativo è sempre stato quello di leggere e scrivere non solo testi in grado di fornire informazioni, ma che potessero cambiare lui ed i suoi lettori. È un punto chiave anche per quanto riguarda la parola religiosa: commentando san Tommaso d'Aquino, ⁵⁵ Panikkar evidenzia il fatto che se Cristo avesse lasciato scritto il suo insegnamento, non ci sarebbe stata alcuna necessità per l'interazione umana, nessuna possibilità di dialogo tra l'Umano, nessuna possibilità di contatto col Divino. La salvezza sarebbe stata lì, a portata di mano, codificata in un testo inappellabile. La stessa pluralità dei Vangeli è necessaria, così come il coro degli esegeti, l'orchestra delle confessioni, la sinfonia delle religioni sono necessarie per permettere alla dimensione divina di costituirsi feconda nel Reale.

Cristo non ha scritto perché voleva continuare a parlare in e tramite noi. Ci dicono che il mistico non parla. Questo è ciò che la parola stessa suggerisce. Ecco perché il misticismo, il solo silenzio non è sufficiente. Dal Silenzio del Padre viene la Parola del Figlio, come già sapevano i Padri greci della Chiesa. Ma occorre che lo Spirito permetta alla parola di incarnarsi in noi. ⁵⁶

Si tratterà più avanti di questioni legate al pluralismo; quanto qui importa è la dimensione *dialogica* della parola panikkariana. Lasciando sempre aperta la vacuità della relazione, in ogni momento essa cambia e si rinnova a seconda del lettore e del momento in cui lo scritto viene composto. Scrive nell'introduzione al *Ritmo dell'Essere*, riflettendo sulle difficoltà del linguaggio:

⁵³ SP, p. 47.

⁵⁴ Gentilmente fornitami da Milena Carrara Pavan, insieme alle altre voci dei pubblicandi *Diari* citate in questa tesi.

⁵⁵ *Summa Theologiae*, 3, Q. 42, A. 4: *Utrum Christus doctrinam suam debuerit scripto tradere*.

⁵⁶ SP, p. 151.

Dovrei quindi sprofondare nel silenzio più assoluto? O nella voragine del relativismo, che equivale a caos e totale mancanza di comunicazione? La mia *way out* (via di uscita) è piuttosto una *way in* (via di accesso); un'altra metafora che sottolinea, forse troppo, l'*im*-manenza e l'*in*-teriorità. In parole povere, accogliendo sempre involontariamente il presupposto che la semplicità sia «meglio» della complessità, seguirò un cammino di pazienza, contingenza e umiltà.

Pazienza, imparando a sopportare l'imperfezione e la provvisorietà di ogni parola, asserzione e pensiero, pur sapendo che allo stato attuale queste espressioni possono essere i vettori di ciò che cercano di trasmettere.

Contingenza, perché nessuna espressione è autosufficiente, essendo sempre dipendente dal Tutto, e toccando sempre la «verità», la «realtà», l'«Essere», ecc., in un solo punto.

Umiltà, nella consapevolezza che l'uomo (*homo*) è terra (*humus*); e che tutte le nostre parole sono concrete, cioè «crescono insieme» (*con-crescere*) a tutte le nostre particolari visioni del mondo.⁵⁷

Da qui originano le costanti riscritture e revisioni del testo panikkariano, le riedizioni e sistemazioni ulteriori; e da qui emergono anche i motivi per cui, metodologicamente, l'*Opera Omnia* va considerata come fonte primaria per lo studio del pensiero panikkariano. Ma prima di presentare nello specifico questo dettaglio metodologico che ha guidato la ricerca di questa tesi, nel prossimo sottocapitolo, vorrei qui approfondire i tre elementi che ritengo fondamentali per lo studio dell'opera panikkariana: i neologismi, le equivalenze omeomorfe e l'etimologia filosofica.

Neologismi

La forza del pensiero panikkariano, come si è già accennato in relazione alla natura pericoretica di ogni suo scritto, sta nell'aspirare ad un'unione della pluralità delle "materie" del pensiero dell'Umano, mantenendole distinte ma non separate. Anche per questo motivo si può pensare che la costruzione dei neologismi panikkariani sia un atto dialogico non solamente tra lui ed i suoi lettori ma anche tra le discipline di cui tratta, dalla scienza alla religione.⁵⁸ Il tentare di esplorare strade nuove, il rifiutarsi di rimaner legato a delle separazioni nette e radicali come tra filosofia e teologia o tra scienza e mistica rende evidente la necessità di rinnovare il linguaggio per aiutare il pensiero nella transizione a qualcos'altro. Nel corso di questa tesi si utilizzeranno spesso i neologismi panikkariani, spiegandoli e argomentandoli qualora possibile, e di ognuno si cercherà di

⁵⁷ RPOO X/1, p. 8.

⁵⁸ V. Pérez Prieto. *Raimon Panikkar*, cit., p. 157.

dare giustificazione. Già è emersa l'*intuizione cosmoteandrica*, uno dei neologismi fondamentali per l'opera panikkariana, e si è accennata la *dinamica logomitica* e l'*equivalenza omeomorfica*. Per meglio mostrare la genesi dei neologismi panikkariani, comunque, è utile accennare a come nasce un termine chiave della sua riflessione "pratica", più legata cioè alle implicazioni di vita quotidiana e riflessione sul tempo presente: l'*ecosofia*.

Con il termine «ecosofia» non intendo una ecologia rivista e corretta, o più raffinata. La Rivoluzione industriale aveva una idea (*logos*) molto chiara del mondo, habitat (*oikos*) dell'umanità, e intendeva utilizzare la Terra nel miglior modo possibile, ossia al servizio dell'Uomo, «re del creato e signore della Terra». E, a grandi linee, l'attuale ecologia non ha affatto rinunciato a questa idea.⁵⁹

Già da questo passo, tenendo a mente quanto si è detto finora della parola panikkariana, sottolinea come i neologismi siano una necessità. Nell'utilizzare la parola "ecologia", la sua *quaternitas* rimane figlia di un atteggiamento che sottomette la natura alla parola umana ed al suo pensiero.⁶⁰

«Ecosofia», viceversa, è una parola nuova per esprimere una antica saggezza. Esprime la tradizionalissima consapevolezza che la Terra è un che di vivente, tanto nelle sue parti quanto nell'insieme.⁶¹

Tentare di esprimere una teoria che è sì presente da molto tempo, ma rischia di inciampare in pregiudizi, problemi di comunicabilità o sfruttamento a fini politici, non è facile: vecchie parole veicolano vecchi significati, impossibili da rescindere dalla parola se non con una *rivoluzione* totale dell'intera visione del mondo che la parola porta con sé. Un simile lavoro sarebbe sì possibile, ma un semplice scritto, come abbiamo visto, secondo Panikkar non è in grado di farlo. Per questo lui punta alla *trasformazione* attraverso parole nuove:

La ecosofia postula un cambiamento radicale nella nostra percezione sia della Terra sia dell'Uomo – e del Divino, aggiungo. I tre sono correlati. Il neologismo non intende semplicemente veicolare l'idea del nostro *logos* applicato al nostro *oikos*, la nostra razionalità applicata al nostro mondo, ma comunicare l'intuizione che né l'antropocentrismo né il razionalismo (anche nel senso migliore del termine) rendono giustizia al problema.⁶²

⁵⁹ EST, p. 13.

⁶⁰ Si rimanda ogni riflessione teoretica al riguardo a IV-1.2.

⁶¹ EST, p. 13.

⁶² EST, pp. 32-33.

Il neologismo panikkariano supera l'*empasse* della *quaternitas* della parola non sostenendo significati nuovi con termini usati, ma proponendo un nuovo significato con un nuovo termine: lasciando cioè che dalla relazione costitutiva tra i quattro poli che si instaura con un nuovo termine, questo termine non sia semplicemente un segno portatore di significato ma, al contrario, il significato porti con sé un segno che il *logos*, la razionalità, non riesca immediatamente a collegare a qualcosa di già conosciuto e già sentito. Per rimanere all'interno di quest'esempio, il termine "ecologia" implica un'azione, una operazione diretta dal pensiero e dalla razionalità; mentre "ecosofia" significa che anche se ci fosse un'azione questa sarebbe successiva ad un atteggiamento di ascolto e di contemplazione di fronte alla Realtà.

Si potrebbe qui, ed è giusto farlo, porre l'obiezione che una parola nuova necessiti di una spiegazione, mentre Panikkar, considerando le parole dei *simboli*, rifiuta una spiegazione di carattere razionale. La chiave è esattamente sul limitare la spiegazione del significato dei neologismi ad un momento razionale: è questo che Panikkar rifiuta. Si ricordi il trinomio *pazienza-contingenza-umiltà*; ad ogni neologismo Panikkar non fa seguire unicamente una spiegazione, ma struttura anche articoli e libri interi in relazione tra di loro ed in continua revisione. In questo senso si avvicina molto al secondo Wittgenstein ed a Derrida,⁶³ in particolare a quando il primo parla del sistema di giudizi nel testo *Sulla Certezza*⁶⁴. È proprio perché è consapevole che si tratta di *pisteuma*, di ciò che si crede, e non di *noema*, di ciò che si sa, che la costruzione del senso di un neologismo panikkariano dura una vita intera ed è soggetto a costanti cambiamenti all'interno della dimensione pericoretica del suo completo pensare. Risponde così alla necessità di spostare il discorso, di rinnovare tanto la parola che il suo uso. Ogni volta che usa una parola ne modifica il significato; è il suo *lila*, il suo gioco di fedeltà all'essenza del linguaggio, la consapevolezza che ogni volta che si usa verrà modificato. Sempre rimanendo nell'esempio dell'ecosofia, infatti, troviamo che le prime riflessioni nascono nell'articolo del 1944 *Visión de síntesis del universo*, poi rivisitato in *Ontonomia de la ciencia* del 1958; il termine compare propriamente nell'articolo del 1991 in *Ecosofia, el despertar de la tierra* da cui nasce il volume *Ecosofia, per una spiritualità della terra*, pubblicato nel 1993, tradotto e rivisto in inglese nel 1995, e si

⁶³ Igor Cannonieri, Luigi Vero Tarca. *A lezione da Wittgenstein e Derrida. Ovvero come diventa reale un dialogo impossibile*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 45-88.

⁶⁴ Mi riferisco qui alle seguenti proposizioni: «141. Quando cominciamo a *credere* a qualcosa, crediamo, non già ad una proposizione singola, ma a un intero sistema di proposizioni. (sulla totalità la luce si leva poco a poco)», «142. Non singoli assiomi mi appaiono evidenti, ma un sistema, in cui le conseguenze e le premesse si sostengono *reciprocamente*», «149. Sono i miei stessi giudizi a caratterizzare il modo e la maniera in cui giudico, l'essenza del giudicare».

completa con i pensieri presenti nel postumo *Ecosofia, la saggezza della terra* del 2015. Con ogni probabilità l'idea di utilizzare quel termine, coniato da Arne Naess nel 1960 e sviluppato da Felice Guattari nel 1989, deriva dall'insofferenza verso il logocentrismo dell'Occidente – come testimoniato dall'ultima e definitiva revisione delle sue idee al riguardo, nel 2015: «l'Uomo non è il centro fisico, né il suo *logos* è il signore di tutto, e tuttavia la consapevolezza umana resta un parametro imprescindibile». ⁶⁵ La novità panikkariana risiede nell'utilizzare un neologismo per stimolare quella *trasformazione* necessaria non soltanto nella teoria ma anche e soprattutto nella pratica.

In una parola, *metanoia*. Ma *metanoia* implica tre cose; due delle quali sono fin troppo note. In primo luogo, il pentimento e il senso di colpa. Il secondo aspetto è la conversione, vale a dire una *trasformazione della mentalità*. ⁶⁶ Quanto al terzo, la *metanoia* non significa solamente un modo diverso di pensare, ma anche la scoperta, spirituale e intellettuale, che noi non siamo macchine pensanti, e neppure solamente creature pensanti, ma più (non meno) di questo! ⁶⁷

L'uso dei neologismi, quindi, per riassumere viene visto da Panikkar come un modo strutturare un dialogo non solamente con i lettori ma anche e soprattutto all'interno della sua riflessione: una spinta ulteriore a trovare l'unità nelle differenze di ogni disciplina, ad arricchire ogni pluralismo. Come ricordato da un'esegeta ed amica di Panikkar, «il fine del dialogo non è la cancellazione delle diversità di opinioni o l'istituzione di una singola religione mondiale, ma il raggiungimento della verità, in quanto “la verità è sempre relazione, è sempre comunicazione, e non ammette né singolarità né pluralità”» ⁶⁸ anche e soprattutto nella riflessione.

Per concludere questo esempio: la coerenza di fondo di un pensiero così impegnato ontologicamente come quello panikkariano, dove il rifiuto del dominio del Pensiero sull'Essere è cardinale, non può accettare che un termine come “ecologia”, per quanto meritevole e prezioso, porti con sé il dominio del *logos* sulla Natura. Per questo entra in dialogo con sé stesso, con le sue posizioni, col concetto di naturalezza e con l'ontonomia, lasciando che il neologismo emerga e si strutturi secondo una nuova *quaternitas* della parola viva, in grado di farsi poetica e pratica.

Quanto scritto fino ad ora è applicabile ad ogni neologismo panikkariano: *teofisica*, *tecnocronia*, *microdossia*, *catacronia*, *ontonomia*, *pisteuma*, *cosmoteandria* seguono nel loro costruirsi una dinamica dialogica interna al pensiero panikkariano, senza assumere

⁶⁵ EST, p. 33; RPOO VIII, p. 244.

⁶⁶ Enfasi mia.

⁶⁷ EST, p. 26.

⁶⁸ Hamsananda Giri, “Dialogo tra cuore e mente”, in E. Baccarini, C. Torreto, P. Trianni, a cura di, *op. cit.*, 135-146; p. 140.

una definizione stabile ma lasciando l'apertura a revisioni tanto di Panikkar che dei suoi lettori. La stessa intuizione cosmoteandrica, nozione forse tra le più famose sue, non rimane fissa in una determinata spiegazione ma si apre a differenti terne di *equivalenze omeomorfe*.

Equivalenti omeomorfi ed il problema delle lingue

Questo problema, e la risposta che ne dà Panikkar, è strettamente legato alla questione delle traduzioni e delle diverse lingue del mondo. Esperto poliglotta, Panikkar scriveva e parlava in spagnolo, catalano, italiano, inglese, tedesco, francese, hindi; conosceva il latino, il greco, il sanscrito, il pāli. Ogni opera scritta da lui o è stata tradotta personalmente da lui oppure la traduzione è stata da lui supervisionata, come testimoniato nelle note introduttive a molti dei suoi saggi e confermatomi da chi ha lavorato con lui. Si può dire che è anche per questo che il problema della traduzione e di cosa voglia dire *tradurre* sia fondamentale. Come si è visto in apertura di questa sezione, in relazione alla differenza tra termini e parole, la traduzione dei termini è relativamente facile grazie alla loro univocità. Non così è per quanto riguarda la Parola. Il *casus belli* dell'articolo in cui meglio esprime queste problematiche è "filosofia" e come sia stata interpretata, riportata e tradotta la parola stessa "filosofia" (scambiandola per un termine, si potrebbe aggiungere): «la maggior parte degli studiosi di altre culture si sono dati da fare per mostrarci che quello che chiamiamo con quel nome esiste anche nelle loro rispettive culture»,⁶⁹ cioè è stato comune il pensare ci fosse un concetto di "filosofia" universale, identico ovunque, e che il problema fosse unicamente di traduzione, di trovare un equivalente a quel modello greco originale che sarebbe l'archetipo della filosofia. Panikkar rifiuta una simile ricerca univoca di significati incontrovertibili e propone una soluzione che non solo riguarda questo problema nello specifico ma porta le sue conseguenze nell'intera riflessione sulle lingue:

Alcuni anni fa ho introdotto la nozione di equivalenti omeomorfi, come primo passo verso l'interculturalità. Uno dovrebbe, nel nostro caso, ricercare sia eventuali nozioni equivalenti a filosofia in altre culture, sia i simboli (non necessariamente i concetti e ancor meno un unico concetto) che esprimono l'equivalente omeomorfo di filosofia. Gli equivalenti omeomorfi non sono mere traslitterazioni, in quanto non si limitano a traslitterare il ruolo che la parola originaria si ritiene svolga (in questo caso, filosofia), ma giocano una funzione che è equivalente o comparabile a quella che si suppone giochi la filosofia. Si tratta

⁶⁹ Raimon Panikkar, "Religione, filosofia e cultura". *Simplegadi. Rivista di filosofia interculturale*, 6 (1998) 45-75; p. 48.

pertanto non di un equivalente concettuale, ma funzionale, ovvero un'analogia di terzo grado. Non è la stessa funzione che viene ricercata (come quella esercitata dalla filosofia), ma la funzione che è equivalente a quella esercitata dalla nozione originaria nella corrispondente visione del cosmo.⁷⁰

Nel momento in cui si opera una traduzione, quindi, quello che si deve cercare parlando di qualcosa di diverso da scienza e tecnica è ciò che nella cultura di destinazione svolge la stessa funzione, la stessa caratteristica della parola della lingua d'origine. L'esempio portato in questo articolo è tra l'induismo ed il cristianesimo: nel tradurre "religione" in sanscrito si utilizza la parola "*dharma*", ma questo vuol dire sottolineare soltanto una delle sfaccettature polisemiche della parola "religione". Ad esempio nel tradurre si potrebbe anche usare "*sampradaya*", che però verrebbe ritradotto come "trasmissione spirituale" o "successione apostolica"; che a sua volta si potrebbe tradurre "*guru parampara*" eccetera. Una religione «può disporre di una sola parola per indicare saggezza, Dio, compassione, virtù, mentre un'altra religione ne può possedere intere sfilze».⁷¹ La parola hindu *gau*, per fare un altro esempio,⁷² è univocamente utilizzabile come termine per "vacca"; ma nella traduzione italiana si trasmette il significato della mucca della Milka, delle mandrie dei cow-boy, dei pascoli delle Alpi, e non quello della *kamadhenu*, la mitologica vacca dell'abbondanza hindu. Ed al contrario, nel tradurre "sole" con *Surya* non si trasmette al lettore hindu né il carro d'Apollo, né il dio della luce di un mondo lontano, la sua teomaca ed il suo campione. L'equivalenza omeomorfica è frutto di un dialogo tra le culture, che tenta di far emergere quelle caratteristiche funzionali tipiche di ciascuna cultura grazie alle quali si permette agli universi di comprendersi, di comunicare, e non di scambiarsi termini e nozioni; è dialogare tra culture rifiutando la cristallizzazione della fecondità della *quaternitas* della parola.

Si potrebbe obiettare che, nelle diverse culture, a volte non è possibile trovare delle realtà la cui equivalenza funzionale permette questa operazione. Ad esempio, fino alla Restaurazione Meiji in Giappone non esisteva nulla che potesse paragonarsi alla filosofia così come intesa in Occidente. La nascita di Nishida Kitaro e la sua produzione, infatti, sono il primo esempio nel paese del Sol Levante in cui la filosofia secondo il modello greco ha avuto una forza teoretica tale da poter dialogare con l'Occidente. Quest'obiezione può essere affrontata in due modi.

Il *primo modo* è consapevole del fortissimo connotato eurocentrico e colonialista di rinchiudere la filosofia unicamente a ciò che è nato in Grecia e si è sviluppato in

⁷⁰ Ivi, pp. 48-49; cfr. PU:C, pp. 36-37.

⁷¹ RPOO VI/2, p. 41.

⁷² In RPOO VI/2, p. 43.

Occidente e, fedele all'idea che l'equivalenza omeomorfica è nata esattamente per risolvere questo colonialismo culturale nel fecondo pluralismo interculturale, fa notare che grandi pensatori come Dogen, Nichiren ed altri hanno indubbiamente svolto in Giappone lo stesso ruolo di Platone, Pitagora e via dicendo. L'equivalenza omeomorfica non è immediata; richiede una *conversione* alla lingua altra, senza dimenticare né rinnegare da dove proviene. Il termine non è casuale, e mostra ancora una volta come il tema di questo capitolo è strettamente legato a quello del dialogo: «il traduttore», infatti, «deve conoscere bene la lingua straniera – e la tradizione estranea – da cui traduce; deve diventare un vero e proprio portavoce di quella religione; fino a un certo punto (sul quale non mi dilungherò oltre) deve essere convinto della verità che trasmette, convertito alla tradizione dalla quale traduce. Qui io sono già nel dialogo intrareligioso». ⁷³ Questa risposta è una risposta che rimane fedele, come detto, all'intenzione panikkariana di rinnovamento della contemporaneità ⁷⁴ e pur con la sua carica teoretica risponde alla dimensione spirituale di Panikkar maestro.

La *seconda risposta* è invece figlia della forza filosofica del pensiero panikkariano, e fa notare come proprio attraverso il desiderio di dialogare con l'altro, col mondo occidentale, nei primi sforzi della filosofia giapponese sono stati costruiti degli *equivalenti omeomorfici* atti ad indicare quei concetti nella loro cultura fino a quel momento non presenti. Dopo un tentativo di traduzione letterale di “filosofia” con *kikyutetsuchi*, infatti, Nishi Amane (Tsuwano 1829, Tokyo 1897) optò per la costruzione di un termine che indicasse cosa, nella sensibilità giapponese, si intende per filosofia.

哲 *Tetsu*, preso a sé, vuol dire “vivacità intellettuale, prontezza di ingegno, chiarezza mentale”; 学 *gaku* significa “insegnamento, studio, sapere” [...]. Se è vero che Nishi nel 1874 fu il primo a mettere insieme i singoli ideogrammi *tetsu* e *gaku* per formare una parola nuova, tanto l'uno che l'altro esistevano già, erano portatori di significato, e anche come componenti della nuova parola continuano a riverberare sfumature di senso indipendenti dal significato del neologismo. *Tetsugaku* è dunque sì “filosofia” in giapponese, ma anche qualcos'altro, che con l'Occidente non ha a che fare, che viene dal profondo e da lontano, e che in qualche modo è presente, che se ne accorga o no, alla mente di un giapponese, tutte le volte che dice, legge, pensa, sente e scrive *tetsugaku*. ⁷⁵

⁷³ RPOO VI/2, pp. 42-43.

⁷⁴ Cfr. IV-1.3 e IV-2.1

⁷⁵ Giuseppe Jisō Forzani, *I fiori del Vuoto. Introduzione alla filosofia giapponese*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 15-19.

Se consideriamo l'equivalenza omeomorfica come la ricerca di un termine già presente, come se le culture fossero degli immobili monoliti, un'operazione simile sarebbe una forzatura del pensiero sia occidentale che orientale; ma se ci ricordiamo come la realtà delle culture rimane comunque dinamica allora sia la prima che la seconda risposta sono egualmente applicabili. Non fanno altro che indicare due prospettive differenti della stessa convinzione: che per un dialogo consapevole è necessaria la conoscenza dell'altro, e che questa conoscenza ci fa aprire gli occhi su noi stessi. «È veramente curioso che in una lingua classica come il sanscrito non vi sia una parola che corrisponda esattamente a volontà. Se si traduce letteralmente in sanscrito l'espressione evangelica: "Sia fatta la tua volontà" del *Padre Nostro*, ci si rende conto che è un antropomorfismo, non applicabile a Dio».⁷⁶

Ma questo dialogo può avvenire anche all'interno di una stessa riflessione, quando essa spazia tra differenti discipline. Per questo l'equivalenza omeomorfica panikkariana può essere vista come uno dei tratti fondamentali con cui lui stesso sviluppa il suo pensiero: il continuo riscrivere i libri, aggiornarli, sistamarli, cercare di fare in modo che dal testo emerga ciò che realmente intende comunicare può essere visto come il tentare di cercare quell'equivalenza omeomorfica non tra cultura e cultura ma tra il suo mondo e quello dei suoi lettori. Cioè, ancora una volta, tentare di stabilire un dialogo.

Etimologia Filosofica

L'ultimo punto da trattare in relazione alla Parola panikkariana è ciò che vorrei definire come *etimologia filosofica*. Normalmente lo studio del significato delle parole in filosofia viene considerato come derivato da quella pratica di matrice analitica, soprattutto tipica di Rudolf Carnap, chiamata *semantica filosofica*⁷⁷ e parte della più ampia disciplina della logica. Persino un pensatore come Wittgenstein, la cui riflessione sul linguaggio in periodo maturo è stata mostrata essere molto più legata alla dimensione mistica che a quella logica (sempre che di differenza si possa parlare)⁷⁸ non rifiuta affatto quest'ultima disciplina, anzi cerca di far sì che il *logos* abbia ancora qualcosa da dire.

Panikkar invece fa della storia delle parole la spina dorsale della sua argomentazione senza entrare nei meandri della logica, ma lasciando che i significati delle *quaternitas*

⁷⁶ Raimon Panikkar e Gianfranco Ravasi, *Le parole di Paolo*, Edizioni San Paolo, Alba (CN) 2007, p. 31.

⁷⁷ Cfr. Rudolf Carnap, "Empiricism, Semantics, and Ontology". *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950): 20-40.

⁷⁸ L.V. Tarca, *Il linguaggio sub specie aeterni*, cit., pp. 196-245.

delle parole che usa vengano fatte proprie dal lettore. Sia chiaro sin da subito che *etimologia filosofica* non è un'espressione che Panikkar utilizza, ma come ho già accennato e spero sarà chiaro a breve è neologismo che ho ritenuto il più adeguato per esprimere la metodologia in questione.⁷⁹ Per la natura pericoretica della riflessione dell'Autore, però, per comprendere appieno cosa questo significhi bisogna ancora una volta compiere un percorso a tre tappe che tocca diverse pubblicazioni.

La *prima tappa* è quando, nel trattare dei rapporti tra medicina e religione,⁸⁰ dopo aver costruito un percorso che ne mostra l'unione originaria e la separazione frutto del desiderio occidentale di considerare la prima come strumento fondamentale per agire sul corpo umano e la seconda un orpello per la dimensione spirituale, dice che ricorrerà per avanzare nel discorso «ai documenti più degni di fede in questo campo: quello che si autodefinisce “la scienza della verità”, ovvero l'etimologia. Nelle parole, infatti, sono cristallizzate le esperienze più profonde ed antiche dell'umanità. Ogni parola è un mondo e ogni radice linguistica un seme di tutto un universo di discorso».⁸¹ Nella stessa pagina una nota approfondisce ulteriormente offrendo un primo esempio di etimologia filosofica: «Ἐτυμος (*etymos*) significa vero, reale e si oppone generalmente a ψεύδος (*pseudos*), falso, menzognero. Τό ἔτυμον (*to etymon*) significa il senso vero di un termine. Cfr. ἑτεός (*eteos*), con lo stesso senso, e il verbo ἐτάζω (*etazo*), esaminare, ecc. Nei rispettivi dizionari, P. Chantraine, al contrario di J. B. Hofmann, dubita della relazione di questo termine con il sanscrito *satya* (verità), da *sat* (essere)». L'etimologia come studio della verità, quindi, attraverso le parole: infatti le parole, per quanto detto sopra, sono in una *relazione genitiva primordiale* e si è ricordato poco sopra anche che la relazione che si instaura nel dialogo è, per il suo stesso essere plurale, *verità*.

Come *seconda tappa* il riferimento è al sistema concettuale della teologia, punto delle Gifford Lectures già trattato poco sopra. Anche qui, insieme alla chiarificazione Panikkar ci offre un altro esempio di etimologia filosofica.

⁷⁹ Per quanto difficilmente, è doveroso ammetterlo, gli sarebbe andato a genio: “etimologia” ha forte e possente la presenza del “logos” nella sua costruzione e nel suo svilupparsi, e si ricorda quanto detto poco sopra con “filosofia”. Un altro termine (Parola che uso con consapevolezza autoironica) potrebbe essere stato “semantica mistica”, ad indicare come questa dimensione si occupa delle parole oltre il loro semplice essere termini e le studia in rapporto alla storia dell'Umano.

⁸⁰ Per un dialogo specifico col modo con cui Panikkar tratta queste tematiche cfr. Chiara Fornasiero e Leonardo Marcato, “Professione medica e pratica filosofica. L'esperienza dei Mercoledì Filosofici dell'Ordine” in L. Candiotti, L.V. Tarca, a cura di, *Le radici della scelta. La vocazione nella professione medica*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 111-132 e Leonardo Marcato, “Cura ed intercultura”, *ivi*, pp. 191-200.

⁸¹ RMC, p. 86.

È certo che alla teologia serve usare il linguaggio e al linguaggio servono le parole, e le parole sono parole perché hanno significato (*meaning*). «Significato» (*meaning*) tuttavia è una parola ricca e polisemica di cui il significato concettuale è solo uno dei sensi. Il significato (*meaning*) di una parola è ciò che colpisce la «mente» (*mind*, dalla radice *men*), inducendoci a pensare e ad amare (vedi *Minna* dal tedesco antico, «amore», che deriva dalla stessa radice). Il significato di una parola è la sua intenzione (vedi *Meinung*, «opinione» in tedesco). Per afferrare il significato di una parola, per non dire di una lingua, abbiamo bisogno di cogliere la sua intenzionalità.⁸²

Nel ricercare il significato di una parola, dice Panikkar, non è sufficiente (come già si è detto) considerarla come un termine ma indagare ogni momento in cui essa compare ed ogni relazione che essa stringe, soprattutto con altre lingue. Indagare il significato di una parola in una lingua, ripercorrerne le radici e le storie, confrontarlo con altre lingue è come dopo aver piantato un seme far crescere l'albero – e con esso, un'intera foresta. In un esercizio di etimologia filosofica la *quaternitas* della parola non viene analizzata, ma lasciata libera di trasmettere il suo significato e la sua vita nel corso della storia umana. Chi vi si avvicina può ascoltare, ricordandosi sempre che «le etimologie non sono prescrittive (non normano), sono suggestive (suggeriscono)».⁸³ Detto altrimenti, a differenza di un'analisi semantica che scorpori il termine dalla parola Panikkar offre un viaggio etimologico all'interno della storia dell'Umano, delle persone e dei popoli che hanno usato la Parola ed i concetti, così come quei concetti sono stati portati in Parole. Non spiega, mostra e lascia che chi vuole ascolti, informando ed offrendo una trasformazione.

Terza ed ultima tappa è rivolta esattamente a questa dimensione, ed è piccola anticipazione di quanto si dirà in I-3.1. Riflettendo sul *simbolo* e sul suo significato, l'Autore ricorda che «il significato del simbolo deriva dalla nostra partecipazione al simbolo. Se mi avvicino al simbolo lo distruggo. Ciò che posso fare è ascoltare il simbolo, lasciare che parli [...] se il simbolo è vivo, ovvero se il simbolo è tale per noi, può essere una data cosa per me e un'altra cosa per un altro e quanto è più ricco e vivo, più cose consente di pensare».⁸⁴ È nel momento in cui questo è stato evidente, cioè come si è detto che la Parola per Panikkar non è soltanto un *simbolo*, ma anche un mezzo che ci permette di entrare nell'intero *universo simbolico* del Ritmo dell'Essere, che nel corso di questa ricerca si è riuscito a comprendere al meglio la struttura

⁸² RPOO X/1, pp. 255-256. È una delle più importanti e significative citazioni dell'articolo *Word and Terms*, nella sua prima edizione del 1980 e non nella traduzione rivista presente in SP.

⁸³ RPOO X/1, p. 140. Questa sezione del *Ritmo dell'Essere* (pp. 139-141) è, non a caso, chiamata proprio "Excursus etimologico".

⁸⁴ RPOO IX/1, p. 249.

argomentativa di molti punti chiave della produzione panikkariana. Esempi di etimologia filosofica sono costanti nei suoi scritti e quasi assenti nei suoi video e nelle conferenze, comprese le trascrizioni: ha ragione Hamsananda Giri a dire che Panikkar «sembrava, nello scrivere, un uomo occidentale, e un orientale nella parola. In realtà in lui non vi era nessuna dicotomia: il fervore nel comunicare e la vivacità del linguaggio si trasformavano in smisurata passione nello studio e nella ricerca intellettuale».⁸⁵ Ciò che avrebbe comunicato una presenza della persona nella sua interezza, intendendo con ciò come si è visto anche i video a nostra disposizione, la metodologia dell'etimologia filosofica può aiutare a trasmettere.

Ed è per questo che ho deciso di concludere questa introduzione sull'uso della parola in Panikkar con qualcosa che lui non ha mai formalizzato, per quanto spesso usato: per accogliere l'invito a dialogare ancora adesso con lui, motivo che l'ha spinto originariamente a preparare l'Opera Omnia.

⁸⁵ Hamsananda Giri, *op. cit.*, p. 136.

I – 2.2: L’Opera Omnia di Raimon Panikkar

Colgo l’occasione per sottolineare che tutti i miei scritti rappresentano non solo un problema intellettuale della mia mente, ma una preoccupazione del mio cuore e, ancor di più, un interesse reale della mia esistenza, che ha cercato per prima cosa di raggiungere chiarezza e profondità studiando seriamente i problemi della vita umana.⁸⁶

È con queste parole che la prefazione a *Vita e Parola. La mia Opera*, testo introduttivo all’*Opera Omnia*, introduce il tema conclusivo di questo capitolo: la decisione di prendere metodologicamente l’*Opera Omnia* come fonte primaria del pensiero panikkariano, per quanto questa tesi di ricerca sia costruita su un lavoro filologico costante ed un confronto con le origini del pensiero dell’Autore, deve infatti essere giustificata ed argomentata adeguatamente. Si è visto nella sezione precedente come Panikkar intendesse la Parola in modo diverso rispetto al comune utilizzo di termini per veicolare significati, e che tenendo conto di queste caratteristiche la sua produzione sia testuale che orale (intendendo con questo anche i video, come visto nel precedente capitolo) si è strutturata come un dialogo. La continua revisione dei testi, inoltre, non ha permesso che si potesse mai formare qualcosa definibile come “sistema” panikkariano, intendendo con questo un complesso e completo edificio del suo intero pensiero, una formalizzazione regolare e sviluppata per categorie tesa al raggiungimento del compimento del ragionare come può essere l’*Enciclopedia* di Hegel, od il magnifico lavoro di Penrose sulla fisica, *La strada che porta alla Realtà*,⁸⁷ od una Summa

⁸⁶ VP, p. 7.

⁸⁷ Ed anche tra Roger Penrose e Raimon Panikkar si potrebbe scrivere: alcune intuizioni di Penrose in filosofia della mente, specificatamente la sua teoria sulla *coscienza quantistica* esposta in *Shadows of the Mind* e in *Emperor’s New Mind*, unite alla sua tendenza a “teoreticizzare” una fisica normalmente considerata tutt’altro che teoretica, potrebbero rivelarsi interessanti in relazione alla cosmoteandria ed alla tempiternità. Sintetizzando un discorso che sarebbe troppo complesso ampliare, come visto in relazione alla Scuola di Kyoto, in *La Strada che porta alla Realtà* Penrose ammette l’esistenza di quello che chiama “mondo matematico platonico” a fianco del “mondo mentale” e del “mondo fisico”. Non si tratta di un’esistenza alla pari di quella degli elementi fisici o dei costrutti mentali: partendo dall’insieme di Mandelbrot cerca di dimostrare come esiste una dimensione matematica che dona sempre lo stesso risultato a prescindere da quale sia il supporto computerizzato che lo elabora ed a prescindere dalla mente che lo ha concepito originariamente. Si tratta di un reame dell’oggettività pura che dipende e rende dipendente gli altri due reami, senza separazione netta ma in un’interdipendenza radicale dove lo sguardo di ciascun mondo “penetra” quello successivo in una costante dinamica dal matematico, al fisico, al mentale, al matematico nuovamente - penetrazione che non indica però una comprensione piena e totale. È anzi vero il contrario, poiché ciascun sguardo opera come una macchina per carotaggi: estrae e

tomasiana. In molti luoghi dichiara questa caratteristica di “manifestazione di vita vissuta” che sono i suoi scritti, piuttosto che una programmata necessità di scrivere qualcosa, di una decisione consapevole di comunicare un messaggio. Continuando nella prefazione, Panikkar scrive:

Forse con stupore di molti, posso dire tuttavia che nessuno dei miei articoli o libri è stato scritto al fine di esprimere me stesso, o perché sentivo la spinta a scrivere o perché mi proponevo volutamente di scrivere qualcosa. Furono tutte stesure occasionali, suggerite dalle circostanze, volute da amici, sollecitate da incontri o convegni.⁸⁸

Pensiero costante di tutta la sua vita: già nella prefazione all’edizione del 1979 del *Cristo Sconosciuto dell’Induismo*, riflettendo su come il testo è cambiato dalle prime stesure e come sarebbe cambiato ancora una volta nelle edizioni future, sottolinea quanto la sua produzione scritta sia legata alla sua vita.

Se si scrive un libro con la propria vita e si paga con il proprio sangue, se l’attività intellettuale ha radici più nella vita pienamente vissuta e nell’esperienza sofferta che nella semplice produzione mentale, allora ciò che ho scritto fa parte di ciò che ero, e ciò che ero non può essere cancellato. Sarebbe inutile volerlo ripudiare, ma lo si può trascendere. La vita è metabolismo.⁸⁹

È ovvio che gran parte di queste riflessioni emergano nelle prefazioni ai suoi libri. Una prefazione è la presentazione al pubblico di un lavoro più ampio, che normalmente viene inteso come concluso: un autore ragiona su un argomento, lo sviluppa, lo arricchisce, e quando ritiene sia giunto il momento lo fissa su carta, limandone quanto più possibile le caratteristiche finché non è soddisfatto del lavoro svolto. Così è successo per molti degli scritti panikkariani: si è già ricordato come il testo *Word and Terms* abbia visto almeno tre traduzioni, revisioni e ripubblicazioni, ciascuna se non operata direttamente da Panikkar stesso almeno supervisionata da lui. Ma è proprio il *Cristo Sconosciuto dell’Induismo* il libro che ha avuto più revisioni, traduzioni e correzioni in assoluto: sedici. Grazie all’immenso lavoro di Victorino Pérez Prieto, che con l’aiuto della Fondazione Vivarium e la sua presidente Milena Carrara Pavan ha

comprende solo quello all’interno del suo cilindro, mentre ciò che è esterno si apre al Mistero. Anche per questo Penrose invita il lettore ad un salto concettuale in grado di ammettere che la nozione di “esistenza” sia più ampia di quanto si possa pensare. E, come sarà evidente in II-2.1 ed in IV-1.2, questo invito è molto ben panikkariamente condivisibile.

⁸⁸ VP, p. 7.

⁸⁹ CSI, p. 26.

cercato tra archivi e biblioteche ogni singola edizione di ogni pubblicazione panikkariana, se ne può ricostruire la genesi.⁹⁰

1964: prima edizione britannica, *The Unknown Christ of Hinduism*.

1965: prima edizione svizzera, con introduzione di Otto Raber, *Christus der Unbekannte im Hinduismus*.

1968: seconda edizione britannica.

1970: prima edizione spagnola, *El Cristo desconocido del hinduismo*.

1972: prima edizione francese, *Le Christ et l'Hindouisme. Une présence cachée*.

1975: prima edizione italiana, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*.

1977: terza edizione britannica.

1981a: quarta edizione britannica.

1981b: edizione americana.

1982: prima edizione indiana, *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*.

1986: prima edizione tedesca, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*.

1990: seconda edizione tedesca.

1994: seconda edizione spagnola.

1998: seconda edizione indiana.

2003: edizione cinese, *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*.

2008: seconda edizione italiana, a cura di Milena Carrara Pavan, prefazione di Julien Ries.

Tra tutti gli altri testi panikkariani solamente *La Dimora della Saggezza* ha avuto un numero simile di riedizioni, quindici; e sia in quel caso che nel *Cristo nascosto dell'Induismo*, si ricorda, avendole almeno supervisionate Panikkar stesso, vivente, non si può parlare di semplici traduzioni per le lingue che lui conosceva. Ognuna di queste edizioni è inoltre accompagnata da una prefazione, spesso scritta per l'occasione, che ne sottolinea differenze, caratteristiche, contingenze.

Ciò significa anche che non ho mai considerato i miei libri tanto seriamente da supporre che rappresentino tutta la mia esperienza e tutte le mie intenzioni, il che non vuol dire che non abbia sempre cercato di essere coerente, che non abbia sofferto per trovare l'espressione giusta, ma che non considero possibile una trasposizione opposta, per così dire, dagli scritti alla mia vita – nonostante il fatto che tutti questi siano trasposizioni dalla vita in idee.⁹¹

⁹⁰ V. Pérez Prieto, a cura di, "Bibliografia generale dei testi di Raimon Panikkar", <http://goo.gl/28ShpS> (26/06/2015).

⁹¹ VP, p. 8.

L'autobiografia

Quanto detto finora sembra scontrarsi con quanto invece dichiara apertamente essere un altro suo testo fondamentale, il già citato *Silenzio del Buddha*, dichiaratamente autobiografico al pari del, purtroppo non tradotto in italiano, *Cometas*. È utile qui fare un *excursus* su cosa intende Panikkar per autobiografia, riportando, anche graficamente, l'apertura dell'introduzione al testo:

Atta hi attano natthi.
[L'atman non è l'atman.]

Questo libro riflette, anche se a prima vista non appare, un buon tratto del cammino spirituale dell'autore da ormai mezzo secolo. In un certo qual modo è un'autobiografia, in cui l'*autós* è quello tipico della nostra era, il *bíos* rappresenta la vita di tre maggiori forze culturali del nostro tempo e la *graphía* non è l'aneddoto ma l'eco della comune condizione umana.⁹²

La citazione dal *Dhammapada* in apertura può anche essere tradotta, se vista dalla prospettiva dell'intero libro, con "il sé di cui parliamo non appartiene a se stesso";⁹³ la voce narrante del testo non è altro che il portavoce del coro greco, quel membro indistinto degli astanti alla tragedia che si fa avanti ed interloquisce con i protagonisti non per se stesso ma per tutti i coristi. Solo che qui non c'è differenza non solo tra coro e protagonisti, ma anche tra tragedia e pubblico: coro, Eschilo e pubblico sono lo stesso movimento dell'Umano, «eco della comune condizione umana». Nell'espone il suo pensiero sul buddhismo, Panikkar sta cercando di dire che quanto scrive è una *equivalenza omeomorfica* tanto della sua vita personale che di tutto quel mondo occidentale di cui lui, comunque, rimane figlio. Vedendo come il mondo occidentale, nel suo sguardo acuto e rattristato, ha perso quelle caratteristiche culturali proprie per lasciarsi prendere dal ritmo di tecnologia e tecnocrazia, l'Autore presenta la sua esperienza personale col buddhismo mettendola in relazione con la totalità dell'Umano, nello specifico con ateismo e buddhismo intesi come post-cristianesimo e post-induismo. Si tratta di un testo scritto successivamente alla grande e maestosa opera del *Mantramanjāri*, l'antologia vedica pensata, tradotta e stesa nel corso del lungo soggiorno in India; anche la struttura, che accompagna traduzioni di testi buddhisti a commenti, è la stessa. Ma a differenza di quell'opera, qui la componente autobiografica emerge con ancor più forza. «Tutti dobbiamo raggiungere la nostra identità basandoci

⁹² SB, p. 25.

⁹³ SB, p. 293

su un'autenticità radicale»,⁹⁴ ricorda, rifiutando cioè l'identificazione di una persona con la propria radice culturale in rapporto a logiche di potere, a tradimenti storici, ad evoluzioni politico-economiche, «e chissà che non sia questo il valore della presente autobiografia: simbolizzare una buona parte del destino dell'uomo contemporaneo nella sua ricerca di un'identità che gli permetta di trovare un *idem* che non sia il proprio *ego* e neppure un *aliud*. Il primo soffoca, il secondo aliena: l'ateismo asfissia, il teismo intontisce». Il pensare i propri testi come autobiografici vuol dire riconoscere che la sua vita è inserita come tutte le altre all'interno di un *bios* che è *zoé* – cioè che si apre ad una dimensione spirituale in grado di connettersi all'intero Ritmo dell'Essere, all'intera Realtà, «esperienza umana del Tutto [...] non solo *anima*, vita animale, ma *physis*, *natura*, *prakrti*, realtà come Tutto». ⁹⁵ Ed è per questo che lascia in *silenzio* la sua esperienza personale.

La *graphia* di questa autobiografia è costituita dalla trama della condizione contemporanea senza le forme e i colori che la ricoprono [...] In questa autobiografia, però, gli unici aneddoti sono quelli relativi all'esperienza personale del lettore.

Non spero, dunque, il lettore di trovarvi qualcosa di mio, ma forse molto di nostro; di quel nostro però che non affiora sulle labbra, che non si riflette nelle statistiche, che non risponde ad alcuna inchiesta, che forse noi stessi non vogliamo riconoscere e cerchiamo di dimenticare con il lavoro, adducendo il pretesto che manca il tempo.⁹⁶

Ricordando quanto detto nella sezione precedente, quindi, se dalla vacuità costitutiva della *quaternitas* della parola emerge l'intera Realtà, qui è possibile riconoscere un'altra *quaternitas*, quella dell'Opera panikkariana. *Scrittore, lettore, testo e significato* si intrecciano senza che l'uno si risolva nell'altro, ma lasciando aperto lo spazio per lasciare emergere ogni cosa che si sente costretta da dei testi che *informano* senza *trasformare*, ed in questo modo lasciata libera di respirare: «se uno non scrive semplicemente per trasmettere informazioni, ma per condividere intuizioni, aiutandole a cristallizzarsi in forme semplici e trasparenti, il lettore è invitato a partecipare alla sistole e alla diastole del Ritmo dell'Essere». ⁹⁷ A seconda della chiave di lettura che si vuole utilizzare, quindi, il testo di Panikkar può essere inteso in diversi modi – e anche apparenti contraddizioni, come si è appena visto riguardo l'autobiografia, si risolvono lasciando che le diverse lettere comunichino il loro senso proprio e il loro senso in

⁹⁴ SB, p. 29.

⁹⁵ RPOO X/1, p. 354.

⁹⁶ SB, pp.36-37.

⁹⁷ RPOO X/1, p. 344.

relazione all'intera opera, senza che per questo l'una sia più "vera" dell'altra. La verità, si ricordi, è *dialogo*.

La decisione dell'Opera Omnia come fonte primaria per il lavoro di ricerca

Ed è esattamente in relazione al *dialogo* che si è deciso di utilizzare l'*Opera Omnia* come base teoretica e lasciare gli altri testi panikkariani come supporto per un lavoro filologico. La loro dimensione autobiografica (secondo quello che si è appena argomentato) è ribadita nell'editoriale che accompagna ogni singolo volume.

Tutti gli scritti che ho l'onore e la responsabilità di presentare non nascono da una semplice speculazione, ma sono piuttosto autobiografici, ispirati cioè da una vita e da una *praxis* e solo successivamente plasmati in scrittura.

Questo testo è stato scritto nel febbraio del 2008, e contiene una sintesi estrema di quanto è stato detto e verrà concluso in questo capitolo. L'anno precedente Panikkar scrive l'introduzione al testo *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione del sapere e della vita* di Victorino Pérez Prieto, lettera toccante ad un amico che ha preso la sua strada. La conclusione è fondamentale per quanto riguarda il dialogo che Panikkar, ormai alla fine della sua vita e consapevole di questo, voleva lasciare si instaurasse.

Per proseguire con lo stile epistolare, ora mi toccherebbe di congedarmi da te. Fedele alla mia 'deformazione' filologica, non posso dimenticare l'*expetere* originale che contiene una richiesta, non solo in questo caso di licenza per terminare la lettera, ma per formulare una richiesta. E questa è la tua collaborazione alla liberazione della teologia dalle ristrettezze *microdossiche* alle quali troppo spesso la si è voluta ridurre. E non solo la teologia, ma la religione in generale, che è stata equiparata a un'istituzione e, troppo spesso, a una setta. Questo è un lavoro che ci responsabilizza tutti, e *sono contento di servirti come trampolino per saltare più in alto.*⁹⁸

La verità è nel dialogo, ci viene costantemente ricordato; ma per quanto la *zoé* possa andare avanti, il *bios* ad un certo momento termina. Anche i più grandi maestri muoiono, ed in quel momento il dialogo che hanno cercato di costruire termina, si fossilizza in dottrina e dogma. Di qui la già citata riflessione sulle parole scritte, che viene ribadita anche in *Vita e Parola*: «ciò che desidero esprimere è la sensazione sempre presente che "la lettera uccide" e che la parola scritta non è ambasciatrice

⁹⁸ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 12; enfasi mia.

esclusiva della vita alla coscienza».⁹⁹ L'*Opera Omnia* si può vedere come il tentativo panikkariano di risolvere questo problema e di continuare a mantenere un dialogo con i suoi lettori e con coloro che ne studiano intuizioni, pensieri e magistero.

I miei scritti coprono un lasso di circa settant'anni, in cui mi sono dedicato ad approfondire il senso di una vita umana più giusta e piena. Non ho vissuto per scrivere, ma ho scritto per vivere in modo più cosciente e aiutare i miei fratelli con pensieri che non sorgono soltanto dalla mia mente, ma scaturiscono da una Fonte superiore che si può forse chiamare Spirito – anche se non pretendo che i miei scritti siano «ispirati». Non credo però che siamo monadi isolate, ma che ognuno di noi è un microcosmo che rispecchia ed influisce sul macrocosmo di tutta la realtà – come ha creduto la maggioranza delle culture parlando del Corpo di Shiva, della Comunione dei santi, del Corpo mistico, del *karman* e così via.¹⁰⁰

Trovare il modo giusto per comunicare un messaggio, per dire la sua Parola anche attraverso la scrittura, non è cosa facile persino per chi come Panikkar è consapevole dei meccanismi che si instaurano nel momento in cui un pensatore muore, avendoli studiati per tutta la sua vita in molte tradizioni umane. Di qui l'*Opera Omnia*.

Pensata, strutturata ed parzialmente pubblicata finché Panikkar era ancora vivo, sotto la spinta dell'amico Sante Bagnoli, editore della Jaca Book, l'*Opera Omnia* rappresenterebbe la struttura/non-struttura definitiva di quello che l'Autore ha cercato di dire nei settant'anni di un discorso che, come detto, è necessariamente in divenire, in costante rielaborazione ed in perenne revisione.¹⁰¹ Anche per questo nell'ottobre del 2008, in previsione del lavoro, ha diramato una dichiarazione secondo cui

l'autore, Raimon Panikkar, dichiara di riconoscere ufficialmente solo gli scritti che egli stesso ha scelto e riveduto per essere pubblicati nella sua *Opera Omnia* (edizione originale italiana, Jaca Book). Tutti gli altri scritti vanno quindi considerati materiale personale, non pubblicabile, né divulgabile. Ogni nuova pubblicazione dovrà essere autorizzata dall'autore stesso o dalla Fundació Vivarium Raimon Panikkar.¹⁰²

Da un punto di vista della ricerca, strettamente filologico, ciò significa che qualsiasi testo che sia antecedente alla versione pubblicata nell'*Opera Omnia* del 2008 non è più riconosciuto dal suo Autore come originale. Questa dichiarazione necessariamente indirizza l'intero lavoro di ricerca, come già anticipato, con conseguenze a livello tanto

⁹⁹ VP, p. 8.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ RPOO VIII, p. 184.

¹⁰² "Diritti di Pubblicazione dei testi di Raimon Panikkar", <http://goo.gl/ziNY1C> (26/06/2015).

filologico che teoretico. Innanzitutto, per entrambe l'*Opera Omnia*, in quanto “punto fermo” finale offerto ai lettori per successivi studi, è come detto testimonianza ufficiale della Parola conclusiva, e le altre opere non vanno considerate come tali. Stesso discorso, espandendo quanto scritto, vale anche per quanto non è stato incluso nell'*Opera Omnia*: l'unica edizione cui far fede per poter entrare in dialogo col pensiero panikkariano rimane sempre l'ultima pubblicata, a prescindere dalla traduzione. Per questo, nella parte precedente, si è detto che si è fatto fede al testo di *Word and Terms* pubblicato in traduzione italiana nello *Spirito della Parola*; e per lo stesso motivo il testo-guida per quanto riguarda il *Silenzio del Buddha* è l'ultima edizione ristampata del 2011.

Dal *punto di vista teoretico* le conseguenze di questo sono abbastanza semplici: se si vuole sviluppare un pensiero che faccia fede a quanto ha detto, a quanto pensava, a quanto ha scritto e soprattutto a *come* ha detto, pensato e scritto allora è necessario accettare la dichiarazione dell'ottobre 2008. Secondo questa dichiarazione ogni cosa non sia parte dell'*Opera Omnia* non rappresenta più quanto Panikkar ha voluto dire – fatti salvi alcuni articoli del periodo romano per via di quanto si dirà a breve.¹⁰³ Solo così si può accettare l'invito di Panikkar a dialogare con lui, per quanto è ovvio che un simile dialogo non avrà mai né potrà mai avere la stessa forza di quando era in vita; ma in questo modo l'*Opera Omnia* diventa uno stimolo aperto da interpretare e riattualizzare, che consente a ciascun lettore di leggerla, studiarla, analizzarla con vitalità e dinamicità, valorizzandone le caratteristiche. Anche con critica: nell'introduzione a *Mistica, Pienezza di Vita*, presentando la metodologia che l'ha guidato in questo lavoro, scrive una riflessione che può essere ben applicata a tutto il resto della sua produzione.

[...] i testi riconosciuti come mistici sono più vicini alla filosofia sottesa cui abbiamo accennato che non a quella degli studi sulla stessa – il che d'altra parte non è un'obiezione valida, dato che l'interpretazione di un testo non può ridursi al cercare di indovinare che cosa voglia dire l'autore. Non essendo però la polemica compatibile con la mistica, ho preferito astenermi dallo scrivere una riflessione su di essa e concentrarmi su una descrizione della semplice esperienza, il che di per sé non la esime dal muovere da presupposti che possono essere ben legittimamente criticati – critica al quale l'autore dà molto cordialmente il benvenuto, dal momento che è sempre disposto a rettificare e imparare. «Non v'è nulla di più grande (μέγιστον, *megiston*) per l'uomo che imparare e assimilare (προσμανθάνειν καὶ προσλαμβάνειν, *prosmanthanein kai proslambanein*) costantemente (αἰ,

¹⁰³ Cfr. II-3.1.

aei)», pare dicesse già l'ateniese Sofocle nel V secolo a.C. (ricordato nella cosiddetta «Carta di Aristeas» del III secolo a. C.).¹⁰⁴

Lo stesso senso, lo stesso invito, la stessa apertura ad un dialogo piuttosto che ad una semplice lettura ed un semplice studio riecheggia nel testo della prefazione al *Ritmo dell'Essere*.

Il processo stesso di comprensione è un processo ritmico che si instaura fra le tre dimensioni della realtà intese dall'autore, da un lato, e, dall'altro, dall'azione interpretativa del lettore che assimila ciò che può essere solo suggerito. Il veto tradizionale di mettere per iscritto le parole sapienziali, malgrado successive eccezioni ed esagerazioni, non mirava a mantenere nell'ignoranza il popolino, ma nasceva dal fatto che le scritture, essendo parole congelate, non possono trasmettere la multidimensionalità del «dialogo» tra colui che parla, colui che ascolta e le cose stesse, in quanto riflesse nelle diverse consapevolezze degli interlocutori – come suggeriva già Platone.¹⁰⁵

Dal *punto di vista filologico* ci sono invece delle questioni che devono necessariamente essere affrontate. In primo luogo la lingua: come già si è detto, le indiscusse qualità da poliglotta di Panikkar rendono particolare ed affascinante lo studio delle traduzioni delle sue opere. La definitiva *Opera Omnia*, però, è stata pensata in italiano, che per quanto lingua molto ben conosciuta da Panikkar e protagonista indiscussa degli ultimi venti anni della sua vita non era la sua lingua natale. Può un testo dell'*Opera Omnia* essere considerato *manoscritto originale*, scevro delle problematiche filologiche legate alle traduzioni, anche dopo la sua scomparsa? La presente ricerca, per via tanto delle considerazioni teoretiche esposte fin qua quanto della dichiarazione dell'ottobre 2008, è guidata da una risposta argomentata e sostenuta come affermativa a tale domanda. Ciò non toglie, ovviamente, che un lavoro molto interessante e stimolante sarebbe quello di confrontare tutte le edizioni in tutte le varie lingue delle maggiori opere panikkariane per studiarne le differenze, le caratteristiche, le variazioni e l'evoluzione del pensiero.

Evoluzione che è la seconda questione filologica da esplicitare. Come detto, questa ricerca vede l'*Opera Omnia* come strada maestra sulla quale proseguire. Ciò non significa però che verranno dimenticati gli altri contributi, anzi, ma con un *caveat* che ne distingue l'uso di cui si è già accennato in alcuni punti precedenti ma che qui è necessario esporre ed argomentare con chiarezza. Tutti gli articoli, i libri, i testi che sono stati scritti antecedentemente all'ottobre 2008 e che non saranno integrati

¹⁰⁴ RPOO I/1, pp. 8-9.

¹⁰⁵ RPOO X/1, p. 6.

nell'*Opera Omnia* (come si è visto nella prima sezione di questo capitolo) sono i paletti grazie ai quali procedere nella strada, in quanto fondamentali per ricostruire la genesi dell'*Opera Omnia* stessa e del perché Panikkar sia giunto a pensare ed a scrivere la formulazione conclusiva del suo pensiero. Momenti privilegiati di questa analisi saranno gli articoli che ha scritto nelle fasi iniziali del suo pensiero e della sua riflessione più originaria, cioè dal 1963 al 1977 – quello che verrà definito (e difeso in tale definizione) come “periodo romano” della vita di Panikkar. Nello spirito del dialogo che anima la presentazione dell'*Opera Omnia*, infatti, questi testi dal punto di vista filologico possono esser considerati quantomeno parzialmente esclusi dalla dichiarazione dell'ottobre 2008 in quanto sono gli unici cui Panikkar, costantemente, fa riferimento nell'*Opera Omnia* secondo la loro edizione originale. Si tratta di una serie di articoli scritti in occasione dei Colloqui Castelli e pubblicati nell'Archivio di Filosofia di quegli anni, nei quali è già presente il nucleo caldo, l'intuizione fondamentale della riflessione panikkariana praticamente nella sua forma definitiva. In particolar modo, il suo articolo del 1961 *Demitologizzazione nell'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, che ricorre costantemente,¹⁰⁶ è uno dei punti cardine che ha guidato questa tesi insieme ai già citati Navasūtrani.

Dibattito aperto: la critica di Bielawski, la risposta di Moreta, un tentativo di sintesi

Già da questi pochi elementi si vede come la decisione dell'*Opera Omnia* come fonte primaria e privilegiata dello studio del pensiero panikkariano ha delle sfumature che mostrano quanto la questione comunque rimanga aperta. È pertanto corretto, soprattutto per via delle questioni filologiche che sono già state indicate, indicare il *come* questo dibattito si sia sviluppato. In un post su blog del 2013¹⁰⁷ Maciej Bielawski, che come si è già ricordato è autore di una preziosa e ricca biografia su Raimon Panikkar che ha avuto il grande pregio di mostrare lo stretto rapporto intellettuale e personale tra l'Autore ed il filosofo italiano Enrico Castelli, ha sottolineato degli elementi critici riguardanti l'*Opera Omnia*.

Alcuni di questi sono già stati indicati: la questione della lingua, ad esempio. Bielawski sottolinea, come d'altronde è stato fatto nel paragrafo precedente, come «la sua [di Panikkar] opera è plurilinguistica e per definizione non riducibile ad una lingua. Facendo riferimento ad una sua espressione che “non tutto può essere detto in inglese” si deve dire che “tutto Panikkar” non può essere ricondotto ad una lingua». Questo si

¹⁰⁶ RPOO X/1, p. 482;

¹⁰⁷ Maciej Bielawski, “*Opera Omnia* di Raimon Panikkar”, <http://goo.gl/JRKRfO> (26/06/2015)

lega anche alla suddivisione per tematiche, che tralascia l'evoluzione storica di un suo testo a favore della versione definitivamente pubblicata sull'*Opera Omnia*.

In secondo luogo, il punto che Bielawski chiama dello “smembramento” dei testi: nella seconda sezione del precedente capitolo si è già parlato della *περιχώρησις* costante che attraversa le diverse opere di Panikkar. La divisione per tematiche e la separazione di testi in modo da inserirli in differenti volumi dell'*Opera Omnia* rischia di tradire, secondo questa visione, la natura pericoretica della riflessione panikkariana. Nello specifico, Bielawski lamenta la perdita della dedica ad Enrico Castelli nel volume *Mito, Fede, Ermeneutica* – punto già sottolineato in apertura di capitolo a riguardo di *Words and Terms*.

Infine, Bielawski sottolinea come l'*Opera Omnia* per via della selezione solo di alcuni testi non sarebbe una reale *Opera Omnia* bensì una *Vulgata*: una vera *Opera Omnia* dovrebbe quindi contenere ogni cosa pubblicata da Panikkar, dalle lettere agli articoli ai quaderni d'appunti. «Ritengo indispensabile la pubblicazione della bibliografia completa di Panikkar, accompagnata dal rigoroso e dettagliato calendario della sua vita, lavorandoci da subito per non perdere informazioni importanti. Simultaneamente si dovrebbero cercare e raccogliere i diversi documenti di Panikkar sparsi per il mondo (lettere, manoscritti, registrazioni, fotografie, ecc.). È un lavoro faticoso, ma sicuramente degno di questo pensatore».

Nello stesso 2013 Ignasi Moreta, editore spagnolo dell'*Opera Omnia*, ha risposto alle critiche di Bielawski.¹⁰⁸ Per quanto riguarda la lingua, sostiene che la scelta della lingua italiana per la *editio princeps* è “garanzia dell'unità di criterio per la selezione”, essendo stata la lingua della prima pubblicazione e della redazione della struttura originaria. Ogni altra edizione (attualmente sono in corso di pubblicazione in lingua inglese, spagnola e catalana) non traduce sulla base dell'edizione italiana ma sui testi che l'edizione italiana ha rivisto e ritradotto. «Un ejemplo: el libro *The Rhythm of Being* fue publicado en inglés pocos días antes de la defunción de Panikkar [a cura e con comentario de Scott Eastham, recientemente scomparso, comentario purtroppo non presente nel testo italiano]; en consecuencia, la edición catalana del libro se ha hecho traduciendo del inglés (tal como se hace constar en la página de los créditos) y no de la edición póstuma italiana, sin que ello obste para que el libro haya sido debidamente confrontado con la versión italiana a fin de incorporar las correcciones de orden formal que la edición italiana realiza ante algunos de los múltiples errores e insuficiencias del aparato crítico de la obra en su edición original inglesa».

¹⁰⁸ Ignasi Moreta, “A propósito de la Opera Omnia Raimon Panikkar: respuesta a Maciej Bielawski”, <http://goo.gl/Ca8IEV> (26/06/2015).

La critica allo smembramento viene affrontata da Moreta sostenendo non soltanto che l'attuale struttura è frutto della decisione voluta e ponderata di Panikkar, ma anche che la continua revisione e riscrittura dei testi operata da Panikkar (di cui si è parlato poco sopra) rende impossibile una suddivisione cronologica del testo. A seconda dell'edizione, ad esempio, il *Cristo sconosciuto dell'Induismo* potrebbe essere inserito in qualsiasi momento dal 1963 al 2008.

Infine, Moreta accetta la definizione di *Vulgata dell'Opera Omnia*. «Sí: estamos construyendo una Vulgata que facilitará la difusión de la obra de Panikkar. Pero lo importante es que la estamos construyendo a partir de los testimonios filológicos impresos con relevancia ecdótica en la fijación del texto». Sarebbe impossibile, continua, raccogliere tutto ed inserirlo nell'*Opera Omnia*; inoltre un simile lavoro tradirebbe l'intenzione che ha animato la suddivisione originale dei testi e la loro formulazione. Sottolinea inoltre che nell'edizione catalana la traduzione e la redazione viene fatta seguendo criteri filologici, mentre in conclusione ad ogni volume di ogni edizione viene elencato l'indice dei testi originali del volume.

Cercando di porsi come una sintesi delle problematiche sollevate da Bielawski e delle risposte di Moreta, come si è visto, la ricerca che ha animato questa tesi ha cercato di rispettare tanto le decisioni di Panikkar stesso relative ai suoi testi ed all'*Opera Omnia* che le necessità di un lavoro filologico di analisi dei testi. In questo senso l'indice dei nomi messo dagli editori italiani, in conclusione dei testi, insieme alle puntuali note ed all'indicazione dei testi originali, sono stati fondamentali per ricostruire il percorso del pensiero di Panikkar – cosa per la quale è giusto riconoscere il merito di Sante Bagnoli, di Milena Carrara Pavan e dei loro collaboratori. È indubbiamente però necessario tenere a mente le problematiche sollevate da Bielawski, una su tutte la necessità di un'edizione critica dei testi panikkariani, come già detto, rispettosa delle diverse edizioni.

Ma un simile lavoro non può essere fatto a prescindere da quella che è stata la decisione finale cosciente e consapevole di un Autore che ha voluto dar la possibilità a studiosi, lettori ed accademici di continuare il dialogo con lui, anche se la sua persona fisica è ormai scomparsa, attraverso un'*Opera Omnia* in grado di comunicare completamente e senza incertezze il suo pensiero degli ultimi anni, pensiero vivo e vero, sua ultima Parola. Dice infatti in un'intervista Paulo Barone, traduttore dal tedesco dell'*Opera Omnia*, riassumendo quanto finora è stato detto:

[Il lavoro di traduzione] non è semplice, naturalmente, visto la complessità del suo pensiero oltre alla difficoltà rappresentata dalla traduzione. Inoltre l'autore stesso e la curatrice sono intervenuti spesso nella revisione della traduzione, sempre soggetta a cambiamenti perché l'opera, come afferma lo stesso autore, non vuole

essere un'opera di filologia, ma l'espressione di ciò in cui l'autore si riconosce al termine della sua lunga attività letteraria. Inoltre, come sanno tutti coloro che frequentano i suoi testi, l'andamento del pensiero panikkariano è a spirale: i temi sono costanti – e ciò può dare al lettore e al traduttore l'impressione di “possederne” il senso o almeno l'inventario sommario – ma ogni singolo testo apporta immancabilmente una o più variazioni decisive che spiazzano l'impressione suddetta. Così ogni scritto di Panikkar contiene una novità non facile da restituire.¹⁰⁹

Seconda indicazione metodologica

In conclusione e per riprendere quanto accennato nell'introduzione alla presente tesi, come nel capitolo precedente si è offerto un riassunto delle conseguenze metodologiche tenute nella presente ricerca alla luce della biografia di Raimon Panikkar ed alla sua natura di maestro, è necessario un riassunto delle conseguenze metodologiche a partire dalla sua Parola. Il rifiuto dell'uso delle parole come *termini* ma come *Parole* vive, che respirano e comunicano; il desiderio di mostrare come la Verità si stabilisca nel *dialogo* e sia sempre relazionale, tra due visioni del mondo; il porre l'Opera Omnia come ultima parola di un discorso con lui, così che si potesse cercare di entrare in dialogo con Panikkar anche ora che è scomparso. Sia nella seconda che nella terza parte di questa tesi si manterrà un rigore filologico necessario a spiegare le radici della proposta di dialogo dialogale (anche se già adesso queste radici cominciano ad emergere); la quarta ed ultima parte, invece, accetterà a piene mani l'invito di Panikkar al dialogo con lui e cercherà di proporre le sue considerazioni teoretiche non *secondo Panikkar* ma *a partire da Panikkar*, mantenendo consapevolezza del debito contratto ma senza pretendere di dire qualcosa di non suo facendolo passare come suo.

¹⁰⁹ Paolo Calabrò, “Intervista a Paulo Barone”, <http://goo.gl/CXv3ue> (30/06/2015).

Capitolo 3 – Opera: la chiave di lettura del pensiero di Raimon Panikkar

I – 3.1: Il Simbolo

Una prima riflessione su come la Vita e la Parola di Raimon Panikkar si siano condensate in Opera può venire dal suo concetto di *simbolo*, nozione cardine del lessico panikkariano con risvolti e influenze su ogni cosa che lui ha scritto e detto. Si è già mostrato come infatti la natura delle parole si situa in una *quaternitas* che è relatività genitiva radicale, ed il modo proprio per essere chiarificate è quello di una Verità intesa come *dialogo* interno alla parola stessa, alla storia del termine, del concetto, della radice linguistica – cioè quella che è stata definita *etimologia filosofica*. Si è anche visto come persino quella che sarebbe una sistematizzazione definitiva del pensiero panikkariano, cioè l’*Opera Omnia*, è piuttosto una prima battuta offerta al dialogo con coloro che desiderano entrare in rapporto col suo pensiero; pensiero frutto della sua vita lunga e ricca, che ha cercato di rendere in un’autobiografia costituita dai suoi scritti.

Quello che emerge, quindi, è che per Panikkar la forma del suo pensiero deve rimanere dinamica ed in movimento, non statica come un sistema; i continui inviti in questa direzione già ricordati sono segno esattamente di questa intenzione. È per questo che tenterò, in chiusura di questa prima parte della tesi, di sostenere come la sua lettera non può che essere considerata come un *linguaggio mistico*, o meglio, *simbolico*. Per capire esattamente cosa questo significhi e per trattare in maniera completa la nozione di *simbolo* in Panikkar è però necessario partire dalle contraddizioni presenti nel suo stile.

Diversi livelli di interpretazione: linguaggio simbolico tra politeismo e angeli

Leggendo alcuni passi della produzione panikkariana ci si accorge come alcuni *loci* del suo stile di scrittura, per quanto rigorosamente accademico e filosofico, sembrano difettare di quella forza argomentativa che invece pervade il resto dei testi. Nel corso di momenti seminariali con gli studenti durante i corsi di Filosofia Teoretica ed i Seminari Aperti di Pratiche Filosofiche, dove sono stati proposti anche testi panikkariani, spesso da parte loro è emersa una sorta di perplessità e critica nei confronti di passaggi identificati come “fumosi” e “poco chiari”, poco argomentati. In effetti, se si leggono da un punto di vista meramente logico ed accademico, simili passi sembrano essere strutturati come il porre un presupposto, un punto di partenza dell’argomentazione che non viene però mai sviluppata pur rimanendo coerente con il testo.

Uno degli esempi più evidenti è nel *Silenzio del Buddha*, nel suo esporre le implicazioni logiche del buddhismo quando questo nega la sostanzialità dell'autocoscienza e imposta una religione atea (nel senso *advaita* dell'argomento teologico di cui si è parlato precedentemente); ho scelto questo *locus* specifico della produzione panikkariana in quanto permette, come si vedrà, di mostrare con chiarezza sia le problematiche che da passi simili emergono sia il modo con cui risolvere tali problematicità.

Innanzitutto, è bene ricordare come il buddhismo (semplificando) rifiuti la sostanzialità del sé¹ affermando la coproduzione condizionata di ogni cosa, che risolve il suo esserci nell'essere predicato: a fronte di un'autoidentità presupposta dell'autocoscienza, dove "A è A", il buddhismo risponde che una simile formulazione è un inganno, perché la seconda A o è un A', e pertanto manca qualcosa, oppure l'identità è un assoluto "A è", e di più non si può dire. «L'A che è dell'"A è",» però, «non è l'A soggetto della formula d'identità, ma il predicato; sarebbe a dire che la prima A non è, l'unica che esiste è la seconda A: "è A". Non vi è identità perché il soggetto non esiste. Tutto ciò che è, è predicato; per questo esistiamo».² Nella struttura argomentativa del testo si tratta della conclusione dei "momenti kairologici della coscienza religiosa". Senza pretendere di tracciare una struttura fenomenologica della coscienza umana, come se fosse la storia dello Spirito hegeliano, Panikkar vuole mostrare come ci sia un percorso che dall'istituzione di una religione trascendente porta al rifiuto della ritualità ed alla divinizzazione dell'Uomo inteso come ragione che demitizza. In Israele il crollo del Tempio ad opera dei Babilonesi permette il passaggio ad una religiosità più riflessiva, interiore; in Iran Zarathustra rifiuta il ritualismo vuoto della religione tradizionale politeista a favore della responsabilità personale e di Ahura Mazda come intelletto puro; in Grecia nasce la filosofia. L'Umano prende il posto della divinità, istituendo quasi (se mi è consentita questa metafora) una monarchia costituzionale dove la Ragione, la Morale, l'Autocoscienza dell'Umano costringono alle sue stesse leggi il sovrano divino; monarchia contro la quale il Buddha scaglia la sua rivoluzione, per instaurare una pantocrazia anarchica³ del Tutto e della Vacuità. Panikkar la definisce come una "secolarità sacra", per riecheggiare quanto poi emergerà della "nuova

¹ Cfr. Giangiorgio Pasqualotto, *Dieci Lezioni sul Buddhismo*, Marsilio, Venezia 2008, pp. 56-58; D. T. Suzuki, *Discorsi sullo Zen*, Ubaldini editore, Roma 1981, pp. 63-67; cfr. anche il "corpo e mente di vacuità universale" nel cap. 70. *Kokū* dello Shōbōgenzō in Dōgen Zenji, *Shōbōgenzō. L'occhio e il tesoro della vera legge*, vol. II, Editrice Pisani, Isola del Firi (Firenze) 2006, pp. 215-219.

² SB, p. 162-163.

³ Tanto il gioco di parole con le icone del Cristo "Pantocrator" quanto l'espressione paradossale sono volute.

innocenza”, ma il pezzo che interessa per quanto qui discusso avviene poco dopo, nel passaggio al modo di intendere il buddhismo come “ateismo religioso”.

È significativo che non si sia quasi notato che il cosiddetto politeismo non è ateismo. Il politeismo al contrario del monoteismo è un *semplice errore logico*:⁴ in quanto non hanno lo stesso predicato, ma una distinta concezione della Divinità. Nessun «politeista» ha mai affermato che «Quello» che il monoteista riconosce come *monos* (uno) sia *polys* (molteplice).⁵

Per quanto la riflessione sia interessante, e come abbiamo visto si tratta di un collegamento implicito all'argomento teologico, un simile breve paragrafo d'acceso sul politeismo in questo punto non sembra aver senso. Arricchisce l'argomentazione, certo, ma è altrettanto certo come le critiche di cui in apertura alla presente sezione possono venir mosse ad un argomentare che procede con momenti simili. Qui, in realtà, è esempio dei punti dove Panikkar mostra come si può utilizzare le caratteristiche della Parola indicate nel capitolo precedente per sfuggire alla trappola di una esposizione argomentativa rigorosamente filosofica frutto unicamente di una direzione dal *Pensare* all'*Essere*. Spesso racconta, nei suoi testi, la barzelletta dell'ubriaco che, cercando le chiavi di casa sotto la luce di un lampione, alla domanda del poliziotto se è quello il punto in cui ha perso le chiavi risponde “non lo so, ma qui c'è luce!”. «Anche noi cerchiamo la chiave che abbiamo perso sotto il lampione della nostra riflessione: “qui c'è luce e qui cerchiamo perché è l'unico posto dove possiamo cercare con successo” [...] Non si può vedere l'oscurità con la luce,»⁶ non è neanche immaginabile la possibilità di cercare ciò che dell'Essere sfugge al Pensiero con il Pensiero stesso, in quanto il Pensiero comprende dell'Essere solo ciò che, come un lampione, illumina. Ma un linguaggio concepito come Panikkar lo presenta permette comunque una simile operazione – mantenendo salde contemporaneamente due o più interpretazioni dello stesso testo, senza che si escludano a vicenda. In altri termini, non esiste una interpretazione “vera” dei suoi testi ed una “falsa”, ma finché sono giustificate dalla forza del Pensiero e della razionalità e da quella della mistica⁷ queste possono coesistere anche se in apparente contraddizione l'una con l'altra: con la luce cerca sotto la luce, ma sa come abituare gli occhi all'oscurità e cercare anche al di fuori della zona illuminata.

La *prima interpretazione*, che chiameremo *interpretazione dialogica*, è legata a quanto si è visto nel capitolo precedente in relazione all'*Opera Omnia*, e vede un passo

⁴ Enfasi mia.

⁵ SB, p. 164.

⁶ RPOO IX/1, p. 243.

⁷ Cfr. II-1.3.

panikkariano non argomentato, oscuro od anche apparentemente incoerente col resto del testo sotto la luce della sua lettera. O meglio: un passo dice quello che dice, e nulla più. Applicando questa prima argomentazione all'esempio che si sta analizzando, Panikkar sta dicendo semplicemente che il problema del politeismo è estraneo alle considerazioni del testo, perché non sta parlando di quell'A che è il termine di contesa tra teismo, ateismo e buddhismo: il politeismo si riferisce a B – pertanto, per recuperare la struttura argomentativa già indicata, si tratterebbe di disquisire su una forma "A è B", il che porterebbe su tutt'altri termini la questione. In questo senso il politeismo da una prospettiva della secolarità sacra (o a-teismo religioso, seguendo il sottotitolo del libro) è veramente un *errore logico*: non parla di A perché il modo con cui considera il divino non è A, ma B – e così non entra più nel campo del *catuskoṭi* (tetralemma) buddhista,⁸ di cui l'a-teismo religioso panikkariano è debitore dell'impianto logico. Questo è ulteriormente rafforzato dall'*argomento teologico*: teismo ed ateismo possono dialogare sul divino perché *parlano della stessa cosa*. L'inserire l'argomento teologico centocinquanta pagine dopo questa dichiarazione d'incoerenza logica del politeismo è indubbiamente un problema; come mostrato il passo sul politeismo non sembra coerente col luogo in cui si trova, e non ci sarebbero stati problemi ad inserirlo nella trattazione dell'argomento teologico. Eppure, pur dopo le sedici edizioni che abbiamo visto, Panikkar non ha sentito il bisogno di spostarlo. Infine, giusto qualche pagina prima ricorda come il buddhismo si sia inserito all'interno del movimento del VI secolo a.C. che ha interessato India, Iran, Grecia, Cina eccetera – periodo nel quale il politeismo era presente, sotto una certa forma, anche in quella stessa India dravidica e giainista da cui il messaggio di Buddha prende le mosse⁹ e col quale ha avuto rapporti. A differenza del problema della collocazione nello schema argomentativo, però, qui non c'è rischio di problematica: aiuta anzi a sottolineare come *Il silenzio del Buddha* prenda certamente le mosse dal buddhismo e dalle parole di Buddha ma sia un'esposizione autobiografica del pensiero panikkariano sull'argomento, che non si confronta col politeismo ma con cristianesimo, induismo, buddhismo ed a-teismo. Il politeismo, a Panikkar, secondo questa interpretazione non interessa.

Una simile interpretazione, in altri termini, *espande ciò che non è argomentato con il resto del testo in cui è situato*: in questo modo le opere panikkariane instaurano un *dialogo* col lettore che è invitato a riflettere su quanto c'è scritto, a scorrere un testo non dalla prima pagina all'ultima pagina, capitolo per capitolo, come se fosse una mera successione cronologica od il percorso di un treno, ma ad andare avanti ed indietro, a

⁸ Cfr. SB, 123-145; cfr. anche Emanuela Magno, *Nagarjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

⁹ SB, pp. 159-160.

confrontare le pagine, a riflettere sulla struttura argomentativa. Un testo diventa così molto più dinamico di un semplice mezzo per trasmettere informazioni; come in ogni *dialogo*, però, come in ogni discussione il rischio di fraintendimenti e di mancanza di chiarezza rimane. Ma questo non è un problema, agli occhi di Panikkar, perché se così non fosse vorrebbe dire il tentare, da parte sua, di incasellare la Verità all'interno di un'unica espressione e travisare quindi la sua natura *relazionale*. Di qui *interpretazione dialogica*, che verrà dichiarata espressamente nel corso di questa tesi quando verrà applicata.

La *seconda interpretazione* può essere definita come *interpretazione pericoretica* dei passi problematici di Panikkar. Come si è visto nel primo capitolo in relazione alla natura di maestro dell'Autore, ogni elemento tematico sul quale ha riflettuto è disseminato in tutta la sua sterminata opera in espressioni e formulazioni distinte ma non separate. Cercare di comprendere un passo attraverso il resto della sua opera è indubbiamente un'impresa ardua: vuol dire conoscerne il dettato il più approfonditamente possibile ed effettuare autonomamente una sistematizzazione critica ed una rete di rimandi spesso senza una direzione netta da parte dell'Autore – un po' come se ci si stesse confrontando a voce direttamente con lui, o se ne stesse ricostruendo le tracce in una foresta. Ma è un'operazione che consente di indagare quelle sfumature che un singolo libro od un singolo articolo non riescono a trasmettere. In questo specifico caso, il passo può essere compreso grazie alla sezione sul politeismo del *Ritmo dell'Essere*.¹⁰ Questo *excursus* si apre con l'accusa alla maggioranza degli studi sull'argomento di non aver quasi mai trattato le conseguenze filosofiche del politeismo, limitandolo ad una dimensione fenomenologicamente anteriore al monoteismo o liquidandolo come un fraintendimento della natura divina. Ma queste analisi, dice Panikkar, sono dei fraintendimenti, sono una creazione degli studiosi teisti occidentali che fraintendono il concetto alla base del divino nello "pseudopoliteismo": «dico che il *theos*, quando è qualificato come *monos*, non è lo stesso *theos* di quando è qualificato come *polys* in quanto, anche formalmente, *theos* non rappresenta la stessa nozione in entrambi i casi. Devo aggiungere che qui *monos* e *polys* non esprimono una relazione tra il (numericamente) singolare e il (numero) plurale». ¹¹ La stessa definizione "politeismo" non è altro che un appellativo che indica "molti-Dio", applicando una dimensione *quantitativa* a ciò che, in realtà, è *qualitativo*. La riflessione sul politeismo quindi non soltanto è parte della critica al monoculturalismo occidentale che categorizza anche ciò che gli è estraneo secondo i suoi propri schemi interpretativi, ma è

¹⁰ RPOO X/1, pp. 214-219.

¹¹ RPOO X/1, p. 215.

fondamentale per Panikkar per aiutare a definire la dimensione divina della cosmoteandria.

Se vogliamo comprendere l'atteggiamento "politeista", dobbiamo spogliarci di tutte quelle interpretazioni moderne che non sono state capaci di superare il proprio background "monoteista". Il politeismo è multiforme perché esistono "molti" Nomi divini, molte nozioni di un Dio non individualizzabile. Da un punto di vista sostanziale, Dio è un individuo, ma non è individualizzabile; non possiamo circoscrivere Dio e delimitarne i confini. [...] Gli dei, come gli umani, sono tutti cittadini dell'universo, insieme al cosmo vivente. L'universo è solo un nome per designare la struttura fondamentale della realtà. Gli Dei non sono necessariamente i creatori dell'universo, né occorre che uno di loro sia il Creatore. La creazione è una credenza monoteista. Né la credenza politeista afferma che l'universo sia Dio con a capo una Super-Divinità. Gli Dei non sono inferiori all'universo, proprio come non lo sono gli esseri umani. Essi tutti sono nell'universo, tutti assieme formano l'universo.¹²

Giustamente, quindi, ciò di cui parla il politeismo non è quello di cui parlano teismo ed ateismo; ma se seguiamo quest'interpretazione il politeismo *panikkariamente inteso* (cioè, libero dalle sovrastrutture culturali ed ermeneutiche tipiche del monoteismo) si pone come una risoluzione *advaita* tra teismo ed ateismo in grado di aprire all'intuizione cosmoteandrica. Non è più un errore logico, ma mostra anzi come i termini della questione possono essere trascesi, superati, indirizzati ad una riflessione qualitativamente differente. A Panikkar, pertanto, il problema del politeismo interessa eccome.

L'*interpretazione pericoretica* diventa quindi un modo per approcciare un passo non sufficientemente chiaro attraverso l'analisi e la lettura dell'intera produzione panikkariana, ed anche questa chiave interpretativa verrà dichiarata espressamente. Richiede un lavoro non indifferente, ma mostra come Panikkar non apre il dialogo solamente col lettore. Panikkar va più a fondo; accetta che il dialogo *sia anche con sé stesso*, con le sue opere, con le sue Parole. Sembra che non ammetta neppure lui stesso che quanto dice sia un punto fermo, neanche nell'*Opera Omnia*.

Appare evidente che queste due interpretazioni rischiano di essere contraddittorie tra di loro: quello che da una parte è considerato un errore logico e liquidato come non influente dall'altra diventa fondamentale per l'argomentazione dell'intuizione cosmoteandrica. Eppure entrambe hanno senso, entrambe hanno pari dignità e

¹² RPOO X/1, pp. 216-217. Grazie a questo ragionamento Panikkar può con orgoglio dire, da sacerdote cattolico, di non essere monoteista; il politeismo *vero*, quello che si apre alla cosmoteandria, è la Trinità. Ma di questo si parlerà in III-1.2.

rappresentano pienamente ciò che l'Autore scriveva e pensava. Si vedrà, nel corso della presente tesi, come molti sono i punti in cui si è voluto intraprendere una od entrambe le strade per approcciare un *locus* panikkariano, ma ci si limiterà in questo luogo a fare solo un secondo esempio, necessariamente più breve, in modo da aiutare a risolvere il nodo e mostrare esattamente come la forza *simbolica* del linguaggio panikkariano si manifesta.

Nel parlare di come i contenuti sensibili rimangono presenti in ogni parola, anche le più astratte, Panikkar fa presente che «la pietra, io la tocco; l'odio, lo deduco da un comportamento sensibile; *gli angeli, li accetto come entità che hanno lasciato delle vestigia sensibili che non abbiamo potuto spiegare in altro modo*».¹³ Anche questo è un punto dove una questione come quella angelica, notoriamente importante in teologia (si pensi a san Tommaso¹⁴ o san Bonaventura), viene quasi “gettata là” senza spiegarla ulteriormente. Sono veramente pochi i punti in cui Panikkar parla degli angeli e degli spiriti, nessuno dei quali in senso approfondito; se seguiamo l'*interpretazione dialogica* e cerchiamo riferimenti in quel testo, sembra che la parola “angeli” venga qui usata solamente come un termine, ma con l'invito ad aprirsi a quella vacuità costitutiva dietro di essa di cui si è già parlato. Si lascia parlare gli angeli, in modo che sia il lettore a capire cosa essi significhino – o, con maggior poesia, li si lascia danzare senza indagarne il sesso. Tramite invece la seconda chiave interpretativa, quella *pericoretica*, si scopre come Panikkar sembri trattare di caratteristiche angeliche nel momento in cui descrive la caratteristica soggettiva della *tempiternità*.¹⁵ Chiamata *temporicità*, questa si divide nel tempo delle cose (*tempo fisico*), tempo degli uomini (*temporalità*) e tempo degli spiriti (*eviternità*). La *temporicità* «sarebbe la maniera generica di durata degli esseri, il loro modo di essere nel mondo, la qualità della loro esistenza, la modalità in cui gli esseri sono; non è qualcosa di esterno ad essi, ma una dimensione del loro essere, una qualità del loro proprio essere: ciò che permette loro di “continuare” ad esistere».¹⁶ *Eviternità* non è *eternità* (che è la dimensione extra-temporale della *tempiternità*),¹⁷ ma il modo con cui gli spiriti esperiscono e sono nell'eternità (*aeternitas*) momento per momento, riconoscendone la differenza in maniera distinta ma non separata, “giorno per giorno” (*evemera*). E questo esperire l'*eviternità* da parte degli spiriti, cioè l'*esperienza spirituale*, è il “terzo occhio” che ci permette di integrare la razionalità con quella parte

¹³ SP, p.35; enfasi mia. Cfr. anche «gli angeli come simboli di una realtà spirituale, per esempio, non possono far parte di una cosmologia scientifica, poiché non sono scientificamente né verificabili né controllabili», PSC, p. 35.

¹⁴ Cfr. III-2.2.

¹⁵ Ed è un altro esempio di quanto si è detto in I-2.1 riguardo i neologismi panikkariani.

¹⁶ RPOO IX/1, p. 386.

¹⁷ RPOO IX/1, p. 390.

dell'Essere che per il suo dinamismo sfugge al Pensiero. «È una luminosità immediata autorifulgente (*svayamprakasa*), che non si basa su un principio ulteriore (come quello di non-contraddizione)»,¹⁸ tipico della razionalità propriamente umana. È possibile trarre una “angelologia panikkariana” da passi come questi? Se con ciò si intende “come Panikkar intendeva gli angeli”, indubbiamente no, non essendoci occorrenze specifiche. Sarebbe però possibile costruire una angelologia *a partire da Panikkar*, cioè accogliendo il suo dialogo alla riflessione ulteriore. Ma non è questo che interessa adesso: l'esempio degli angeli tra i molti altri che si possono fare di questa caratteristica delle opere panikkariane è stato preso unicamente perché permette di introdurre propriamente il tema del simbolo: «la conoscenza spirituale», infatti, «utilizza simboli. Il suo linguaggio non è concettuale, è simbolico. L'intenzionalità del simbolo mistico non si riferisce a niente di oggettivabile esterno al simbolo stesso e tuttavia non è identica al simbolo»,¹⁹ esattamente come il significato dei passi panikkariani di difficile interpretazione non dice nulla di altro rispetto a quello che dice, eppure non sono quello che dicono. Devono essere concepiti, come ogni Parola usata da Panikkar, primariamente come dei *simboli*.

Caratteristiche del Simbolo: le ventitré immagini di “Simbolo e Simbolizzazione”

Già utilizzare il simbolo in senso descrittivo come si è fatto per la parola e per il linguaggio rischia di essere un tradimento di quanto questa Parola dice con ed attraverso di essi. È necessario infatti un *caveat* prima di cominciare questo paragrafo: ogni discorso che si può fare del simbolo non lo esaurisce, ogni descrizione che si può dare di questa intuizione non lo categorizza, ogni tentativo di spiegare il simbolo come “qualcosa che è” lo uccide. «Se il simbolo (nel senso che a questa parola desidero continuare ad attribuire) è qualcosa, è proprio *quello che non è in sé stesso*, che non è *a sé* – che non ha aseità. Il simbolo non è *ciò* che mette in relazione: è la *relazione* stessa (anteriore ai termini della relazione). Il simbolo non è un segno ma non è neanche qualcosa di meramente oggettivo. Il simbolo non ha in sé oggettività».²⁰ Ogni tentativo di attribuirvene snatura il simbolo di quella che è la sua caratteristica più importante: comunicarsi a chi è disposto ad avvicinarvisi con il giusto atteggiamento. Senza un soggetto che vi si rapporta il simbolo muore, viene a ridursi a mero termine descrittivo, un semplice rimando ad altro. «Il simbolo, però, non è nemmeno pura *sogettività*; non

¹⁸ RPOO X/1, p. 312.

¹⁹ RPOO X/1, p. 313.

²⁰ RPOO IX/1, p. 243.

è formato da ciò che io vivo interiormente [...] Io non sono padrone del simbolo: il simbolo non è esclusivamente soggettivo; non dipende dalla mia volontà né da ciò che vorrei farne».²¹ Né soggettivo né oggettivo, il simbolo evade la dicotomia non rifiutando di scendere sullo stesso terreno di scontro ma offrendosi come terreno: «il simbolo non è indipendente dalla fede che si ripone in esso perché non è oggettivo, ma non possiede neanche in se stesso un'indipendenza perché non è neanche soggettivo. E non è nemmeno insieme soggettivo/oggettivo: trascende questa dicotomia».²² Per questo non è possibile sviluppare un discorso sul simbolo che sia completamente e totalmente descrittivo: «in quanto pura relazione, in quanto polarità tra il soggettivo e l'oggettivo, non si lascia comprendere dalla *dialettica*».²³

Per riuscire a parlare adeguatamente del simbolo Panikkar ricorre ai ventitré lunghi punti di *Simbolo e simbolizzazione*,²⁴ nel nono volume dell'*Opera Omnia*. Si tratta di una lunga e puntuale narrazione delle caratteristiche del simbolo, che vengono espanse da ogni possibile angolatura non per cercare di esaurirne il significato ma anzi per argomentare come, pur da una sostanziale unità di fondo, il significato di un simbolo non può essere esaminato logicamente al punto da esaurirlo. Il metodo che si propone di utilizzare in questo passo è esattamente quello cui si è fatto riferimento poco sopra: dopo aver cercato il senso del simbolo alla luce della ragione, lascia che i suoi occhi si abituino all'oscurità – e quelli del lettore con i suoi.

Ciò su cui è fondamentale mantenere l'attenzione è il fatto che, a differenza delle normali concezioni dell'ermeneutica filosofica, Panikkar rifiuta la possibilità di analizzare il simbolo con qualcosa di diverso dal simbolo. Non è possibile interpretare il simbolo, non lo si può spiegare: se si cerca di spiegarlo con qualcos'altro non è più un simbolo, perde la sua capacità di trasmettere significato, si riduce a mero termine. Aver bisogno di una spiegazione significa aver bisogno di qualcosa che è ancora più profondo, ancora più fondamentale del simbolo: «nel simbolo non c'è distanza interpretativa. Per questo il simbolo non è ermeneutizzabile».²⁵ L'esempio che porta è lo spiegare ad un bambino che il corpo è strumento vitale, veicolo dell'anima, materia unificata del proprio esserci, riducendo quindi un bambino che prima cominciava a sviluppare una consapevolezza corporea a domandarsi cosa siano “anima”, “materia”, “essere”; si è ucciso il simbolo del corpo traslando la forza simbolica su altri concetti. Attenzione però a non intendere con questo una qualche divisione tra un simboleggiato ed un simboleggiante; nel simbolo panikkariamente inteso non c'è una separazione

²¹ RPOO IX/1, p. 243; cfr. anche il quinto *sūtra* sull'esperienza mistica, RPOO I/1, pp. 201-207.

²² RPOO IX/1, p. 244; cfr. anche RPOO VIII, pp. 58-59.

²³ RPOO IX/1, p. 244.

²⁴ RPOO IX/1, pp. 239-274.

²⁵ RPOO IX/1, p. 245.

simile. Il corpo non rimanda a qualcosa di altro da sé, né tantomeno l'anima è *flatus vocis* per qualcosa di trascendente. C'è identità totale di simbolizzante e simbolizzato: «io non sono altro (*alius*) che il mio corpo, non me ne posso separare; se lo abbandonassi cesserei di esistere. Ciononostante non sono nemmeno solo il mio corpo; il mio corpo è il mio simbolo. La coscienza simbolica è quella che, nel riconoscermi come simbolo, riconosce che *io sono il mio simbolo*. Il che vuol dire che io sono al contempo meno, più, diverso, altro, di un simbolizzante contenuto da un simbolizzato dal quale non può separarsi e con il quale non può identificarsi». ²⁶ Separare simbolizzante e simbolizzato è uccidere il simbolo e trasformarlo in termine; identificarli è idolatria. L'unico modo per conoscere il simbolo è *ascoltarlo*.

Un esempio per comprendere questo punto può essere quello della differenza tra la goccia d'acqua e l'acqua della goccia. ²⁷ Quando si dice che alla morte torniamo nell'oceano come una goccia d'acqua, quest'espressione si rivela potentemente simbolica a seconda di chi la ascolta. Se la si approccia da una prospettiva (generalmente) occidentale, dove l'individualità è un principio cardine della propria visione del mondo si viene presi dall'angoscia di vedere la propria individualità dissolta nell'indistinto nel momento in cui la tensione superficiale tra goccia e mare si annulla. Se invece la si approccia da una prospettiva (generalmente) orientale, dove all'individualità si sostituisce una visione più olistica, si è rasserenati proprio perché nel veder dissolta la tensione superficiale tra goccia e mare l'acqua ritorna unita; si perde la propria individualità e si torna nel tutto. La metafora della goccia d'acqua è un ottimo esempio di come il simbolo agisce e parla ai diversi ascoltatori che vi si approcciano: chi da una parte vede l'Umano come la goccia dell'acqua e chi invece lo riconosce come acqua della goccia percepisce la stessa forza dalla metafora, ma il fatto che non ci sia univocità tra l'espressione ed il suo significato trasforma la metafora in un simbolo. Persino la scienza occidentale, infatti, quando non cerca di attaccare la *quaternitas* delle parole e di analizzare la forza dei simboli ma li ascolta con i propri mezzi è in grado di partire da questa metafora per giungere a dire che ogni atomo del nostro corpo è formato da polvere di stelle: «the human body is about 60% water and hydrogen only accounts for 11% of that water mass. Even though water consists of two hydrogen atoms for every oxygen, hydrogen has much less mass. We can conclude that 93% of

²⁶ RPOO IX/1, p. 246. Applicando l'interpretazione pericoretica si può in questo esempio leggere l'attacco panikkariano ai dualismi di matrice cartesiana che separano corpo ed anima; si parlerà diffusamente della corporeità in Panikkar in II-1.1.

²⁷ RPOO IX/1, p. 303-325; questo paragrafo è un riassunto dell'intervento del 25 settembre 2014 alla conferenza "Seeing Beyond in Facing Death", Padova, disponibile al link <https://goo.gl/Ae8d2p> (29/06/2015).

the mass in our body is stardust. Just think, long ago someone may have wished upon a star that you are made of». ²⁸

Un simbolo, quindi, è polisemico: di per sé non ha un significato netto e preciso, non c'è una correlazione univoca tra quanto un simbolo dice ed un significato “dietro” di lui. «Il simbolo non significa nulla. O, per meglio dire, il significato del simbolo deriva dalla nostra partecipazione al simbolo. Se mi avvicino al simbolo lo distruggo. Ciò che posso fare è ascoltare il simbolo, lasciare che parli», ²⁹ scrive Panikkar commentando il “*le symbole donne à penser*” di Paul Ricoeur. È quanto ci si riferiva in apertura relativamente alla conoscenza spirituale, che procede per simboli: un altro modo per esprimere questa forma di conoscenza non legata alla razionalità è *esperienza simbolica*, cioè l'ascoltare il simbolo vivo senza riflettere su di esso. Ancora una volta la chiave è lasciare che il simbolo parli: e questo può avvenire solo ed unicamente quando il simbolo dice qualcosa per chi lo ascolta. Ciò però non significa affatto che un simbolo possa essere vivo per una cultura e morto per un'altra: il simbolo è sempre vivo. Come si è mostrato con l'esempio della goccia d'acqua, il punto non è avere quel simbolo nella propria cultura ma non analizzarlo con gli strumenti della ragione, che in quanto propri dell'Umano si trovano in *ogni* cultura, seppur in modo diverso. L'esperienza simbolica è la chiave che permette di sfuggire all'egocentrismo di un pensiero che rimane senza parole, rifiutando ciò che non comprende perché estraneo: anzi, nel dialogo interculturale «*possiamo entrare in comunicazione con il simbolo senza che le nostre interpretazioni debbano necessariamente essere le stesse*». ³⁰ È curioso notare che, a differenza del rifiuto del criptokantismo noumenico occidentale che riconosce come esistente una qualche “cosa in sé” comprensibile totalmente dal Pensiero, in questo caso Panikkar accetta pienamente l'esperienza estetica kantiana: paragona l'esperienza simbolica all'estetica trascendentale vista come «un modo di essere della vita cosciente», ³¹ consapevole di un'adesione ad un momento della vita che non costringe l'esperienza all'interno di una categoria ma che comunque le dona significato. È per questo che Panikkar può dire che «la realtà è simbolica»: ³² ogni elemento della Realtà è un simbolo, sempre. Il tavolo è un simbolo come la goccia d'acqua, il monitor è un simbolo come il corpo, noi, come Umani, siamo simboli con ed in noi stessi: «*il simbolo non è il mio simbolo, la coscienza simbolica non è la mia coscienza simbolica*.

²⁸ *How much of the human body is made up of stardust?*, <http://goo.gl/OTSXvx> (29/06/2015). Una simile “poesia scientifica” letta alla luce del pensiero di Panikkar è uno dei punti su cui si focalizzerà il dialogo con le sue intuizioni nella Parte IV della presente tesi.

²⁹ RPOO IX/1, p. 249.

³⁰ RPOO IX/1, p. 252.

³¹ RPOO IX/1, p. 251.

³² RPOO IX/1, p. 258.

Io sono nella coscienza simbolica, ne partecipo; nella coscienza simbolica il responsabile, per così dire, non è la mia interpretazione della coscienza simbolica, ma è ciò che si impadronisce di noi e ci avvolge». ³³ Ogni cosa è presente a se stessa senza identificarsi con se stessa, e porta seco quell'universo di significati interdipendente dal soggetto: «la realtà non è unicamente oggettiva: in questo senso, la realtà è simbolica. In quanto essere intelligente, io sono reale proprio perché capisco. Ciò che consente un ambito di tolleranza è il fatto che io sono il mio simbolo e che, al contempo, non mi identifico con lui. Questa relazione, questa polarità è costitutiva. Per questo non possiamo manipolare il simbolo e, se cercassimo di farlo, ci scotteremmo le mani». ³⁴

Queste caratteristiche del simbolo sono possibili unicamente per il fatto che esso si struttura come una relazione intesa in senso panikkariano: un momento dove non esistono dei poli separati dalla relazione che li unisce, ma dove anzi i poli emergono dalla relazione stessa. È la stessa relazione costitutiva del linguaggio, come si è visto, e della Realtà tutta, come si vedrà: ed è anche il motivo per il quale si può dire che il linguaggio panikkariano, in ogni momento della sua opera, è *simbolico*. Non è possibile interpretare il simbolo, esso può essere solo ascoltato: ed il fatto stesso che l'opera panikkariana sia aperta, costitutivamente e per decisione ed invito del suo Autore, a molteplici interpretazioni, critiche e rielaborazioni anche interne ad essa sembra essere l'elemento decisivo a favore dell'idea secondo cui, per Panikkar, l'unico modo di trattare filosoficamente di quella parte di Essere che non è catturabile dal Pensiero è strutturare l'argomentazione e l'opera come un *simbolo*. Nelle sue pagine si spiega, certamente, con dovizia di dettagli ed ampia struttura logica, ma la comprensione finale rimane sempre al lettore, che deve ascoltare il suo pensiero come fosse un *simbolo*, trasparente – e, con esso, entrare in relazione. «La parola, vale a dire la parola parlata, viva, è essenzialmente *simbolo* (di chi parla) prima che *segno* (di ciò che viene detto)», ³⁵ e ancora, «la musica rimane ancora in me, ed è essa che offro, sperando che il lettore diventi ascoltatore, e riempia la musica con un proprio testo originale». ³⁶

³³ RPOO IX/1, p. 253.

³⁴ RPOO IX/1, p. 258.

³⁵ RPOO IX/1, p. 78.

³⁶ RPOO X/1, p. 112.

I – 3.2: *Logos e Mythos*

Il ventitreesimo e conclusivo punto sul simbolo è intitolato da Panikkar “Coscienza Mitica”, ed il motivo è evidente; più volte Panikkar parla del mito quale strumento del simbolo,³⁷ su come la teologia parla della fede secondo un linguaggio simbolico,³⁸ su come Dio sia un termine simbolico per definirne il mito³⁹ e numerosi altri passaggi che legano il simbolo al mito. Legame altrettanto importante ha il mito con il *logos*, cioè con la razionalità e la forza del pensiero umano. La nozione di mito, in Panikkar, è però molto diversa da quanto viene normalmente inteso con questa parola; ed è per questo motivo che, anche se nei suoi scritti non c'è particolare differenza di significato, in questa tesi si identificherà la concezione panikkariana del mito con la parola *mythos*, in coerenza con il termine *logos*. E tanto queste riflessioni quanto quelle del prossimo capitolo, sulla dinamica logomitica, emergono dall'origine della riflessione filosofica panikkariana: il suo periodo romano con Enrico Castelli Gattinara di Zubiena.

Nascita della nozione panikkariana di mythos: excursus filologico critico

L'esposizione di queste tematiche secondo la struttura che verrà più o meno mantenuta per tutto il resto della sua vita emerge per la prima volta nella produzione scritta panikkariana nel 1961, con l'articolo *La demitologizzazione nell'incontro tra cristianesimo ed induismo*, testo rivisto del suo intervento ai Colloqui Castelli sul tema “demitizzazione ed immagine”. Si tratta di un testo dalle caratteristiche più di riflessione sull'evangelizzazione in India che di carattere teologico o filosofico, tanto che si chiude con una sezione intitolata “L'Annunzio”. È una lettura molto affascinante, in quanto non soltanto mostra la prima riflessione panikkariana come dotata di una struttura ed un'argomentazione già formata in rapporto alle sue evoluzioni mature, ma è anche simbolo di quanto la dimensione dell'interculturalità fosse importante per lui sin dall'inizio, per quanto legata ancora ad una concezione della religione tradizionale.

Volendo ricercare quale sia la funzione del mito nell'ambito del nostro problema e nella religione in generale, bisogna stabilire che cosa si intende per «mito». Anche riguardo al cristianesimo si è potuto affermare che il mito è una categoria pagana e d'altra parte che il mito è un linguaggio necessario e quindi inseparabile

³⁷ RPOO IX/1, p. 249.

³⁸ RPOO X/1, pp. 256-258.

³⁹ RPOO II, pp. 265-270.

dall'annuncio cristiano. Si può ammettere o rifiutare il mito, a seconda dell'idea che si ha. Ma ciò che si pensa del mito dipende a sua volta dall'atteggiamento che si prende di fronte alla religione. È questo il motivo per cui, nel corso della storia delle religioni, «mito» ha significato qualsiasi cosa, da verità assoluta ad assoluta menzogna.⁴⁰

È in questo momento che comincia la riflessione panikkariana sul mito, ed è questo il secondo articolo cui molto spesso in nota l'Opera Omnia rimanda (il primo, si ricorderà, era *Words and Terms*). In nota a questo passaggio, Panikkar pone un riferimento interessante: “vedi la ricca documentazione in G. Stalin, art. μῦθος, in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch des (sic) Neuen Testament*, IV, 800, 23”. Si tratta della voce sul mito dell'enciclopedia dei termini neotestamentari più importante per gli studi teologici, il *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ricchissimo repository cominciato da Gerhard Kittel e continuato da Gerhard Friedrich, edito in italiano in quindici volumi dalla casa editrice Paideia, a cura di Felice Montagnini, Giuseppe Scarpato e Omero Soffritti. Visto il momento in cui Panikkar ha composto questo articolo, originariamente avrei pensato di non riuscire mai a ritrovare esattamente la copia che consultò in quel periodo pensandola parte di una biblioteca universitaria od ecclesiastica; è anche per questo motivo che le citazioni qui riportate sono in italiano (avendo consultato la copia disponibile alla biblioteca Archiginnasio di Bologna). Con l'apertura del Fons Panikkar a Girona, però, anche questa accettazione è stata sconvolta in quanto in quella biblioteca è presente l'edizione tedesca del 1933 quasi al completo, con alcuni volumi delle edizioni successive, tutti recanti chiari segni di studio e glosse. È poco probabile, da un punto di vista filologico, che fosse esattamente *quella* la copia che, materialmente, Panikkar ha consultato nel corso della stesura del suo primo articolo sul mito, ma per anno (1933), lingua (tedesco) e segni di studio l'edizione è stata quasi sicuramente quella – e permette di individuare quali sono i punti che, con ogni probabilità, hanno dato il via alla riflessione sul mito (oltre al dialogo con Károly Kerényi di cui si parlerà nel prossimo sottocapitolo). Innanzitutto, Stählin identifica etimologicamente il significato di μῦθος nel pensiero, per la precisione dalla radice indoeuropea *mēudh-*, *mudh-* (ricordare, aspirare, preoccupazione, curarsi di) ed in particolare lo slavo *myslī* (pensiero, riflessione),⁴¹ significato ancora mantenuto in Omero, e solo successivamente andrebbe ad indicare il contenuto della riflessione, identificato da Stählin come una “favola falsa, racconto non vero” opposto alla verità della parola del Vangelo. Ancora

⁴⁰ DICI, p. 253.

⁴¹ Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. V, Paideia Editrice, Flero (Brescia) 1992, p. 574; cfr. G. Kittel e G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. V, Kohlhammer, Stuttgart 1933 (F.P.), p. 772, passo segnato da Panikkar.

più interessante è il momento in chiusura: dopo aver mostrato come il mito è ciò che è opposto alla Verità del messaggio evangelico e neotestamentario, infatti, Stählin espone quattro possibilità per “far rientrare” il mito all’interno del cristianesimo. La terza «è quella del mito-simbolo. Nell’antico come nel moderno idealismo, congeniale al paganesimo (congeniale in sostanza in quanto ha con esso un ‘genio comune’) il mito è una figura, un’immagine di verità eterne, indipendenti da ogni vicenda storica e da qualunque persona che ne sia l’esponente».⁴² Ipotesi rifiutata da Stählin, in quanto eliminerebbe la dimensione personale del Cristo sulla croce, riducendola a simbolo pagano. Le uniche due strade per evitare questo peccato (quasi “eresia”) sarebbero quelle o di considerare il mito come un’esposizione di una realtà di ordine superiore o, posizione teologica molto interessante, il vedere il Vangelo come compimento assoluto del mito, quasi come se le istanze mitiche delle altre religioni fossero state azione di una “creazione” divina del pensiero dell’Umano parallela a quella del mondo materiale.

Sembra qui evidente che Panikkar, nel preparare l’articolo e nel corso dei Colloqui Castelli, si sia trovato di fronte ad una sfida lanciata alla possibilità di integrare positivamente il mito nella riflessione cristiana. È da questo momento che la sua concezione di mito cambia per arrivare al *mythos*: come prima risposta alla sfida, fa propria la derivazione etimologica di μῦθος come pensiero, affiancandola al *logos* della parola divina secondo cui Dio crea in ordine, numero e misura,⁴³ e rifiuta la categorizzazione logica del *mythos* come “storia falsa”.

[...] μῦθος non è né il solo *flatus vocis* né il *verbum mentis*, ma l’unità ancora indiscriminata, l’unione indivisibile di carne e spirito, di materia e anima, di posizione pratica e contenuto teoretico. Mito e *logos* sono uniti per il fatto di essere entrambi parola; il primo come parola che esprime i pensieri in quanto sono realtà, il secondo come azione intelligente e comprensione attiva di ciò che la parola stessa esprime, ovvero, per dirlo altrimenti con una seconda deduzione: *Logos* indica la parola soggettiva, che sta dalla parte del pensante e parlante, come pensato e calcolato, μῦθος indica «originariamente appunto non la parola del pensato, ma dell’effettivamente attuato».⁴⁴

Originariamente questo affiancamento opera secondo la categoria neotestamentaria della *parabola*, ma come si vedrà nella prossima sezione sin da subito la dinamica che si instaura è quella *logomitica* (come opposta a *mitologica*). Quasi necessariamente,

⁴² G. Kittel e G. Friedrich, op. cit., p. 625; F.P., p. 801, passo segnato da Panikkar.

⁴³ Cfr. *Sap.* XII, 21.

⁴⁴ DICI, p. 255. La citazione nel testo originario è di W. F. Otto, *Theophania. Der geist der altgriechischen Religion*, Hamburg (Rowoholt) 1958, p. 23.

quindi, nella sua riflessione il *mythos* si espande ad ogni momento della storia dell'Umano ed entra in una relazione imprescindibile con il *logos*.

Ciò che si pensa: il logos panikkariano

È curioso che la letteratura secondaria a disposizione, però, non abbia quasi mai analizzato in profondità come il *logos* viene concepito da Panikkar; per quanto sia indubbiamente difficile ricostruirne un affresco si tratta di un elemento estremamente interessante, quasi fondamentale per capire gran parte della filosofia panikkariana. Notevole eccezione a questo apparente silenzio sulla forza più propriamente filosofica sistemica offerta dal pensiero panikkariano è il testo *Raimon Panikkar e la razionalità occidentale* di Luigi Vero Tarca,⁴⁵ che affronta la dialettica dalla prospettiva logica elenctica; riflessione necessaria che mostra come i termini del discorso siano da intendere in modo che né la filosofia occidentale né la sapienza orientale possono comprendere appieno se rimangono separate. Serve una maggiore analisi della filosofia panikkariana anche e soprattutto da una dimensione teoretica, e questo non può che partire dalla carica che possiede la razionalità nel suo pensiero. Questo passo si propone quindi come un primo punto di analisi della dimensione del *logos* in Panikkar; necessariamente non può essere una trattazione approfondita, dato che esula dall'obiettivo della presente tesi, ma sarà comunque in grado di indicare quali sono i punti più utili alla dinamica logomitica e, soprattutto, al dialogo dialogale: per questo motivo, nonostante le forti componenti filosofiche e teologiche, è stato inserito in questa prima parte metodologica e non nella Parte II o nella Parte III. Sue conseguenti integrazioni, separate da questa per le decisioni strutturali di questa tesi che ho esposto in introduzione, saranno in II-1.2 e II-2, dove quanto qui gettato come fundamenta dell'argomentazione al riguardo cercherà di guadagnare altri elementi per una formulazione definitiva.

Tornando al nostro argomento, cioè alla relazione tra *logos* e *mythos*, probabilmente è per questa relazione costitutivamente originaria tra due parole che esse sono *simboli* di qualcosa di profondamente umano che è così difficile parlare del *mythos* senza trattare anche il *logos*: anche Pérez Prieto, nel suo ricchissimo e preziosissimo testo su Panikkar, nella sezione dedicata al vocabolario panikkariano non li tratta separatamente ma insieme,⁴⁶ così come Paolo Calabrò in riferimento al rapporto con la scienza.⁴⁷ Si

⁴⁵ Luigi Vero Tarca, "Raimon Panikkar e la razionalità occidentale", in Milena Carrara Pavan, a cura di, *I mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, Milano, Jaca Book 2009, pp. 203-229.

⁴⁶ Victorino Pérez Prieto, *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 170-174.

tratta di una prospettiva occidentale e filosofica che proprio per la forza del secondo termine della relazione rende il *logos* maggiormente comprensibile ad un primo acchito rispetto al *mythos* – tanto che, se da una parte Panikkar spende pagine su pagine per lasciar parlare quanto più possibile la nozione di *mythos*, del *logos* in sé tratta in un modo che presuppone il lettore occidentale sappia già di cosa si sta parlando. Quando afferma che il *logos* può riflettere su se stesso,⁴⁸ ad esempio, sembra dare per scontato non solo cosa sia il *logos* ma anche cosa sia la riflessione.

È in questo momento che l'interpretazione pericoretica può essere d'aiuto per ricostruire una dimensione argomentativa del concetto di *logos* in Panikkar: nell'introduzione al suo testo sulla Trinità⁴⁹ scrive:

[...] per una cultura che, a dispetto della progressiva secolarizzazione del concetto di *logos*, fino al punto da averlo ridotto a sinonimo di ragione, non ha ancora dimenticato del tutto la sua origine divina e perciò mantiene ancora tracce ataviche del rispetto dovuto alla divinità, ogni cambiamento di *logoi* diventa enormemente sospetto.⁵⁰

Se si parla di *logos*, sembra dire Panikkar, ci si trova davanti ad una nozione polisemica che è stata limitata solamente ad una dimensione dell'Umano, ma che propriamente definisce altro. Questo “decadimento” del concetto di *logos*, per quanto non vi sia alcun giudizio di valore sotteso, viene mostrato da Panikkar, ancora una volta, nell'articolo del 1962 già citato.

La nostra rimitologizzazione vorrebbe riconquistare il senso sopralogico del *logos*. *Logos* significa certamente una certa intelligibilità, ma non solamente e non primariamente l'intelligibilità logico-razionale. Non solo: *logos* significa «parola», ma non primariamente il *verbum mentis*, bensì il *verbum entis*, cioè manifestazione, rivelazione dell'Essere. L'essenziale nella «parola» non è il suo contenuto semantico, ma il suo essere parlata. [...] Ricevere la parola non dipende dall'analisi «scientifica» razionale, del suo contenuto, ma presuppone piuttosto e prima di tutto, che si riceva colui che parla. Il primario significato di *logos* non è νόημα, ma σύμβολον.⁵¹

⁴⁷ Paolo Calabrò, *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2011, pp. 27-28.

⁴⁸ RPOO IX/1, p. 92.

⁴⁹ RPOO VIII, pp. 47-126. Delle implicazioni di questo testo e del successivo capitolo nell'*Opera Omnia* (“L'Uomo, un mistero trinitario”) si parlerà più diffusamente in II-1.1 e III-1.2.

⁵⁰ RPOO VIII, p. 67.

⁵¹ DIC1, p. 250.

Riecheggia qui ciò che si è detto sia in relazione alla parola che al simbolo; ma c'è un elemento aggiuntivo. In questo primo momento della riflessione panikkariana, la caratteristica principale del *logos* è propriamente Parola divina, tanto che ci si può permettere di dire che «la parola di Dio è Dio stesso»⁵². Su questo punto la riflessione relativa al *logos* prosegue, ma mantiene sempre questa dimensione di originarietà divina, legata alla Parola, che la tendenza all'oggettivizzazione ed alla razionalità pura ha trasformato in qualcosa di altro. La teologia in questa prospettiva sarebbe un tradimento del *logos* divino, fraintendendolo come *logos* umano ridotto a *ratio* che viene artificialmente applicato anche a Dio – come se Dio parlasse secondo le categorie e le indicazioni dell'Umano.

Di certo, il *logos* può anche essere interpretato in molti modi diversi, e di certo non possiamo far a meno della ragione, e tanto meno del linguaggio. In aggiunta, il rapporto *logos-pneuma* è a-dualistico, e certamente non dialettico. Non possiamo ridurre l'Uomo a *logos* né separare *logos* e *pneuma*; non possiamo scindere la “parola” dal suo “respiro” [...] Nonostante il pericolo di antropomorfismo, non possiamo escludere a priori la possibilità che Dio possa anche parlare – anche se in un modo del tutto particolare.⁵³

E ancora:

Dio può essere detto Logos, e il Logos Dio. Ma Dio è “più” di quanto possa essere detto, anche da sé stesso. C'è “qualcosa” che non può essere detto, pensato, pronunciato. [...] Il Logos *qua* Logos è divino, inferiore né allo Spirito né al Padre. La parità del Logos con Dio è assoluta *a parte rei*. Non esiste altro *logos* che non sia incluso nel Logos divino, la Seconda Persona. Tutto quello che può essere detto a proposito di Dio, qualsiasi discorso su Dio, tutta l'intelligibilità di Dio è (nel) Logos, e questa intelligibilità è infinita. [...] Il linguaggio è più di quanto si intende comunemente per *logos*. Il linguaggio è anche *mythos*, come rivela la parola stessa e come affermano molte tradizioni.⁵⁴

Per collocazione e per struttura argomentativa queste importanti citazioni sono riferite alla teologia; ma oltre al fatto che si trovano nel *Ritmo dell'Essere*, primo tomo del volume dell'*Opera Omnia* dedicato alla filosofia, se si accetta l'interpretazione *pericoretica* spiegano molto di come Panikkar intendesse il *logos*.

Innanzitutto, *logos* porta con sé indubbiamente i concetti di parola, linguaggio, razionalità; tre dimensioni del comunicare che sono in costante interrelazione,

⁵² DICI, p. 251.

⁵³ RPOO X/1, p. 248.

⁵⁴ RPOO X/1, p. 252.

indivisibili e soprattutto non limitati solamente alla dimensione umana. Anzi: il fatto che anche Dio possa “parlare”, per quanto secondo caratteristiche che l’Umano non ha possibilità di intendere se non dalla sua prospettiva, mostra come il *logos* sia intrinsecamente proprio di almeno due degli elementi della cosmoteandria.⁵⁵ Ed essendo linguaggio e parola, come si è visto, *logos* è intrinsecamente *relazione*: l’intera Realtà si esprime anche attraverso il *logos*, in maniera propria. «In un certo senso la materia ci “parla” attraverso il suo comportamento, cioè ci dice, se non la sua essenza, certamente qualcosa delle sua modalità di azione e reazione»;⁵⁶ essendo l’intera Realtà simbolica, quindi, anche la dimensione cosmica ha un proprio *logos*.⁵⁷ Dio, Uomo e Cosmo, nell’intuizione cosmoteandrica, comunicano e si comunicano il proprio *mythos* ed il proprio *logos* attraverso i simboli.

Il punto problematico in questa prospettiva risiede nel fatto che, essendo il nostro discorso ed il nostro ragionare tipico dell’Umano, tendiamo ad applicare anche alle altre dimensioni della realtà il nostro punto di vista. Il *logos* umano, soprattutto grazie all’accettazione acritica del dogma parmenideo,⁵⁸ in Occidente è stato automaticamente identificato con la razionalità, di cui esso è però solamente una parte. Questa è l’accusa che muove Panikkar: non al *logos* in quanto tale ma a come questo è stato universalizzato.

Il *logos* umano inteso unicamente come *ratio* possiede tutte le caratteristiche che tradizionalmente gli vengono attribuite, e che sintetizzate possono essere espresse come *conoscenza astratta rafforzata dall’evidenza razionale o formale*, ovvero *visione intellettuale immediata sulla base di postulati logici*.⁵⁹ La *ratio* estrae da ciò che i sensi dicono leggi che vengono vagliate, studiate, analizzate, verificate; e da sempre la filosofia si è dibattuta su questi temi, dalle ben note questioni cartesiane alla critica contemporanea di van Fraassen agli esperimenti microscopici.⁶⁰ Panikkar in questa prospettiva⁶¹ sostiene come τὰ αἰσθητά, ciò che ci si rivela attraverso i sensi, sia la prima forma di conoscenza in quanto derivante da quell’esperienza pura antecedente all’azione di *logos* e *mythos*; conoscenza confermata dalla dimensione corporea,

⁵⁵ Cioè, il *logos* come *qualità teantropica*; cfr. PUC, pp. 34-35.

⁵⁶ RPOO X/1, p. 248.

⁵⁷ RPOO VIII, p. 157: «...il *logos* è, sì, tutta la realtà, dunque uguale a Dio nel linguaggio Cristiano, tuttavia non esaurisce la realtà. La parola è parola, perché esprime il silenzio, proviene dal silenzio; ciò è possibile poiché esiste uno spazio dove questo accade, ossia lo spirito, e perché proviene da un’origine che lascia che questo accada, ossia il Padre».

⁵⁸ Cfr. II-2.1.

⁵⁹ RPOO X/1, p. 311.

⁶⁰ Bas Van Fraassen, “Scientific Representation: Paradoxes of Perspective”. *Analysis* 7 (3, 2010), pp. 511-514.

⁶¹ Cfr. II-1.3.

fondamentale per il nostro esserci. Da questo la ragione deduce le coerenze, le verifica e le applica. Fino a qui il *logos* mantiene la sua forza e la sua funzione, come si è visto verificata (*fatta-vera*) dal fatto che «non esiste altro *logos* che non sua incluso nel Logos divino»: e l'Occidente è il più alto momento in cui la forza del *logos* umano si è manifestata – con tutta la sua arroganza ed il suo (metafisico) peccare. «Tutta la scienza moderna implica che sia proprio il *nous*, l'attività di pensiero, la matematica, il calcolo, a dirci come sarà l'essere, come l'essere si comporterà. Utilizzando la geometria di Riemann, il <-1>, i numeri immaginari e via dicendo, noi pensiamo, e con il nostro pensiero costruiamo grattacieli, ponti... ed essi stanno effettivamente in piedi». ⁶² Il problema è quando l'uomo universalizza questa dimensione e la applica ad ogni elemento del reale: la stessa teologia, come si è visto, dà ascolto del *logos* di Dio è divenuta *logos* dell'Umano su Dio, arrivando ad imporre le sue leggi e le sue regole sulla natura divina facendogli violenza. L'Umano si dimentica che «soltanto Dio può parlare di sé stesso. Noi non possiamo parlare di Dio, ma Dio può certamente parlare. Egli è la Parola stessa. Dio è colui che parla o meglio il parlare stesso – quando la parola è autentica». ⁶³ Il vero *logos* può parlare di Dio, perché autentico e cosciente di essere dinamico, ma il *logos* come usato dall'Occidente ha perduto questa capacità. Il massimo che può dire è che di Dio non si può dir nulla. ⁶⁴

Proprio per il suo essere legato al linguaggio ed alla parola umana, infine, il *logos* di cui parla Panikkar è potente per quanto riguarda l'influenzare il mondo fisico, ma perde di caratteristiche nel momento in cui si universalizza. Quando questo avviene, ogni cosa viene sottoposta ad analisi, a suddivisione, a critica sempre più pressante e radicale. La forza inesorabile della razionalità occidentale distrugge ogni *simbolo* ed attacca quello stesso *mythos* che gli permette di parlare.

Ciò che si crede: "Nove sūtra su mythos e logos", pisteuma, mytheuma.

Attacco da cui il *mythos* si difende per sua stessa natura. «Il mito in quanto tale non appare nel *logos*, non costituisce alcun oggetto diretto della conoscenza. Il mito non è visibile al *logos*, né gli è assoggettato». ⁶⁵ Per via delle sue caratteristiche costitutive, il *mythos* si pone col *logos* in una relazione talmente stretta che non è possibile che il *logos* lo possa comprendere. Quando cerchiamo di analizzare una sostanza, il *logos* incarnatosi nella scienza può estrarre tutte le informazioni di cui necessita da quella

⁶² RPOO I/2, p. 270.

⁶³ RPOO II, p. 280.

⁶⁴ Cfr. I-2.1 e II-2.1.

⁶⁵ RPOO IX/1, p. 90.

sostanza per riuscire a comprenderla – e questa è la sua grande forza pragmatica.⁶⁶ Non così avviene per il *mythos*: non può avere analisi, ermeneutica od interpretazione di sorta, e non può esser ricondotto a qualcosa che ne informi le sue supposte componenti in categorie – non perché non ci sia ragionamento logico in grado di comprendere il *mythos*, ma perché nel momento in cui questo avviene, il *mythos* cessa di essere *mythos* e diviene mitologia. «Il concetto stesso di mitologia è o una contraddizione in termini o la negazione e distruzione stessa del mito».⁶⁷ In altre parole, nella mitologia ciò di cui si parla non è più qualcosa di vivo, qualcosa di presente al nostro esserci, ma è categorizzazione decontestualizzata di un sentire profondo di un popolo altro – dove questo “popolo altro” siamo anche noi fino a qualche decennio fa.⁶⁸ «Crediamo così tanto al nostro mito da non sapere neppure di crederci».⁶⁹ Il mito corrisponde letteralmente a ciò che si dà per scontato. È *non detto* perché privo di una riflessività ad esso riferita. Per questo riconosciamo solo i miti degli altri. [...] Scopriamo il mito degli altri. Viviamo all’insaputa del nostro mito».⁷⁰ Ed ancora: «è significativo osservare che si parla dei *mythoi* degli altri popoli, ignorando il *mythos* moderno della ragione e della scienza».⁷¹

Un esempio particolarmente efficace può essere utile per capire esattamente di cosa si sta parlando. Nell’antica Grecia, quando avveniva un temporale, il popolo pensava che i fulmini venissero scagliati da Zeus Νεφεληγερέτα, colui che raduna le nuvole. Il padre degli dei, divino simbolo del divino stesso, tra i suoi molti ruoli ed epiteti aveva anche quello di scagliare saette: fulmini, lampi e tuoni che uniti nella classica rappresentazione simbolica della folgore, che Eraclito intese come ciò che dà ordine alle cose, τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός.⁷² Nella consapevolezza scientifica occidentale contemporanea, invece, il fulmine è un fenomeno meteorologico che avviene per via di uno scambio di polarità tra le particelle nell’atmosfera e quelle al suolo: un flusso di particelle ionizzate negativamente parte dalle nuvole, entra in contatto con la differenza massima di potenziale presente al suolo (di qui i pali antifulmine) ed al momento dello scambio di particelle la corrente elettrica sale dal terreno alle nuvole. Si tratta comunque di un fenomeno ancora poco chiaro: studi condotti con l’utilizzo di telescopi spaziali

⁶⁶ PSC, pp. 32-37.

⁶⁷ RPOO IX/1, p. 213.

⁶⁸ Cfr. IV-1.1.

⁶⁹ Enfasi mia.

⁷⁰ RPOO IX/1, p. 92.

⁷¹ RPOO I/1, p. 195.

⁷² DK-B64.

mostrano come nei fulmini possa essere presente una traccia di antimateria di origine ancora non manifesta.⁷³

Questo esempio aiuta a spiegare che cosa si intende per *mythos*. Dal punto di vista delle culture in cui le diverse spiegazioni dei fulmini sono state formulate, entrambe le spiegazioni sono egualmente vere. Per gli antichi greci era vero il fatto che i fulmini procedessero dall'alto verso il basso, scagliati da Zeus per punire o per divertimento, esattamente come per l'Umano contemporaneo ora è vero che i fulmini procedano dal basso verso l'alto, a seguito di una differenza di potenziale tra l'atmosfera ed il suolo. Ciò che è importante, per Panikkar, è che questa differenza di verità *non è assoluta*. I fulmini scagliati da Zeus ed i fulmini prodotti dalla differenza di potenziale *sono egualmente veri*. L'unica differenza tra queste due dimensioni del fulmine è il *mythos* all'interno del quale sono state formulate: la visione del mondo divina per i greci, la visione del mondo scientifica per l'Uomo contemporaneo. Anche se si potesse inventare la macchina del tempo e si tornasse ai tempi di Pericle non ci sarebbe differenza: il viaggiatore temporale vedrebbe i fulmini come differenza di potenziale e gli antichi greci come l'ira di Zeus, e non sarebbe possibile far cambiare idea all'uno o agli altri senza una *rivoluzione completa del modo di vedere il mondo di ciascuno*. Nessuna delle due visioni del mondo ci dice esattamente *cosa sono* i fulmini *universalmente intesi*, ma dà la propria visione dell'evento-fulmine secondo il proprio *mythos* di riferimento, ed una diversa comprensione richiede sempre una *metanoia*.⁷⁴

[...] anche l'uomo moderno, educato alla scienza, è condizionato temporalmente, e ciò che per lui è comprensibile resta forse inaccessibile ad altre generazioni o ad altre stirpi [...] Il mito di oggi è la scienza.⁷⁵

Il *mythos* è sempre alla base di ogni cosa che l'Umano pensa, fa, dice, scrive, riflette, riproduce, analizza, ragiona, vede, ama. Il *mythos* è alla base di ogni nostro modo di rapportarci con il mondo, ed è temporalmente limitato e delimitato dalla storia dell'Umano nel momento in cui viene sviluppata. Partecipiamo del *mythos* sia per quanto vi crediamo che per quanto lo modifichiamo, ma in nessun senso lo possiamo comprendere e vi possiamo fare esperienza logica. Ma non solo: il *mythos* è la realtà stessa. «Affermando che la realtà è il nostro *mythos* diciamo che è la nostra presupposizione fondamentale, che dà un senso alla domanda su di essa».⁷⁶

⁷³ Ron Cowen, "Atom & cosmos: Sign of antimatter seen in lightning: Gamma-ray flash energies indicate presence of positrons". *Science News*, 176, 12 (2009), p. 9.

⁷⁴ RPOO VIII, p. 244.

⁷⁵ DIC1, p. 250.

⁷⁶ RPOO I/1, p. 192.

L'unico modo con cui si può fare esperienza del *mythos* senza tentare di interpretarlo, senza attaccarlo con la forza della logica, ci dice Panikkar, è quello di accettare che, accanto al *noema* husserliano, ci possano essere altre due grandi aree dell'esperienza umana: il *pisteuma* ed il *mytheuma*. Neologismi conati sul calco della fenomenologia husserliana, com'è evidente, e che permettono di esplicitare determinati aspetti del *mythos* – oltre che di comprendere meglio quanto si diceva prima riguardo le evidenze sensibili. In estrema sintesi per Husserl il *noematischen Gehalt* si costituisce nel momento in cui, nell'*Erlebnis* o vissuto, le componenti iletiche della percezione sensibile vengono dotate di intenzionalità da parte dell'atto d'esperire:⁷⁷ per Panikkar questo si traduce nel fatto che «la fenomenologia è l'interpretazione del fenomeno per mezzo del *logos* nella intuizione eidetica, cioè nella scoperta del *noema* nella pura intelligibilità del fenomeno».⁷⁸ Ciò che è alla base del *mythos* non può essere soggetto d'intelligibilità, non può essere esperito se non nelle sue conseguenze fattuali. Non è possibile capire il *mythos* dietro Zeus radunatore di nuvole così come non si può capire il *mythos* dietro la differenza di potenziale tra suolo ed atmosfera; si può al massimo giudicare il fatto che un sacerdote offrirà sacrifici davanti ad una statua, o che un ingegnere metterà un parafulmine sopra la propria torre. Lo stato qualitativo che muove l'uno e l'altro è il *pisteuma*, e non è intellegibile; per riuscire a comprenderlo vi si può solo *partecipare*. È questa la dimensione della fede che viene costantemente sottolineata nella definizione del *mythos*: un *mythos* non può essere compreso razionalmente, vi si può solamente credere. Ma c'è ancora un livello, che è il momento dove il mito diventa apofatico: il *mytheuma*, il non detto, come opposto al *mythologoumenon*, che è la descrizione razionale, la traduzione logica del contenuto del mito. Quando il *mytheuma* diventa *mythologoumenon*, il *mythos* muore e diventa mitologia.⁷⁹ In questo punto Panikkar diventa ancora più criptico ed ancora più difficile da comprendere. Per questo motivo si è preferito, nella struttura della tesi, anticipare la dimensione del Silenzio nella parola panikkariana ed il suo voler stabilire un dialogo col lettore a questo punto sul *mythos*. Se Panikkar descrivesse il *mytheuma* oltre a questi tratti generali ne tradirebbe la forza: lasciandolo silente, lo offre come un contenitore a chi desidera muovere la sua riflessione dopo di lui. È una decisione coerente con la sua impostazione teoretica, ma qui non si può far altro che segnalarla come una problematicità da un punto di vista filosofico, in quanto rischia di trasformarsi in una *petitio principii*: non spiego ciò che non può essere spiegato, e per questo non è spiegabile.

⁷⁷ Cfr. Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.

⁷⁸ RPOO IX/1, p. 269.

⁷⁹ RPOO IX/1, pp. 270.

Per tornare al discorso principale: il mito dell'Occidente, scriveva ad inizio anni '60, è la scienza. Venticinque anni più tardi ripeterà lo stesso concetto, più ampio e più approfondito: l'Umano è come una ragazza che, dopo aver ricevuto per anni lettere d'amore dal suo fidanzato, sposa il postino che le ha recapitato i messaggi.

Da tre secoli inviamo intermediari, con strumenti, cannocchiali, microscopi e tutte le possibili apparecchiature, con l'aiuto della *ratio instrumentalis*, e ora non vi è da stupirsi se ci siamo innamorati del postino, dei mezzi e dell'intermediario. Da tre secoli ci occupiamo unicamente di misurazioni, parti intermedie, mezzi, per essere felici e pienamente uomini, e abbiamo così creato un intero mondo di strumenti e mezzi. Tutto è artificiale e solo un mezzo per raggiungere uno scopo. Il fine ci è sfuggito di vista. Il contatto quotidiano è con il postino. Ci siamo innamorati del postino che come ogni persona amata necessita della nostra stima. Sarebbe errato prendercela ora con la scienza. Ma chi ha espresso ammirazione ai fiori presenti in questa sala? Io stesso mi sono trattenuto. Abbiamo bisogno di strumenti di ogni tipo e senza di questi siamo così paralizzati che il nostro stesso corpo ci sembra uno strumento complicato.

Questa è la parabola che non spiego oltre. Chi ha scritto le lettere? Possiamo comprendere il senso della vita e dell'universo solo attraverso una corrispondenza?⁸⁰

Si potrebbe aggiungere: com'è possibile recuperare questa dimensione che è apparentemente perduta? Nell'analisi dei fulmini, si è detto, la scienza ha trovato tracce di antimateria. C'è sempre qualcosa che ancora non si sa, c'è sempre qualcosa che ancora non è chiaro persino quando la spiegazione scientifica, matematica, chimica, fisica, geometrica eccetera ne ha svelato ogni possibile aspetto. Ma la riflessione dell'Umano continua, l'azione del *logos* è costante – anche quando il *logos* è diventato esso stesso *mythos*, anche quando la scienza è il mito dell'oggi. «La condizione umana è un continuo passaggio da un lato tra *logos* e *mythos*, dall'altro tra *mythos* e *logos*, perché *non esiste alcun mito senza logos né alcun logos senza mito*. [...] *Mythos* e *logos* vanno insieme e si condizionano a vicenda».⁸¹ Questa è la *dinamica logomitica*, ultimo punto necessario da chiarire in questa prima parte metodologica.

⁸⁰ RPOO IX/1, p. 95; anche in PSC, p. 188.

⁸¹ RPOO IX/1, p. 94.

I – 3.3: La dinamica logomitica

Di *mythos* e *logos* non si può parlare propriamente se rimangono separati l'uno dall'altro. Si può estrapolare, come si è cercato di fare, una nozione di *mythos* ed una nozione di *logos* dai passi panikkariani; da un certo punto di vista si tratta di una forzatura, ma un discorso filosofico e teoretico che cerchi di argomentare intuizioni così radicali, massive e innovative come quelle panikkariane non può prescindere dal forzare la mano. Il sottocapitolo precedente, comunque, aveva come scopo anche quello di sgombrare il campo dai naturali preconcetti che emergono nella mente di un lettore nel momento in cui si utilizzano parole come “*mythos*” e “*logos*”, così da fornire una base argomentativa sufficiente per questa ultima sezione della prima parte della tesi, dedicata ad una chiarificazione dell'intuizione (o aporia, come la definisce a volte)⁸² panikkariana della *dinamica logomitica*. Chiarificazione che non può che partire dalla nascita di questa nozione e da quel momento affascinante che è stato, per la filosofia italiana, il periodo tra il 1961 ed il 1977.

Prima formulazione della dinamica logomitica: Rosmini, Kerényi, Castelli, Panikkar e quella Roma di fine gennaio 1961

Ricordo che, quando anni fa, a Roma, per la prima volta mi azzardai a dire che la mitologia rappresentava precisamente un atteggiamento inconsapevole, ma ancora di sapere colonialistico occidentale, un partecipante a quei famosi colloqui che si tenevano sotto la presidenza di Castelli, grande studioso del mondo ellenico, reagì sostenendo che la mia affermazione era decisamente sbagliata. Károly Kerényi, era questo il suo nome, mi spiegò che la mitologia non voleva dire quello che io stavo quasi mettendo in caricatura, definendola cioè una ricerca, con il *logos*, sul senso del *mythos*. Il *logos* può capire ciò che è il *mythos*? Chi può garantire che il *logos* è il giudice ultimo, inappellabile, di tutta la realtà? Naturalmente, mi si risponde, il *logos* stesso! Ma il *logos* non è sospettabile? Perché il *mythos* dovrebbe essere sottoposto alla prova del fuoco del *logos*, come se il *logos* fosse l'ultima istanza?

Kerényi, in quell'occasione, ribatté che «mitologia» non voleva dire quello che io sostenevo, ma il *mythos legein*, il «dire» dello stesso mito. Non parlare del mito, razionalizzare il mito, ma lasciare parlare il mito, ascoltare il mito.

Io accettai la precisazione, e promisi che da allora in poi non avrei detto più niente di irriverente contro la mitologia *tout court*, ma che avrei fatto tutte queste distinzioni. C'è la mitologia, ma c'è anche il *mythos legein*, lo scoprimento, lo svelarsi del mito, così come c'è l'ascolto, il racconto del mito. *Mythos* e *logos*

⁸² RPOO IX/1, pp. 80-83.

hanno questa radice comune: il «raccontare». Non si può subordinare l'uno all'altro.⁸³

Questa lunga citazione appare in un articolo dedicato a padre Antonio Rosmini, grande (e purtroppo poco conosciuto) filosofo italiano dell'Ottocento. Anche lui, come Panikkar, sacerdote teologo e filosofo di ispirazione mistica, ha assunto posizioni eterodosse che l'han portato in contrasto con la Chiesa Cattolica – per quanto di natura molto diversa. La simpatia che l'Autore riponeva nel filosofo trentino è evidente: ne apprezza il coraggio di proporre la *percezione intellettuale*, che accomuna alla *spiritual sensation* di Smith ed all'*intelligentia sentiente* di Zubiri, ma è soprattutto l'accento alla sua quinta Massima di perfezione cristiana, “riconoscere intimamente il proprio nulla”, «sfida alla base del pensiero occidentale, al *logos*, e a tutto quello che comporta», che mostra anche da un punto di vista teoretico quanto il loro pensiero fosse simile.⁸⁴

Il lungo testo citato è un riferimento senza data, ancora una volta, ad una sessione dei Colloqui Castelli che grazie alle fonti si può riconoscere come quella tenuta la settimana dal lunedì 16 gennaio 1961 a sabato 21 gennaio 1961 e pubblicati nel dicembre dello stesso anno. È infatti in questo importante numero dell'*Archivio di Filosofia* che venne pubblicato l'articolo sulla demitologizzazione di Panikkar già citato, ed è in questo volume che si possono leggere le trascrizioni delle discussioni che seguirono le relazioni dei presenti: nello specifico, alle pagine 285 e 286 Panikkar e Kerényi discutono di mitologia tra Nuovo Testamento, Grecia ed India. Come si potrà vedere in II-3.1 e come si è già detto più volte, questi incontri furono fondamentali per Panikkar e per l'evoluzione del suo pensiero: ma per rimanere in tema questo momento fu decisivo per la nascita del rapporto tra *mythos* e *logos* nel pensiero panikkariano.

Originariamente Panikkar lo struttura all'interno della categoria neotestamentaria della parabola. Questa narrazione di Cristo diventa ciò che permette l'esplicazione di una verità ad essa antecedente incarnata in quell'atto originario del Messia, senza però trasformarla automaticamente in *theologumena* – passo successivo, ad opera degli esegeti. La parabola, inoltre, è un *symbolon*: e per questo motivo una reale comprensione avviene solo attraverso la fede.⁸⁵ Risuona qui ancora quanto già espresso precedentemente: una parabola può essere compresa, non analizzata; può essere ascoltata, non decostruita; ogni azione quantificante sui talenti ne depaupera la qualità profonda. Tradurre in metafore le parabole è demitologizzare, è l'attacco del *logos* al *mythos*. Errore questo che toglie la componente propria del Cristo risorto, od «il vivente

⁸³ RPOO IX/1, pp. 266-267.

⁸⁴ Cfr. RPOO IX/1, pp. 274-275.

⁸⁵ DIC1, pp. 256-259.

Pantokrator superstorico», a favore del suo essere fenomeno storico; ed altrettanto errato sarebbe eliminare la storia e limitarsi al trascendente.

Potremmo ancora, in terzo luogo, aggiungere che quella unità tra accadimento e parabola, tra *logos* e mito – quindi in questo senso una vera e propria sintesi *logomitica* (non osiamo adoperare l'espressione *mitologia*) – si compie con la reale partecipazione a quella «cosa», con l'autentico accoglimento di quella persona, con la reale rappresentazione di quell'evento e la genuina accettazione di quella parabola – e questo è il culto.⁸⁶

In questo momento si struttura la prima forma della relazione tra *logos* e *mythos*: relazione che nella riflessione neotestamentaria e sulla demitizzazione significa accettare il significato profondo ed inspiegabile della parabola che rinvia ad una realtà superiore e la presenza di Gesù di Nazareth come fenomeno storico. Più avanti questo concetto diventa ancora più chiaro.

Potremo inoltre permetterci ancora un riferimento all'etimologia: quelli che la *para-bolé* mette uno accanto all'altro sono precisamente il *logos* e il mito. Qualche volta è il *logos* che viene affiancato al mito, qualche volta è il mito a guidare verso il *logos*.⁸⁷

Una civiltà che vive secondo una realtà mitica, in questo primo momento della riflessione panikkariana, attraverso la parabola intesa come sintesi logomitica riesce a cogliere quella che è la verità (cioè, il “volto di Dio”) nel proprio mito, arricchito, ampliato, «in un certo senso fondato»; in altri termini, secondo Bultmann, avviene il processo di demitizzazione che rivela il contenuto autentico ed universale della Rivelazione stessa.⁸⁸ Qui la riflessione ancora risente del retaggio neotestamentario del mito inteso come “favola”, come visto nel precedente sottocapitolo, per quanto la valutazione positiva del mito già adesso sia ben delineata; ma è quanto dice successivamente che fissa definitivamente l'inizio della riflessione sulla dinamica logomitica.

Per chi al contrario vive nell'aura di una *logos*-cultura, la parabola congiunge invece il *logos* al mito, conduce a scoprire l'inadeguatezza del puro contenuto del *logos*, e guida all'altra riva, là dove i concetti non sono più oggetto di adorazione, dove si rivela il loro carattere di semplici mezzi, condizionati da una determinata

⁸⁶ DICI, p. 257.

⁸⁷ DICI, p. 258.

⁸⁸ Cfr. Georges Crespy, *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*, Borla Editore, Torino 1963, pp. 172-177.

cultura, senza che si sia con questo costretti ad abbandonarli; dove la realtà non è più concepita, afferrata, plasmata, elaborata, bensì colta, vissuta ed esperita (non in senso egocentrico, ma anzi l'inverso); dove la realtà stessa passa, procede e vive attraverso il soggetto. Il mito non ci fa contemplare la realtà, ma ci immette nella realtà e ci fa – paradossalmente – prendere parte ad essa in modo cosciente, non cosciente di noi stessi, ma della realtà. La parabola però non lascia fluttuare tutto nel vuoto, poiché essa mette i due prospetti l'uno accanto all'altro e l'uno in rapporto all'altro. La parabola è, in questo caso, un mezzo di mitologizzazione. Il *logos* non viene negato, ma integrato e messo al suo posto.⁸⁹

La *para-bolé* è quindi un *prendere-insieme* evangelico da una parte il linguaggio del senso comune, la logica dell'Umano che procede per razionalizzazione e logicizzazione, dall'altra l'apertura ad una Realtà che è definita in un modo determinato solo finché questa viene vista in modo determinato. La *para-bolé* prende insieme il *mythos* ed il *logos* – è simbolo, *syn-ballo*, che per quanto si è detto più sopra mantiene aperta ogni interpretazione, e che consente anche a civiltà e mondi differenti di comprendere ciò che è altrui in modo proprio: «non possiamo incontrare il messaggio cristiano col solo *logos*; un annuncio smitologizzato può forse essere compreso, ma non può essere totalmente assunto e fatto proprio»,⁹⁰ assunzione che avviene solo quando questo diventa, per chi lo ascolta, propriamente *mythos*. In questo primo momento della riflessione panikkariana la sintesi logomitica intesa come parabola mantiene funzione primariamente di evangelizzazione, intendendo con questo termine la comunicazione del messaggio cristiano in termini comprensibili alla religione hindu; la parte conclusiva di questo articolo del '61 è infatti intitolata "L'Annunzio", e tratta specificamente di due esempi, l'Essere di Dio e la persona di Cristo, per mostrare come la demitologizzazione e rimitologizzazione secondo la dinamica che ha esposto sia utile per trasmettere delle divergenze culturali e di mentalità mantenendo intatto tanto il messaggio originario quanto la spiritualità risultante. Si parlerà più avanti delle conseguenze teologiche di questa proposta cristologica, o meglio, *cristofanica* (cfr. III-1.2); quanto adesso interessa, mantenendo l'idea che una dinamica di questo genere abbia capacità trasformative che influiscono sulla realtà dell'Umano, è quale aspetto la *sintesi logomitica* abbia assunto nella riflessione finale di Panikkar a partire da questi primi passi romani.

⁸⁹ DICI, pp. 258-259.

⁹⁰ DICI, p. 259.

Rapporto tra mythos e logos ed aporia logomitica

Memore dell'osservazione mossagli da Kerényi, Panikkar nel *Navasūtrani*, o "Nove sūtra sull'esperienza mistica",⁹¹ scrive che «il linguaggio del *mythos* è la narrativa – che non si limita a concetti e che lascia un ampio margine all'interpretazione da parte del *logos*. Il *mythos* si esprime nella narrazione – come la parola stessa indica. Il *mythos-legein*, la narrativa (del *mythos*), non è la mitologia (nel senso moderno di voler spiegare il *mythos* con il *logos*). Questa distrugge il *mythos*». ⁹² L'azione del *logos*, per la sua forza innegabile, si struttura in modo tale da cercare di analizzare ogni possibile sfumatura degli oggetti che si trova davanti. Ma c'è sempre qualcosa che si ritrae, c'è sempre qualcosa oltre il quale non si riesce ad andare, ed è quel qualcosa da cui la mente umana parte nella propria riflessione. «Il *mythos* è come una cornice nella quale inseriamo tutto quello di cui siamo coscienti grazie al nostro *logos*»,⁹³ è l'orizzonte di riferimento nel quale collochiamo ogni nostro procedere. Il *logos* parte dal *mythos* e torna nel *mythos*: «ciò significa che il *mythos* iniziale dal quale si parte già si sgretola per intromissione del *logos*, il quale però non si arresta finché non trova un altro *mythos* che non mette ancora in discussione. Ad ogni demitizzazione (che il *logos* compie) si passa ad altra mitizzazione – che il *logos* accetta (miticamente)». ⁹⁴ Non è un decostruzionismo post-moderno, né una critica kantiana; anzi, intendere la relazione tra *logos* e *mythos* in questo modo significherebbe precisamente fraintenderla e ridurla ad una dimensione *logocentrica*. Ciò che era *mythos*, sotto l'azione del *logos*, si sgretola e svanisce in apparenza, mentre in realtà si ritrae in un altro momento, in un'altra dimensione. «Ciò che è affascinante (e per la modernità scandaloso) è che questo processo non dipende dalla volontà. Semplicemente succede quando succede». ⁹⁵ Quando Galileo Galilei scoprì le stelle e la maestosità del cosmo, usò il suo *logos* del metodo sperimentale per svelare il *mythos* del proprio tempo; e così facendo creò un nuovo *mythos*, dove il *logos* ha mantenuto il proprio potere, e con questo nuovo *mythos* siamo andati sulla Luna, e l'Umano è ora nello spazio. Attraverso la luce del *logos* l'oscurità del *mythos* è stata indagata, ma questo non esaurisce i termini della questione. Come in ogni cosa, per Panikkar tra *logos* e *mythos* si instaura una relazione costitutiva, genitiva e fondamentale: non c'è l'uno o l'altro se non nel momento in cui lo si cerca.

⁹¹ Cfr. II-1.3

⁹² RPOO I/1, p. 198.

⁹³ RPOO I/1, p. 195.

⁹⁴ RPOO I/1, p. 196.

⁹⁵ RPOO IX/1, p. 60.

Entrambi coesistono e danzano sin da quando l'Umano è storico, consentendo l'avanzamento di quello che erroneamente l'occidente chiama "progresso".⁹⁶

Si è trattato di uno degli innumerevoli passi che ha permesso al nostro mondo occidentale ed occidentalizzato di divenire una cultura logocentrica, dove il *logos* non sviluppa più questa sua capacità critica né accetta la presenza del *mythos*, ma ha rifiutato completamente al *mythos* la sua funzione. È in questo momento che si instaura l'aporia logomitica, ovvero il momento in cui la civiltà occidentale, stagnante, non riesce più a sentire la vita del suo *mythos*. «L'aporia si presenta quando, come gli israeliti, desideriamo un re, vale a dire quando, perdendo la fiducia cosmica nella realtà, desideriamo che ci sia un signore nell'universo che imponga ad esso un ordine – anche se così facendo non abbiamo dato retta alla voce dei profeti di Israele (per continuare con lo stesso esempio), che ci avverte che la monarchia – seppur divina, può comunque imporre i suoi capricci».⁹⁷ Traendo spunto dalla letteratura, un esempio ancor migliore viene dal romanzo *Hogfather* di sir Terry Pratchett. Si tratta di un dialogo tra il personaggio Morte e sua nipote Susan Sto Helit:

"Now... tell me..."

WHAT WOULD HAVE HAPPENED IF YOU HADN'T SAVED HIM?⁹⁸

"Yes! The sun would have risen just the same, yes?"

NO.

"Oh, come on. You can't expect me to believe that. It's an astronomical fact."

THE SUN WOULD NOT HAVE RISEN.

She turned on him.

"It's been a long night, Grandfather! I'm tired and I need a bath! I don't need silliness!"

THE SUN WOULD NOT HAVE RISEN.

"Really? Then what would have happened, pray?"

A MERE BALL OF FLAMING GASS WOULD HAVE ILLUMINATED THE WORLD.

They walked in silence for a moment.

"Ah," said Susan dully. "Trickery with words. I would have thought you'd have been more literal-minded than that."

I AM NOTHING IF NOT LITERAL-MINDED. TRICKERY WITH WORDS IS WHERE HUMANS LIVE.

"All right," said Susan. "I'm not stupid. You're saying humans need... fantasies to make life bearable."

⁹⁶ Cfr. IV-1.2.

⁹⁷ RPOO I/1, p. 83.

⁹⁸ Morte qui si riferisce al dio del Sole; graficamente, il personaggio parla sempre in maiuscolo per trasmettere il senso di una voce inesorabile, diversa dal resto dei personaggi. Anche questo, in fondo, è un linguaggio simbolico – e sottolinea la grandezza del mai abbastanza compianto Terry Pratchett.

REALLY? AS IF IT WAS SOME KIND OF PINK PILL? NO. HUMANS NEED FANTASY TO BE HUMAN. TO BE THE PLACE WHERE THE FALLING ANGEL MEETS THE RISING APE.

“Tooth fairies? Hogfathers? Little-”

YES. AS PRACTICE. YOU HAVE TO START OUT LEARNING TO BELIEVE THE LITTLE LIES.

“So we can believe the big ones?”

YES. JUSTICE. MERCY. DUTY. THAT SORT OF THINGS.

“They’re not the same at all!”

YOU THINK SO? THEN TAKE THE UNIVERSE AND GRIND IT TO THE FINEST POWDER AND SIEVE IT THROUGH THE FINEST SIEVE AND THEN SHOW ME ONE ATOM OF JUSTICE, ONE MOLECULE OF MERCY.⁹⁹

L’Umano non crede più. «La scienza moderna ha risolto elegantemente il problema mediante un cambiamento semantico: i *mythoi* li chiama “postulati” – e una certa filosofia li chiama “principi” (evidenti, pragmatici, necessari...). Da qui all’incoronazione del metodo deduttivo come supremo non c’è che un passo. La filosofia, allora, si converte in algebra»¹⁰⁰ e la continua e naturale dialettica tra *mythos* e *logos* si è interrotta. La Realtà, che è Ritmo dell’Essere inteso come predicato e non come ente a sé stante, si è cristallizzata. La scienza, diventando riduzionista ed elevando la logica a sovrano sommo, ha tolto la vita all’universo e l’ha ridotto ad una chiacchiera tra corpi matematici morti, dai quali estrae assoluti entro i quali forza il mondo.¹⁰¹ Tra *logos* e *mythos* non c’è più relazione: il *logos* ha preso la funzione anche del *mythos*, continuando a divorare se stesso nel tentativo di raggiungere la comprensibilità totale – e tradendo la sua stessa ricerca della razionalità. «Se non fosse per il *mythos*, continueremmo a indagare all’infinito e non giungeremmo ad alcuna conclusione razionale».¹⁰² L’aporia, per Panikkar, è totale: il *logos* è anche *mythos* e per questo l’Occidente è un malato cronico, incapace persino di riconoscere la propria malattia autoimmune.

“Yes, but people have got to believe that, or what’s the *point*-”

MY POINT EXACTLY.

She tried to assemble her thoughts.

THERE IS A PLACE WHERE TWO GALAXIES HAVE BEEN COLLIDING FOR A MILLION YEARS, said Death, apropos of nothing. DON’T TRY TO TELL ME THAT’S RIGHT.

⁹⁹ Terry Pratchett, *Hogfather*, Corgi Books, Londra 1997, pp. 421-423.

¹⁰⁰ RPOO I/1, p. 196.

¹⁰¹ Piero Bevilacqua, “Novecento diviso”. *CIRPIT Review* 2 (2011), pp. 39-44.

¹⁰² RPOO I/1, p. 196.

“Yes, but people don’t think about that,” said Susan. Somewhere there was a bed...
CORRECT. STARS EXPLODE, WORLDS COLLIDE, THERE’S HARDLY ANYWHERE IN THE UNIVERSE WHERE HUMANS CAN LIVE WITHOUT BEING FROZEN OR FRIED, AND YET YOU BELIEVE THAT A... A BED IS A NORMAL THING. IT IS THE MOST AMAZING TALENT.

“Talent?”

OH, YES. A VERY SPECIAL KIND OF STUPIDITY. YOU THINK THE WHOLE UNIVERSE IS INSIDE YOUR HEADS.

“You make us sound mad,” said Susan. A nice warm bed...

NO. YOU NEED TO BELIEVE IN THINGS THAT AREN’T TRUE. HOW ELSE CAN THEY *BECOME*?¹⁰³

Dinamica logomitica: chiave interpretativa dell’opera Panikkariana

Le conseguenze di questa problematica che Panikkar individua verranno sviluppate nel corso di questa tesi, particolarmente nella quarta parte insieme ad una proposta di soluzione. In quest’ultimo paragrafo, a completamento dei tre elementi interpretativi che sono stati utilizzati per approcciare il pensiero panikkariano, si cercherà di giustificare il termine *dinamica* in relazione al rapporto che si instaura tra *mythos* e *logos* e per quale motivo la dinamica logomitica è necessaria per approcciare Panikkar. Devo dichiarare, ad onor del vero, che Panikkar non ha mai parlato di “dinamica logomitica”, come si è visto: l’ha definita “sintesi” o “aporia”, limitando il resto dei discorsi a delle perifrasi che descrivessero la relazione tra *logos* e *mythos*. Si tratta di un neologismo emerso quasi naturalmente dallo studio dei suoi testi e delle sue proposte filosofiche, di cui mi assumo la (relativa) paternità – e, con essa, la piena responsabilità.

Innanzitutto, dopo aver esposto i punti precedenti secondo l’interpretazione *pericoretica* delle opere panikkariane, è opportuno fare un piccolo esercizio di *etimologia filosofica* panikkariana, quasi seguendo il suo stile.

Dinamica deriva dal greco δύναμις, “potenza”, “capacità”, in relazione al movimento; in senso lato può significare anche “armata” od “esercito”, sottolineando tanto la forza di un condottiero che l’inesorabilità del suo muoversi. In fisica, la dinamica studia il movimento dei corpi ed i motivi, le cause e le circostanze che fanno sì che un dato moto si produca. I tre principi della dinamica secondo Newton, così come

¹⁰³ Terry Pratchett, *op. cit.*, p. 423. Vedi anche: «il fondamento ultimo di questa fiducia cosmica sta nella convinzione quasi universale che la realtà è ordinata – in altri termini, che è buona, bella e vera. Non è dunque il caso di far saltare in aria questo povero universo, perché in ultima analisi la Realtà non è cattiva. Forse dobbiamo completarla, portarla a compimento, come dice il principio fondamentale dell’alchimia, o anche correggerla, ma non creare un universo artificiale-meccanico che dobbiamo tenere sotto controllo perché non possiamo avere fiducia nella Realtà», RPOO II, p. 220.

qualunque studente delle medie può recitare a memoria, riguardano (I) il moto rettilineo uniforme, (II) secondo le linee della forza applicata e (III) ricordano la reazione uguale e contraria a qualsiasi forza applicata. A differenza della *cinematica*, che non considera le cause del movimento ma il movimento stesso, la *dinamica* indaga un corpo sempre in relazione al proprio ambiente. In senso lato, qualcosa di dinamico è considerato in movimento; dalla danza alle linee di un quadro o le curve di una statua, l'aggettivo "dinamico" esprime il contrario della staticità, tanto che in musica il *segno dinamico* indica l'intensità di una nota ed in linguistica l'*accento dinamico* la pronuncia di un fonema. Qualcosa di dinamico è anche qualcosa che cambia, che evolve, da uno stato precedente ad uno stato successivo, senza per questo rimanere legato ad uno dei due stati. Dal punto di vista della retorica, inoltre, è strettamente legato a ἀδύνατον, "cosa impossibile", dove l'alfa privativo nega la capacità della potenza; e quello dell'ἀδύνατον è un problema teologico quando, ad esempio, indica la possibilità che Dio faccia sì che Roma non sia stata mai fondata. Il dizionario di Google, scelto in quanto rappresentante del repository dell'umana conoscenza nel contemporaneo,¹⁰⁴ così indica il secondo significato dell'aggettivo "dinamico": «di persona o attività caratterizzata da intraprendenza, rapidità e costante aggiornamento in più campi; anche, di concezione che sottolinei la forza, l'energia, il movimento. Es. "un'interpretazione d. della vita"».

Nel momento in cui si definisce il rapporto tra *mythos* e *logos* come una *dinamica*, in questa tesi, si cerca di rendere non solo questi significati ma anche parte della dimensione advaita della riflessione panikkariana: «traducendolo per i nostri propositi potremmo riassumerlo nel seguente modo: né il dominio del *logos*, né il primato del *mythos*, né l'esclusività della ragione, né la monarchia della fede. Non c'è *mythos* senza *logos*, né fede senza ragione – e viceversa. Il *logos* distingue – e le distinzioni sono necessarie. Il *mythos* unisce – e la loro unione è essenziale».¹⁰⁵ Da questo momento può nascere veramente un dialogo che si strutturi come *dialogico*, tra culture, religioni e persone, da questa interrelazione dove ciascun interlocutore, oltre a riconoscere il *mythos* dell'altro, vede grazie al *logos* altrui il proprio *mythos*, in una interdipendenza dialogale figlia della carità e dell'umiltà: «Il dialogo non è "duo-logo" bensì un percorso attraverso il *logos*: *dia ton logon*, διά τόν λόγον, oltre la struttura "logo-ica" della realtà. Questo dialogo perfora il *logos*, svelando i rispettivi miti degli interlocutori. Nel dialogo dialogico noi siamo vulnerabili perché ci esponiamo agli "occhi" dell'altro, e viceversa. È l'altro a smascherare il mio mito, ciò che io davo per scontato, il mio orizzonte di

¹⁰⁴ Cfr. IV-1.3.

¹⁰⁵ RPOO IX/1, p. 82.

intelligibilità, con quel complesso di convinzioni da cui sgorgavano le credenze da me espresse».¹⁰⁶

Ma non solo. Nella *dinamica logomitica* il *mythos* ed il *logos* sono fondamentali per ogni azione, pensiero, costruzione, scritto, cantato, scolpito, dipinto dell'Umano: non c'è attività umana che si possa considerare estranea a questa dinamica. Ogni cosa che facciamo, emerge da un sostrato mitico che è il nostro non-detto e non-dicibile, che è quell'elemento di vacuità mostrato anche dalla parola. Il *logos* è capacità propriamente antropica, in quanto azione razionale attraverso cui il *mythos* viene demitizzato e rimitizzato; propria di ogni uomo nella misura in cui agisce secondo ragione e di ogni civiltà nella misura in cui queste si rinnovano e rivivono. È anche dimensione divina, in quanto non solo proveniente dall'elemento divino della cosmoteandria ma anche perché permette all'Umano di conoscerlo, pur parzialmente. È infine anche cosmica, nella misura in cui le cose del mondo vengono concepite come simboli, che parlano e che devono essere ascoltate, e non come enti categorizzati attraverso gli occhiali della ragione umana.¹⁰⁷ Considerare la dimensione logica come "negativa" è profondamente antipanikkariano: quello che Panikkar denuncia, come si è visto e come si vedrà, è un uso ben determinato della logica, tanto che può dichiararsi concorde con un filosofo rigorosamente logico ed argomentativo come Emanuele Severino senza che per questo la concordia dichiarata si trasformi in un'identità di vedute. La dinamica logomitica è quella prospettiva *advaita* che non si lascia incapsulare neppure nella definizione stessa (di qui la forza della dinamica, del movimento continuo), che è presente.

Anche nella stessa lettera panikkariana.

Non presento un sistema, vale a dire un trattato sistematico riguardante la situazione dell'uomo nell'universo; offro una sintesi che non solo rimane aperta, ma che consente e anche richiede diverse interpretazioni.

Inoltre, suggerisco che questa sintesi appartiene all'ordine del mito, che non è una visione di una visione, ma semplicemente una visione. La comunicazione di una visione non è un'esposizione (di immagini della realtà), ma una comunione (nella visione dell'universo): un mito.¹⁰⁸

¹⁰⁶ RPOO VI/2, p. 59; cfr. parte IV.

¹⁰⁷ «"Kein ding sei wo das wort gebricht", scrisse il poeta Stefan George e commentò genialmente in seguito Martin Heidegger», RPOO I/1, p. 233. Di quanto questo commento sia indicativo di un dialogo profondo che c'è stato tra Panikkar ed Heidegger cfr. II-3.2.

¹⁰⁸ RPOO VIII, p. 184. Pur essendo una citazione in apertura ai *Colligite Fragmenta* sulla Realtà Cosmoteandrica, per l'interpretazione pericoretica e per le argomentazioni già espresse è possibile espandere questo punto alla sua intera opera. La stessa nota in calce a questo paragrafo, sempre a pagina 184, lo conferma: «La parola mito viene qui utilizzata nel senso spiegato in Panikkar (2000/XXVIII) [l'edizione del 2000 di *Mito, Fede, Ermeneutica*, poi in RPOO IX/1, di cui si è già trattato abbondantemente in questo capitolo, ndr], come l'orizzonte alla base dell'intelligibilità. Il mito è ciò in

E se il pensiero di Panikkar, la sua opera e la sua lettera, seguono una struttura mitica, un linguaggio mistico ed un vocabolario simbolico, per riuscire a mantenere valido il suo invito al dialogo senza travisare quanto ha detto, il modo che questa ricerca di dottorato ha trovato come chiave interpretativa è la *dinamica logomitica*. L'accettare il *logos* come razionalità che si muove all'interno del framework interpretativo fornito dal *mythos*, senza per questo dimenticare né il potere rigidamente e soverchiantemente argomentativo del *logos* filosofico panikkariano né tantomeno la ricchezza, la fecondità, la forza del suo *mythos* teologico. Con la consapevolezza che "filosofia" e "teologia" sono solo parole, le quali indicano meno di quanto si possa comprendere nell'ascoltarle.

Le prossime due parti della presente tesi, dedicate una alla filosofia e l'altra alla teologia, cercheranno quindi di essere dei tracciati pericoretici che, sulla base della chiave interpretativa del linguaggio panikkariano come autobiografico e simbolico, entreranno in dialogo con lui e con gli autori con i quali ha dialogato per indagarne le radici filosofiche e teologiche.

cui crediamo senza sapere che crediamo in esso: "il punto ultimo di referenza, la pietra miliare della verità da cui si riconoscono i fatti come verità. Il mito, quando creduto e vissuto da dentro, non richiede di essere esaminato più profondamente, vale a dire di essere trasceso nella ricerca di un qualche fondo ulteriore; richiede solo di essere reso sempre più esplicito, poiché esprime il fondamento stesso della nostra convinzione di verità"». Quest'ultima dichiarazione è ulteriore testimonianza di quanto tenterò di sostenere in chiusura a II-2.1, cioè che per quanto Panikkar indichi il "dogma parmenideo" come peccato originale dell'Occidente, quest'ultimo forse è rintracciabile maggiormente nell'*elenchos* più che nel frammento 3 DK.

Parte II
Filosofia

Capitolo 1 – La proposta filosofica di Raimon Panikkar

II – 1.1: Pluralismo, advaita, tempiternità

Per ricordare quanto già accennato in relazione ai *sūtra*, a qualsiasi prima lettura di un testo panikkariano risalta sempre all'occhio il suo procedere per terzine, che sia di concetti o di paragrafi; è raro trovare dei punti dove lui sviluppa un discorso all'interno di un'opposizione tra due poli, se non per mostrare come un simile discorso, per quanto corretto ed inattaccabile da un punto di vista logico occidentale, non può essere universalizzato. Rifiutando una dimensione dualista o monista della realtà e del pensiero, il suo tentativo è stato di aprirsi ad una Trinità radicale che, per quanto ispirata dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo della sua formazione cattolica, dal punto di vista teologico e dottrinale (inteso in senso tradizionale) non acquisisce immediatamente quelle caratteristiche che la Chiesa insegna – per quanto riconoscendole tanto da affermare spesso di non essere monoteista proprio perché crede nella Trinità cattolica.¹ Il porre a fondamento della propria cosmovisione la Trinità non sarebbe differente, da questa prospettiva, da quanto ha fatto Hegel: al pari di come il filosofo di Jena ha proposto la Trinità come *Grundstruktur* della sua intera filosofia, così Panikkar la ha “espansa”, “arricchita”, sottraendola al dinamismo interno di Dio per legare in essa ogni singolo aspetto della realtà. «Of course, Panikkar's is a quite different philosophical style than Hegel's, but the aim in both cases is the same – to “expand” and to articulate Christian doctrine as a model of Reality».²

C'è ovviamente un rischio di fondo nel considerare in questo modo la cosmoteandria: quello di accumunare questa sua intuizione radicale ad un sistema metafisico tradizionale, dove Dio, Uomo, Cosmo e la loro relazione siano un “mare della sostanza” spinoziano, uno Spirito nel suo svolgersi, una Volontà radicale sottesa ad ogni cosa. Indubbiamente l'intuizione cosmoteandrica può essere vista da una prospettiva metafisica, ma solo se non si conferisce a questa metafisica una dimensione “altra” rispetto a quanto essa descrive. In altri termini, *non c'è nulla di trascendente che non sia nel contempo anche immanente*, poiché la differenza che li separa non sarebbe altro che una prospettiva primariamente logica ed occidentale che si risolve nell'*advaita*.

¹ Cfr. *La mia vita*; v. anche III-1.2.

² Cfr. Joseph Prabhu, “Panikkar's Trinitarianism and his critique of (mono) theism”. *CIRPIT Review*, 5 (2014) (edizione kindle)

La critica al mono(ente)ismo e la proposta del pluralismo

L'intera riflessione di Panikkar nasce da ciò che ha dovuto affrontare lui stesso, personalmente, nella sua vita:³ il rapporto con il pluralismo e l'alterità da una prospettiva, come quella cattolica, in cui il monismo è normalmente inteso come dottrina indiscutibile. Il monoteismo è una forma di religione che nasce nel momento in cui si identifica l'Essere con Dio; la storia è quella dell'Occidente che, figlio del dogma parmenideo dell'identificazione Essere e Pensare, metafisicamente riflette sull'Essere e ne lega concezione e caratteristiche irrimediabilmente al divino.⁴ «E quando la mente riflessiva e speculativa ha scoperto il concetto universale e perfetto di Essere, accetta come conseguenza che il suo Dio solamente in quanto Essere possa effettivamente esercitare con dignità le funzioni divine che essa non può fare a meno di attribuirgli».⁵ Si tratta di un percorso dove la grandezza del pensiero filosofico e l'acume della ragione arrivano a concepire necessariamente Dio come un puro Essere incorrotto, dove l'esigenza intellettuale della perfezione divina culmina nella *scolastica*.⁶ Ciò che metafisicamente discende dall'entificazione di Dio si mantiene presente anche nella contemporaneità laica: figlie del monoteismo sono le ideologie novecentesche, come suo figlio è il contemporaneo considerare la dimensione economica come la legge eteronoma cui le attività umane devono confrontarsi se vogliono poter sussistere. Ma il primogenito del mono(ente)ismo è la sua secolarizzazione più pervasiva e determinante: «l'antico detto "fuori dalla Chiesa non c'è salvezza" assume oggi la forma di *extra scientiam nulla salus*»,⁷ poiché è la scienza occidentale che struttura e si struttura come ciò che determina ogni altra prospettiva: se la coerenza e la concordanza con l'economia permette la *sussistenza*, non c'è *esistenza* al di fuori di ciò che la scienza determina ed in-forma. Se non è calcolabile, se il *logos* ridotto a *ratio* non è in grado di comprenderlo e categorizzarlo secondo le sue forme e le sue suddivisioni, allora è al di fuori del campo dell'Essere – è falsità, è utopia. «Il monoteismo è invincibile sul suo terreno. È un sistema perfetto [...] l'Essere Supremo ha giurisdizione – morale, ontica, ontologica – assoluta e immediata su ogni nozione, pensiero, sentimento o essere»,⁸ che questo "essere supremo" sia il dio monoteista, la matematica scientifica o la logica occidentale: ogni forma di *monismo* che si stabilisce come una dimensione privilegiata rispetto alle altre. Ciò è ancora e soprattutto più valido in campo culturale: ed è per questo che il

³ Cfr. I-1.1.

⁴ Cfr. II-2.1.

⁵ SB, p. 192.

⁶ Cfr. III-2.2.

⁷ RPOO X/1, p. 172.

⁸ RPOO X/1, p. 174.

problema del monismo diventa così forte per un pensatore, come Panikkar, che ha vissuto la pluralità e la molteplicità della vita umana sulla sua pelle. Tentare di lottare contro la tirannia del monismo, contro la monarchia della Ragione umana “misura di ogni cosa”, però, rischia di far cadere in un dualismo che non fa che rafforzare la prospettiva monista. Se ci si rifiuta di accettare il monismo proponendovi qualcosa che gli si oppone, il rischio è quello di creare un altro monismo oppure di cadere nel dualismo, che è opposizione e violenza.

La “terza via” proposta da Panikkar è quella di riconoscere come la realtà sia plurale, anche oltre l’evidenza fenomenica dei sensi e come effettivamente presente. Se la realtà è una, ogni dimensione che apra alla pluralità non potrà che essere risolta come secondaria, provvisoria od ingannatrice;⁹ se invece la realtà è duale allora il pluralismo viene addomesticato¹⁰ e ricondotto ad una dimensione di dialettica dove monismi opposti si contendono il terreno in un contrasto costante. Per quanto sia una dimensione in cui la pluralità è riconosciuta, inevitabilmente questo tende a creare delle polarizzazioni, delle opposizioni, che denaturano la spinta positiva fornita dalla loro relazione. Alla tirannia di una singola dimensione della Realtà si sostituisce lo scontro dialettico tra due opposizioni. La proposta pluralista panikkariana rifiuta ogni genere di definizione e di struttura, che sia monista o duale, in grado di poter definire qualcosa come separato da qualcos’altro: anche nella dialettica dualista, i due poli della relazione si strutturano separati ed entrano nella relazione solo dopo essersi stabiliti come tali in sé stessi. La filosofia panikkariana intesa come *pluralismo* è ulteriore rafforzamento del suo rifiuto a proporre un sistema monolitico, come la tradizione filosofica da sempre propone, per invece offrire una prospettiva, un approccio che possa riconoscere come la realtà sia plurale e come la verità sia il dialogo. «Il pluralismo non è un super-sistema, un metalinguaggio, un arbitro nelle dispute umane, una panacea intellettuale. Il pluralismo è un atteggiamento umano aperto e perciò implica una dimensione intellettuale che supera qualunque atteggiamento solipsista – quell’atteggiamento che ci vorrebbe soli e dominatori dell’universo, detentori dell’Assoluto».¹¹ Il modo per comprendere appieno il pluralismo è il *dialogo dialogico*; rifiutando la tirannia di un verdetto *tranchant* e di una dialettica tesa al raggiungere una verità estranea agli attori della discussione, o peggio, posseduta da uno di loro, il dialogo dialogico o dialogale apre lo scenario del Ritmo dell’Essere. Non è una metodologia, non è un sistema, non è uno “strumento” che si può applicare; come ogni studioso di Panikkar ha riconosciuto, è

⁹ RPOO VI/1, p. 26

¹⁰ RPOO VI/1, p. 27

¹¹ RPOO VI/1, p. 62

un *mythos*.¹² È possibile comprenderlo appieno soltanto nel momento in cui lo si fa proprio e lo si vive; solo in quel momento può nascere un *logos* che lo analizza e lo spiega, facendo riferimento a quel *pneuma* che non è necessario spiegare.

È proprio per questo che Panikkar parla diffusamente del pluralismo. Centinaia di pagine sono dedicate a questo problema, tentando di sviscerarne la prospettiva, le problematiche, le opportunità che la visione pluralista offre; ha fatto proprio, con la sua vita e la sua riflessione, il pluralismo come *mythos*, ed ha proposto la sua riflessione filosofica come *logos*. In questo modo stimola il lettore e lo studioso ad entrare in dialogo con lui: con gli strumenti della sua filosofia, del suo *logos* di cui il pluralismo è *mythos* indaga occidente ed oriente, filosofia e teologia, scienza e fede, attraverso un linguaggio simbolico: da questo nasce l'intuizione cosmoteandrica, equivalenza omeomorfica che gli permette di esprimere in un linguaggio comprensibile al *mythos* umano polisemico della trinità ciò che intende con pluralismo.

La concezione advaita panikkariana: fondazione shankariana e proposta personale

Per comprendere come la cosmoteandria e la sua intuizione si struttura è quindi necessario affrontare preliminarmente la nozione dell'a-dualismo, od *advaita*, che per quanto sia presente in ogni ambito della sua riflessione è comunque maggiormente legata alla realtà cosmoteandrica. Solo per fare qualche esempio tratto dalla letteratura secondaria, Calabrese¹³ e Prabhu¹⁴ riconoscono la necessità di parlarne congiuntamente in senso filosofico, mentre Pérez Prieto¹⁵ e Rossi¹⁶ ne discutono la natura dalla prospettiva teologica; ma sempre in relazione con la cosmoteandria, o trinità radicale. Non è possibile comprendere appieno la natura dell'a-dualismo quando se ne astraggono le caratteristiche da quello per cui Panikkar l'ha pensato – ovverosia, risolvere la sfida posta dal tentativo di trascendere il mono(en)teismo. Sia nel suo strutturarsi storico che nelle formulazioni finali, infatti, l'*advaita* panikkariana è figlia

¹² RPOO VI/1, pp. 17-50; cfr. Alessandro Calabrese, *Il paradigma accogliente. La filosofia interculturale in Raimon Panikkar*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 86; Achille Rossi, *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, pp. 137-162; P. Calabrò, *Le cose si toccano*, cit., pp. 33-38; Giuseppe Cognetti, "Critica del monoculturalismo", *CIRPIT Review* 4 (2013) (edizione kindle).

¹³ A. Calabrese, *Il paradigma accogliente*, cit., pp. 19-34.

¹⁴ J. Prabhu, "Panikkar's Trinitarianism", cit.

¹⁵ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., pp. 182-187.

¹⁶ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., pp. 227-244.

tanto della vita dell'Autore che della sua necessità di confrontarsi e vivere all'interno di una dimensione plurale.

Il 6 marzo 1957 un sacerdote europeo cattolico, dopo quattro anni di soggiorno di studio in India, nella sua casa di Varanasi mette da parte la traduzione dei Veda sulla quale sta lavorando a fianco delle sue ricerche per il dottorato in teologia e comincia a scrivere una lettera ad uno studioso incontrato due anni prima, Jules Monchanin.

Dom Bede mi ha scritto di una riunione non formale e io sono d'accordo con lui. Ma mi piacerebbe che anche Le Saux sia presente a questo nostro incontro.¹⁷

Dietro questi nomi europei si nascondono tre dei più grandi pensatori, teorici e pratici allo stesso modo, del dialogo interreligioso d'epoca conciliare: Jules Monchanin, Bede Griffiths e Henri Le Saux, cioè Swami Parama Arubi Ananda, Swami Dayananda e Swami Abhishiktananda. Del rapporto con Henri le Saux si parlerà più diffusamente in III-3.3, ma anche gli altri due vengono ricordati con affetto e stima da Panikkar, quarant'anni dopo la morte di le Saux.

Monchanin was a (Christian) intellectual who aspired to holiness. He was deeply affected, even overwhelmed, by India. Intellectual activity had his impassioned commitment.

Abhishiktananda was a (Christian) monk who aspired to the Absolute. He immersed himself in India, in Hinduism itself. Life itself had his impassioned commitment.

Griffith was a (Christian) gentleman who aspired to perfection. He was in love with India, indeed, idealised it. His impassioned commitment was to harmony.¹⁸

Per contestualizzare meglio, Jules Monchanin ed Henri Le Saux furono i fondatori dell'ashram camaldolese di Shantivanam, comunità monastica di meditazione e di studio hindu-cristiana, di cui Bede Griffiths divenne guru alla morte dei due. Fondato nel 1950 a Tannirpally, un villaggio vicino a Trichy nel sud dell'India, questo ritiro monastico divenne uno dei luoghi principali di quella affascinante forma di dialogo interreligioso che è l'esperienza monastica condivisa – similmente a quanto avvenne in

¹⁷ Lettera da Panikkar a Jules Monchanin, 6 marzo 1957, inedita; in M. Bielawski, *Panikkar*, cit., p. 91.

¹⁸ Raimon Panikkar, "The monastic project of Monchanin". *Bullettin of the Abhishiktananda Society*, Delhi, 17 (1996), p. 11-12; cfr. M. Bielawski, *Panikkar*, cit., p. 91.

Italia dal 1987 al 1999 con la comunità Stella del Mattino, ad opera del padre saveriano Luciano Mazzocchi e del monaco zen Giuseppe Jisō Forzani.¹⁹

È probabilmente all'interno di questa realtà dinamica ed interculturale, figlia dell'induismo Vedanta, che Panikkar entra in contatto con l'a-dualità, con l'*advaita*. Questo concetto della riflessione indiana Panikkar lo affronta spesso in rapporto ad un pensatore che, come con san Tommaso, può essere considerato uno dei punti saldi delle sue indagini: Shankara, o Shankarakarya. Pensatore hindu del settimo o ottavo secolo, la sua riflessione sui temi dell'*advaita*, il suo vasto lavoro di commento, critica ed esegesi sui testi brahmanici ed i suoi trattati più originali sono ritenuti aver dato un contributo al pensiero indiano tradizionale tanto quanto san Tommaso d'Aquino ha influenzato il pensiero occidentale, non solo teologico – motivo per il quale non è raro vederlo definito come “Aquinate indiano”.²⁰ Fondatore della scuola chiamata “*kevala-advaita-vedanta*”, o scuola del puro non-dualismo, essa sostiene che la Realtà non è altro che il Brahman identico a sé, il totalmente altro, senza alcuna dignità ontologica differente. Antonio Rigopoulos²¹ ricorda come all'interno di questa scuola il Brahman viene inteso come indiviso, inseparabile, ed ogni cosa che l'Umano è in grado di percepire e razionalizzare non è che una suddivisione operata dalla mente discriminante – mente che, preda dell'*avidya* (ignoranza), si lascia confondere dall'illusione cosmica (*maya*) ed attribuisce suddivisioni concettuali (*adhyasa*) al Brahman indistinto. Lo stato salvifico in cui ci si riconosce *atman*-Brahman, cioè il momento religioso in cui l'Umano prende consapevolezza della propria anima individuale come indistinguibile dall'anima universale di Brahman se non sotto l'influenza di *maya*, è testimoniato dalla comprensione dell'*advaita*, che è propriamente lo stato dell'indifferenziazione che trascende l'*adhyasa*. *Advaita*, in poche parole, se “shankarianamente” inteso più che il descrivere una nozione rappresenta il riconoscere la mancanza di dignità ontologica del fenomenico.

Questa la prospettiva shankariana, con la quale Panikkar costantemente ingaggia un “corpo a corpo” particolare – e, secondo Rigopoulos, non ben focalizzato. Panikkar in

¹⁹ Cfr. Federico Battistutta, *Trittico eretico - sentieri interrotti del novecento religioso*. Ernesto Buonaiuti, Primo Vannutelli, Ferdinando Tartaglia, Lampi di Stampa, Milano 2005.

²⁰ Per un'analisi più approfondita su Shankara, cfr. G. C. Pande, *Life and Thought of Śaṅkarācārya*. Motilal Banarsidass, Delhi 2011; Mario Piantelli, *Śaṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*, Esperienze, Fossano 1974; Lance E. Nelson, “The dualism of nondualism: Advaita Vedānta and the irrelevance of nature”, in L.E. Nelson, a cura di, *Purifying the earthly body of God*, State University of New York Press, Albany 1998, p. 61-88.

²¹ Antonio Rigopoulos. «Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar». *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*, 11 (2009) <http://goo.gl/ed6Ut1> (07/07/2015).

questo modo tenta di trovare delle consonanze hindu alla figura cristiana²² che ne sottolineino la sua personale prospettiva dove la relazione è fondamentale; Shankara, invece, nega dignità ontologica persino al Brahman; le sue categorie hanno una caratterizzazione puramente gnoseologica, e non metafisica. Non c'è una *maya* ontologicamente definita, né un'*avidya* metafisicamente entificata, ma loro stesse sono l'illusione del mondo fenomenico. Panikkar sembra invece intendere che la componente personale divina del Brahman, Īśvara, per Shankara si pone come un mediatore tra il singolo preda della *maya* e la realtà a-duale. Sarebbe possibile, per questo motivo, far rientrare la filosofia shankariana nella prospettiva *advaita-bhakti*, cioè quella religiosità e spiritualità personale che attraverso l'adorazione che si stabilisce tra fedele e manifestazione personale del divino libera dalla *maya*, consente la conoscenza (*jnana*) che libera (*moksa*) dalla ruota del divenire (*samsara*).

Fraintendimento comprensibile se ci si ricorda che non esiste una *advaita* come categoria universale: non c'è alcun manuale che definisce l'*advaita* in quanto fondamento in modo univoco. L'Occidente può fornire una definizione di "fondamento" come «base concettuale che giustifica una teoria e che è assunta come autogiustificantesi o non necessitante di alcuna giustificazione ulteriore»,²³ ma l'Occidente è convinto che il suo Pensiero esaurisca completamente l'Essere – e ne informa così le strutture concettuali, a partire, per fare un gioco di parole, dallo stesso concetto di concetto.²⁴ Proprio per la sua stessa natura, di *advaita* non può esistere una definizione singola così come non possono non esserne diverse interpretazioni.

L'*advaita* o a-dualità non è né monista né dualista. Le lingue europee, a causa del pensiero dialettico moderno (e così pure io negli scritti meno recenti), hanno tradotto la parola *advaita* con non-dualità. Questa traduzione però può far pensare che, negando la dualità, si arriva alla intuizione *advaita*. La conclusione logica è allora quella del monismo: non duale, quindi uno. L'intuizione *advaita*, tuttavia, non si riduce a una negazione della dualità: sarebbe allora più semplice affermare l'unità, *ekam, ekattva*: Tutto è uno. Questo è monismo o panteismo: la conseguenza logica della negazione di ogni dualità e quindi di ogni pluralità. L'autentica intuizione *advaita* non è però logica – e qui sta la sua difficoltà e il suo valore. Per l'*advaita* non si tratta di negare la dualità (non-dualismo) sostenendo l'unità (monismo), ma nemmeno di affermare la dualità negando l'unità. Si tratta di superare la dialettica come nella Trinità. Interpretando dialetticamente il "né uno, né due" si genera una contraddizione e cadendo nell'irrazionale non c'è possibilità per alcuna intuizione. L'*advaita* però non è questo. Il *neti-neti* ci vuol portare al di

²² Cfr. CSI, pp. 193-197.

²³ Luciano Floridi, Gian Paolo Terravecchia, a cura di, *Le parole della filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2009, p. 89.

²⁴ Cfr. II-2.1.

là del mentale. Non è quindi una negazione, ma una assenza: una a-dualità; un'assenza di dualità tra Dio e il mondo, tra l'uomo e Dio e tra tutte le distinzioni che la nostra mente è pronta giustamente a fare.²⁵

È possibile cominciare, da questo passo, ad individuare quindi qual è l'interpretazione panikkariana dell'*advaita*. Innanzitutto Panikkar non ha una visione particolare e definitoria dell'*advaita*, intendendo con questo uno stato d'essere oltre le illusioni del mondo come Shankara vorrebbe. Il suo è un termine che si struttura dalla metafisica ma si espande con competenze e capacità polifunzionali, una parola del suo linguaggio simbolico. L'*advaita* intesa in questo modo peculiare quando viene messa in gioco all'interno della riflessione risolve aporie del pensiero conducendo ad un'apertura tale da potersi misurare veramente con la realtà così come appare dal dipinto che ne descrive. «La conoscenza advaitica è conoscenza della realtà e non la conoscenza astratta di un modello formale di realtà»;²⁶ si tratta di una distinzione molto sottile, ma è su questo che si gioca l'intera questione. Se un soggetto conoscente approccia la realtà secondo un modello che formalmente riconosce il fatto che i dualismi frutto della mente discriminante siano risolti all'interno di una trascendenza priva di dualità, comunque ricade all'interno di quella stessa prospettiva da cui tenta di fuggire. La prospettiva *advaita* diventerebbe in tal modo un metodo per ristabilire un dualismo dove da una parte abbiamo una dimensione superiore (qualitativamente) ad una dimensione, dall'altra, inferiore (fenomenica) – e questa è l'azione di quell'*elenchos* che riafferma e si riappropria costantemente di una prospettiva logica e duale tra vero e falso.²⁷ Questo procedimento diventa naturale nel momento in cui si cade nella trappola di concepire la nozione panikkariana di *advaita* come una categoria filosofica, quando invece la sua prospettiva si radica nell'esperienza di vita, nella realtà fattiva: «io ribadisco che l'*advaita* è un'esperienza spirituale che sfida il primato della razionalità oltre l'intelletto, da un lato, e la realtà, dall'altro»;²⁸ unendo e risolvendo le differenze in una dimensione che ne accetta la pluralità e ne esalta la relazionalità senza tornare ad una qualche forma di monismo o dualismo.

Per quale motivo una simile prospettiva viene portata all'interno di un discorso filosofico, se si situa all'interno dell'esperienza spirituale? Panikkar in realtà non parte dalla necessità di trovare un fondamento, ma tenta di rispondere alle domande ultime dell'Umano con rigore filosofico. Ricordo ancora una volta che la sua riflessione è

²⁵ RPOO VIII, p. 316

²⁶ RPOO X/1, p. 289.

²⁷ Cfr. Luigi Vero Tarca, *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Genova 1993, pp. 363-381.

²⁸ RPOO X/1, p. 290

un'unica risposta alla pretesa occidentale di identificare Essere e Pensare, di ricondurre ogni dimensione della Realtà ad un monismo governato dal *logos* inteso come razionalità pura. La visione *advaita* gli permette di costruire discorsi rigorosamente filosofici che non siano definitivi, che non cadano nell'errore che vuole evitare: «fare filosofia ispirandosi all'*advaita* significa rinunciare a pronunciare qualunque asserzione positiva riguardo alla realtà».²⁹ Anche per questo l'argomento teologico è così importante per ogni discorso su Dio che voglia essere panikkarianamente orientato: accettando la prospettiva *advaita* Dio emerge esattamente nel momento in cui un teista lo afferma ed un ateo lo nega. Se in ambito religioso e spirituale questo approccio è facilmente comprensibile, attraverso un occidentale "*oculus fidei*" od un orientale "*anubhava*",³⁰ dal punto di vista filosofico comprenderne l'intenzione è possibile ricordandosi la sua posizione radicalmente interculturale – anche nel rapporto con il pensiero. «Panikkar's *advaita* in a sense is a *via media* between the rationalistic dialectic of a Spinoza or a Hegel, tending toward monism, and the non-rational *advaita* of a Shankara or a Ramanuja».³¹ Se l'*advaita* shankariana, come si è visto, rifiuta l'esistenza di un mondo fenomenico se non come una pura illusione, Panikkar rimane saldo sull'accettare l'evidenza dei sensi e la ragione come il metodo con cui è possibile approcciarli; quello che rifiuta è un dualismo che pone conoscente e conosciuto, Essere e Pensare come separati *ab origine*. Approcciata epistemologicamente la dimensione appare più chiara: la prospettiva *advaita* consente di espandere la possibilità della conoscenza non solamente all'ambito razionale ma all'interezza dell'esperienza umana – ponendosi anche come risoluzione al dualismo che si instaura tra mistica e conoscenza razionale.³² La prospettiva *advaita* nella conoscenza filosofica diventa quindi, come già accennato, quella dimensione che è in grado di accettare il pluralismo del Ritmo dell'Essere, o meglio di riconoscerne la pluralità, potendone da un lato parlare in senso rigorosamente filosofico e dall'altro accettando il mistero, il non-pensabile, il *pneuma*, il *pisteuma* senza scandalo e senza arroganza, bensì *precorrendone* le orme accompagnando il Pensiero e la sua forza. In questo senso Panikkar diventa veramente ermeneuta – non soltanto come un ἐρμηνευτικός che tenta di in-formare l'ente ad una precomprensione del Pensiero, come Heidegger e Gadamer volevano fare, ma come un Ἐρμῆς-ναυτικός, un marinaio tra i viaggi del dio dell'interculturalità per eccellenza, «sacerdote, mediatore tra i mondi».³³

²⁹ A. Calabrese, *Il paradigma interculturale*, cit., p. 40.

³⁰ RPOO VIII, p. 91

³¹ J. Prabhu, "Panikkar's Trinitarianism and His Critique of (Mono)Theism", cit.

³² RPOO I/1, pp. 259-264

³³ RPOO IX/1, p. 172

Tempo ed advaita: la tempiternità

Attraverso una visione *advaita*, quindi, intesa come quella prospettiva e predisposizione filosofica che nega la possibilità della riduzione a monismi od a scontri, Panikkar ha potuto esprimere e strutturare le sue idee più radicali, risolvendo aporie apparentemente inconciliabili. Prima di indagare come questo si struttura nella cosmoteandria, è utile fare un esempio che pericoreticamente conclude l'esperienza del tempo già accennata.

La *tempiternità* si struttura come il tempo proprio dell'ontonomia cosmoteandrica, né eternità né temporalità; Panikkar vi giunge riflettendo sulla natura del tempo per gli esseri finiti, come si è visto.

Il valore essenziale non è l'eternità, ma quella forma specifica di tempo umano che possiamo chiamare temporalità. La temporalità non è eternità, che non ha alcuna relazione con il tempo in quanto mera successione di avvenimenti. Il tempo umano, detto qui temporalità, è una modalità peculiare dell'esistenza umana, in cui il passato si accumula nel presente e questo lo porta con sé nel suo balzo nel futuro. La temporalità è più una qualità che una quantità, è accumulo qualitativo.³⁴

Per riassumere, quindi, per Panikkar la *temporalità* è il momento della percezione che l'essere umano ha dello scorrere del tempo: all'interno della *temporicità*, cioè la *tempiternità* soggettivata, la *temporalità* si pone in relazione col tempo vero e proprio, cioè il divenire delle cose fisiche, e con l'*eviternità*, cioè il tempo così come percepito dagli spiriti. L'*eternità*, invece, è dimensione propria di Dio e solo di lui, poiché la qualità temporale che gli è propria non prevede l'accumulo di esperienze, essendogli tutto presente in simultanea: non ha, in altre parole, il divenire come qualità propria. Sembrerebbe, per questo, che la prospettiva *advaita* sia quella dell'eternità del divino; ma l'*advaita* lo porta oltre il temporale e l'eterno, *unendo* le due dimensioni e non *trascendendole*. L'unione apre ad un'altra delle equivalenze omeomorfe della cosmoteandria, cioè la Realtà intesa come Ritmo dell'Essere.

Un corollario importante per il nostro intento, anche se qui possiamo solo abbozzarlo, è l'esperienza umana del ritmo. Non è né esperienza di una mera ripetizione né di un puro movimento. Il ritmo non si può spiegare solo tramite il mio ricordo del passato e la mia anticipazione dell'avvenire. L'esperienza del ritmo

³⁴ RPOO IX/1, p. 386.

è quella che più si avvicina all'esperienza advaitica. Non è né la coscienza dell'uno monolitico o di una monotonia ripetuta all'infinito, né l'azione di una diversità dualistica o di un movimento fondamentalmente diverso. [...] È un'esperienza trans-temporale, qualcosa che non ci devia né ci distrae dal tempo, ma che ci consente di perforarlo e di raggiungerne i profondi segreti. Il nucleo del tempo si disvela così davanti a noi qual è o, meglio, si manifesta scomparendo e identificandosi con noi.³⁵

Indagare filosoficamente il concetto di tempo con la prospettiva *advaita*, guidati da Panikkar, vuol dire in primo luogo rifiutare l'assunto che "tempo" possa essere un concetto e, in seconda battuta, riconoscerlo come dipendente dalle relazioni che questo impersona. Non è neanche un processo lineare da un'ipotetica origine ad un presupposto obiettivo finale.³⁶ Emerge qui una dinamica che porta la tempiternità ad essere la contemporaneità dell'esperienza vivente dove il presente è eterno, «un presente nel quale, con innocenza e candore, si vive senza saperlo la dimensione intemporale dell'esistenza»:³⁷ al di là delle conseguenze metafisiche, dottrinali e teologiche (nel momento della Comunione, ad esempio, l'*hic et nunc* del presente tempiterno è la realtà della transustanziazione)³⁸ vi sono due elementi che rivelano la forza di un simile approccio *advaita*. Il primo è di carattere etico: vivere nel presente tempiterno vuol dire comprendere realmente come i momenti singoli dell'Umano non sono in realtà tesi ad un obiettivo (prospettiva quantitativa), né si devono necessariamente portar dietro i bagagli del passato (prospettiva qualitativa), ma semplicemente *sono*. L'altro elemento che da questo emerge è ciò che Panikkar chiama *catacronia*, elemento fondamentale della sua critica ermeneutica alla civiltà occidentale. Se la vera dimensione dell'Umano è la tempiternità ma noi ci rapportiamo con il mondo attraverso la temporicità, cioè gravati dal peso delle esperienze e dalle aspettative per il futuro, ci troviamo ad affrontare e pensare elementi culturali e fatti storici non come realmente sono avvenuti ma secondo quelle esperienze che rimangono legate al nostro momento di esistenza. Per questo la Repubblica di Platone viene letta a volte come una "utopia comunista" ed altre come la fondazione di un'oligarchia intellettuale; invece che comprendere come ogni cosa sia determinata dal suo *mythos* la si guarda con il proprio *mythos*, fraintendendone il senso e lo spirito. La *catacronia* diventa quindi un'altra delle gravi colpe dell'occidente e della sua esaltazione del *logos* come *ratio*.³⁹

³⁵ RPOO IX/1, p. 391

³⁶ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., pp. 88-98.

³⁷ Raimon Panikkar, "Le temps circulaire. Temporalisation et Temporalité", in E. Castelli, a cura di, *Temporalité et aliénation: actes du colloque*, Aubier, Paris 1975, 207-246; p. 237.

³⁸ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 177; cfr. anche RPOO VIII, p. 249

³⁹ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 160.

II – 1.2: Cosmoteandria, ontonomia, inter-in-dipendenza

Si può ragionevolmente sostenere quindi che in Panikkar è dalla prospettiva *advaita* dell'*Advaita Vedanta* shankariano che emerge la cosmoteandria matura, mediata dal rapporto con Abhishiktananda e dal periodo passato con lui in India:⁴⁰ ma questa sua intuizione, come si è detto, nasce dalla profonda necessità panikkariana di slegarsi da quella polarità originaria dell'Umano che i greci, pensandola tra uno e molteplice, fraintendevano come opposizione tra i poli invece che concentrarsi sulla congiunzione tra i due elementi.⁴¹ Si tratta di un movimento riduzionista alla base dei grandi sistemi di pensiero monoteisti soprattutto occidentali, il cui obiettivo si focalizza nell'universalizzazione di un ideale. Ogni forma di universalizzazione è figlia di questa prospettiva, dalla religione alla scienza a, soprattutto, i diritti umani: Panikkar rifiuta tutto ciò ed indica non un obiettivo da raggiungere, un risultato da ottenere dialetticamente e per dimostrazioni razionali, ma un argomentare logico che proceda filosoficamente ed intellettualmente da un punto di partenza radicalmente differente. Non chiede un metodo od un obiettivo, ma un atteggiamento: ed «anche qui l'*advaita* propone l'approccio idoneo. L'*advaita*, in effetti, implica un profondo ordine di intelligibilità, di un *intellectus* che non procede dialetticamente».⁴² Se si procedesse dialetticamente, sottolinea qui, si ricadrebbe nello stesso errore. Il Ritmo dell'Essere, l'intuizione cosmoteandrica, ricadrebbero elenticamente nella trappola della *reductio ad unum* – per quanto dinamico. Senza l'*advaita*, la cosmoteandria panikkariana sarebbe ben poco diversa dallo Spirito hegeliano. «L'ordine advaitico di intelligibilità,» invece, «è intrinsecamente pluralistico [...] il mio è un tentativo olistico, non globale; non è mia intenzione proporre un sistema. Il pluralismo insito nell'intuizione advaitica non è un sovrasisistema bensì un atteggiamento»⁴³ teso a comprendere come il *mythos* triadico attraversa l'intera storia dell'Umano, proiettato sullo sfondo della realtà e sempre presente – anche quando viene rimosso artificialmente dai monismi. Lo si vede nella Trinità cristiana, lo si percepisce nella Trimurti indiana, lo si rivela nella politica, lo si vive nella propria quotidianità; e questo *mythos* triadico si esprime attraverso i tre momenti kairologici della coscienza, espressione che spesso emerge nel pensiero di Panikkar e nella sua riflessione. Il problema principale nel rintracciare una struttura chiara di quali siano questi tre momenti kairologici è che *non ne esiste* una struttura chiara, una unica definizione data da Panikkar che o limiti i momenti ad una o due

⁴⁰ A. Rossi. *Pluralismo e Armonia*, cit., p. 164.

⁴¹ RPOO VIII, p. 176.

⁴² RPOO X/1, p. 40

⁴³ RPOO X/1, p. 41

occasioni oppure che ne descrive il funzionamento come se fosse un metodo od una chiave interpretativa da applicare. Per questo può parlare tranquillamente dei tre momenti kairologici come *ecumenico*, *economico*, *innocente* se riferito all'Umano;⁴⁴ *antropomorfismo*, *ontomorfismo* e *personalismo* se riferito al Divino;⁴⁵ i *lampi bianchi*, *lampi rossi* e *lampi azzurri* della nuova innocenza⁴⁶ e molti altri. Applicando la chiave interpretativa *letterale* si può svelare questa pluralità rendendosi conto che, parlando di *καίρος* invece che di *χρόνος*, si definiscono la loro funzione in base a quella forza qualitativa⁴⁷ che prescinde dalle coordinate spazio-temporali in cui normalmente si inseriscono delle scansioni di questo genere. Panikkar non sta indicando che in un dato periodo del tempo una data cultura spazialmente definita possedeva una data caratteristica; semplicemente, la dinamica kairologica non presuppone una rigida sequenza lineare che l'idea di "progresso", soprattutto storico, porta tradizionalmente con sé. Pertanto, ogni volta che Panikkar individua un ritmo trinitario denotandolo qualitativamente vuole sostenere come la suddivisione che opera è sì arbitraria (e non può essere altrimenti), ma tutt'altro che rigidamente categorizzante. Fare altrimenti vorrebbe dire rientrare, ancora una volta, in quel *mythos* dell'Occidente che vede la storia come un progresso lineare da un punto A peggiore ad un punto B migliore – eticamente, scientificamente, tecnicamente.

La Realtà Cosmoteandrica

Se invece nello studio e nell'analisi ci si appropria *pericoreticamente* a questa proposta panikkariana, allora l'unione delle indicazioni qualitativamente kairologiche dei momenti di coscienza, storia umana, storia singola, concezione del divino ed altri contribuiscono a costruire la pluralità della cosmoteandria, mantenendo le loro specificità senza comunque una differenza di fondo. Ciò avviene con massima evidenza se si affrontano i momenti kairologici dei *Colligite Fragmenta* e le tre aree della coscienza umana del *Silenzio del Buddha*:⁴⁸ il ritmo che si instaura in questa coppia di tre momenti può gettare luce su come i singoli momenti della cosmoteandria emergono ad un'analisi filosofica. Come ogni tentativo di categorizzare il pensiero panikkariano, però, anche questo ha una criticità che è giusto evidenziare, come si vedrà a breve.

⁴⁴ RPOO VIII, pp. 191-228

⁴⁵ SB, pp. 185-198.

⁴⁶ RPOO I/1, pp. 19-38

⁴⁷ RPOO VIII, p. 191

⁴⁸ SB, pp. 149-153.

Il *primo momento* è l'attenzione nei confronti della natura. Definito momento *ecumenico*, da Οἰκουμένη,⁴⁹ è il momento in cui l'essere umano si avvicina alla realtà da una prospettiva cosmocentrica, dove la meraviglia nei confronti del Creato pervade ogni aspetto della sua vita quotidiana. Il rapporto con la natura è fecondo e costante, tanto che spesso in altri luoghi e da altri pensatori si parla della favoleggiata "epoca d'oro", un momento di innocenza perduto e guardato con nostalgia. Indubbiamente anche in questo punto la ricchezza di un rapporto con la natura non mediato viene apprezzata da Panikkar, ma non manca di sottolineare i rischi che questo porta. Se da una parte, infatti, l'essere rapiti ed estasiati dalla meraviglia della natura porta l'Umano a non considerare sé stesso,⁵⁰ dall'altra il riconoscere la vita dell'universo, del Cosmo, porta automaticamente a cercare una qualche *anima mundi* di cui l'Umano fa parte in senso quantitativamente e qualitativamente inferiore – e qui nascono la gerarchia, la disuguaglianza e la frammentazione.⁵¹

Secondo momento è quello economico,⁵² dove l'οἶκος, l'ambiente che è casa dell'Umano, viene sottoposto al νόμος del suo Pensiero. È il momento in cui la forza del *logos* umano è totale: scientificamente e culturalmente, ogni cosa viene ridotta e considerata nella prospettiva in cui l'Umano può ragionevolmente definirsi sua misura. Si tratta del momento in cui si è necrotizzata la civiltà occidentale: ogni cosa è regolata dalla legge della scienza, che ha persino abbandonato ogni cosa che l'umanesimo poteva proporre (arte, musica, lettere) ritenendo valido soltanto quello che porta immediato vantaggio monetario. Ogni cosa appare unicamente nella relazione con l'Umano, in funzione di lui, ed il suo proprio *logos* viene divinizzato dimenticando la bellezza della natura e la musica divina.⁵³ Non si tratta però di una condanna totale: è in questo momento che Panikkar situa, infatti, il cosiddetto "interludio ecosofico"⁵⁴ ed è grazie a questo *kairos* che l'Occidente ha potuto raggiungere le vette di benessere e le meraviglie tecnologiche che costellano la nostra quotidianità e che troppo spesso rischiamo di dare per scontate.

Il *terzo ed ultimo momento* è il momento innocente.⁵⁵ Si tratta di un momento che nei *Colligite Fragmenta* l'Autore identifica come il "risveglio della coscienza cosmoteandrica" e come la "nuova innocenza", che non può ancora essere

⁴⁹ RPOO VIII, pp. 198-203. Molto curioso il fatto che Panikkar lo faccia derivare primariamente da οἶκος.

⁵⁰ SB, p. 150

⁵¹ RPOO VIII, p. 202

⁵² RPOO VIII, pp. 203-219.

⁵³ SB, p. 152.

⁵⁴ Cfr. IV-1.3.

⁵⁵ RPOO VIII, pp. 219-228

adeguatamente espressa filosoficamente ma solo indicata: «la nuova innocenza è legata al nuovo mito. E il nuovo mito non può essere espresso in parole; non è ancora *logos*».⁵⁶ Qui si situa la criticità di cui si parlava in apertura. Esposto in questo modo, il momento innocente rischia più che parte del ritmo triadico panikkariano di essere una sintesi hegeliana; prima viene l'*estasi* dell'intelligenza, dove la meraviglia per il Cosmo è totale, poi viene l'*enstasi* dove l'Umano è consapevole di sé stesso ed introietta ogni cosa, ed infine la *nuova innocenza*, dove la consapevolezza verso il Cosmo e l'Umano permette di andare oltre lo stallo in cui la cultura è precipitata. Secondo una interpretazione letterale questo è logicamente conseguente, ma dalla prospettiva pericoretica rischia di lasciar zoppa una triade entificando il terzo ed ultimo momento come obiettivo da raggiungere. La chiave che scioglie il nodo è nel fatto che il momento innocente non è ancora un *logos*, e come tale non può (per ora) proporsi come momento di critica e di approccio unicamente razionale al mondo.

Ma è un *mythos*; e del *mythos*, come si è visto, si può parlare facendolo proprio, partecipando ad esso: ed il modo di partecipare è quello culturale, sacrale. «Il sacrificio gli [all'Uomo, ndR] permette di partecipare attivamente al dinamismo dell'Universo».⁵⁷ Il terzo momento kairologico della coscienza umana è quello che può essere compreso unicamente con un'apertura al *mythos*, alla fede, e può essere esperito nella partecipazione: è l'apertura al Divino, una *metanoia* radicale che accetta la possibilità che forse *non è tutto Pensiero quel che È*. Una nota sulla letteratura secondaria: è indubbiamente interessante il fatto che Achille Rossi presenti questo momento come il “momento cattolico” della riflessione cosmoteandrica.⁵⁸ Si può certamente pensare che il suo sia un riferimento a come spesso Panikkar invece che utilizzare il termine “assoluto” preferisca riferirsi ad un καθολικός ο καθ'όλου dove l'universalità ha una caratteristica di apertura e di riconoscimento anche verso ciò che si struttura come altro; ma nel capitolo dedicato Rossi non sembra spiegare con chiarezza questa definizione, per quanto la sua esposizione del terzo momento kairologico sia ineccepibile, e ciò rischia di ricondurre la proposta panikkariana ad un momento confessionale invece che aperto e dialogico.

Questi tre momenti, considerati da una prospettiva che intreccia la visione metafisica panikkariana con la sua proposta di rinnovamento, portano alla cosmoteandria tanto quanto *sono essi stessi* la cosmoteandria; separare il percorso da chi lo compie è impossibile. La relazione che lega tra loro i tre momenti è la stessa che lega Dio-Uomo-Cosmo; per quanto funzionalmente nell'argomentazione il terzo momento è quello

⁵⁶ RPOO VIII, p. 227.

⁵⁷ SB, p. 151

⁵⁸ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., pp. 171-173

proprio della cosmoteandria, non per questo i tre precedenti possono non farne parte. Rifiutare la loro partecipazione e dipingerli come precedenti od antecedenti vorrebbe dire farli precipitare nuovamente nel *χρόνος*; se solo il terzo è da Panikkar identificato come cosmoteandrico sembra essere perché Cose e Uomo sono ancora viziati da una dimensione logica categorizzante, mentre il Divino, per l'argomento teologico di cui si è parlato in I-2.1, per il semplice fatto di non essere *oggetto* ma *soggetto* di un discorso, impossibile da categorizzare, apre necessariamente a quella Vacuità cui rimanda nel suo essere simbolo. Cionondimeno, è evidente come esista una criticità difficilmente risolvibile – se la prospettiva che si vuole acquisire è quella logica occidentale.

Quali sono, in sintesi, le caratteristiche della cosmoteandria? Victorino Pérez Prieto lo espone con una chiarezza incontrovertibile.

Secondo Panikkar tutta la Realtà ha una struttura trinitaria nella quale tutto è intimamente relazionato. Non solo sono in una relazione costitutiva *Dio Padre-Dio Figlio-Dio Spirito Santo*, l'*ad intra* della realtà divina, ma anche *Dio-Uomo-Cosmo*, Cielo-Terra-Uomo, Cose-Concetti-Parole.⁵⁹

«L'intuizione principale è la seguente: l'intera realtà è costituita da una specie di Trinità che si tiene assieme attraverso reciproche relazioni».⁶⁰ Ogni Trinità è equivalenza omeomorfica; *Essere-Parlare-Pensare* possono essere altri termini, così come la conoscenza *sensibile*, la conoscenza *mentale*, la conoscenza *spirituale*,⁶¹ *adhibautika karma*, *adhyatmica karma*, *adhidaivika karma*,⁶² ogni tripletta concettuale che Panikkar espone è riflesso della realtà, che è Trinità radicale.

La *Trinità radicale* – ripete più volte Panikkar – significa che la Realtà non è monista né dualista, non è una né molteplice, è polarità, è trinità. Oppure, che è lo stesso, dobbiamo rifiutare sia il monoteismo sia il triteismo per giungere all'armonia trinitaria. La Trinità radicale significa que [sic] *la Trinità è la Realtà*: tutta la Realtà è una *relazione trinitaria*.⁶³

Una simile prospettiva può risultare difficilmente sostenibile per due motivi: il primo è che la mentalità filosofica lavora secondo concetti che, anche nella metafisica contemporanea (si pensi a Severino) faticano ad entrare in risonanza con la cosmoteandria e con l'*advaita*. Il secondo motivo è che la stessa parola Trinità evoca

⁵⁹ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 185.

⁶⁰ RPOO VIII, p. 158.

⁶¹ RPOO X/1, pp. 307-314.

⁶² RPOO I/1, p. 245.

⁶³ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 185.

con sé, per il fatto di essere parola,⁶⁴ un universo di significati nei quali il primo che salta all'orecchio per un lettore occidentale è quello cattolico; ma anche il trittico Shiva-Vishnu-Kali può essere egualmente utilizzato, così come qualsiasi altra forma trinitaria. Come già detto in apertura, è un *mythos* triadico, invariante umano.

Ogni cosa, quindi, è parte della realtà cosmoteandrica. Ogni cosa è egualmente Dio, egualmente Uomo, egualmente Mondo; e non è mai abbastanza sottolineato come questi sono meri nomi, *placeholders*, equivalenze omeomorfe che rimandano al vero punto della questione: la cosmoteandria è relatività radicale che, attraverso la prospettiva *advaita*, mostra la realtà immersa in quello stesso rapporto d'amore puro che emana dalla dottrina cattolica della Trinità, dove ciascuna delle Persone risolve la propria dinamica nell'unico Io (Padre) che ama (Spirito Santo) il Tu (Figlio) che è sé stesso (Trinità), amore relazionale che mostra nella sua meraviglia la potenza del Mistero.⁶⁵ Filosoficamente intesa diviene quindi relazione costitutiva genitiva tra ogni cosa; si potrebbe quasi dire che si tratta dell'equivalenza omeomorfa che Panikkar, figlio di due mondi, presenta all'Occidente secondo le sue categorie di pensiero e secondo le sue tradizioni per permettergli di comprendere il *patिकासामुपपादा*, la coproduzione condizionata.

La realtà non è Dio, Uomo, Mondo o Infinito, Coscienza e Materia come tre esseri intrinsecamente relazionati. La realtà non è composta né divisibile. La realtà è; ma quello che è noi lo scopriamo come un movimento dinamico o come una relazionalità. La *metanoia* di cui abbiamo parlato come «superamento del mentale» (più che cambiamento di mentalità) ci permette di percepire il movimento relazionale, la *perichoresis* come la chiamava la tradizione cristiana, cioè la danza cosmoteandrica del reale.⁶⁶

Corporeità: l'uomo come mistero trinitario

Pretendere di separare le tre dimensioni del reale vorrebbe dire non comprendere fino in fondo la cosmoteandria. Non è possibile parlare di Dio se non accettando che nel momento in cui diciamo "Dio" facciamo entrare nel discorso (Uomo) l'intera realtà (Cosmo), come già visto nell'argomento teologico. «La realtà intera è trinitaria e le tre dimensioni si compenetrano reciprocamente. Questa *circumincessio* o *perichoresis* (περιχώρησις) è talmente perfetta che questi tre elementi possono essere distinti, ma non separati. [...] non diciamo che tutte queste concezioni siano uguali. Constatiamo solo le

⁶⁴ Cfr. I-2.1.

⁶⁵ RPOO VI/2, p. 226.

⁶⁶ RPOO VIII, p. 244.

corrispondenze omeomorfe, senza sviluppare alcun paragone». ⁶⁷ Nell'Umano la constatazione passa attraverso tre "drammi" che vengono profondamente riflessi a livello psicologico e che nascono dall'inarrestabile domanda umana "chi sono io?", dove il τὸδε τι aristotelico si gira verso se stesso e sottopone il soggetto che domanda allo scrutinio finale. Panikkar li dipinge come fondamentalmente legati alla propria identità: "Io sono" è il primo atto, il riconoscimento della propria identità e l'accettazione della propria coscienza. Il secondo atto è "io sono *predicato*": qui il *logos* sempre attivo, sempre fecondo nel capire e analizzare e proporre riflessioni, attacca sé stesso e svela l'io come frutto di parti separate. "Io è creatura", "io è atomi e molecole", "io è figlio, padre, dipendente, datore di lavoro". È il momento kairologico in cui l'Occidente è rimasto bloccato: cercando la definizione dell'Umano lo ha scorporato, riducendolo ora a macchina organica ora a ruolo e funzione sociale ⁶⁸. Dimenticato il soggetto, si cerca soltanto un oggetto. Il terzo atto è un ritorno all'origine: "io sono *io*", il soggetto che si riappropria della propria identità realizzando sé stesso, consapevole di non identificarsi né in una autocoscienza semplice né nella mera somma delle sue parti. «La via della Trinità, alla quale l'uomo appartiene, è ogni volta una radicale novità. I tre atti si svolgono in uno "spazio" reciproco, che non possiamo definire né contemporaneo né a-temporale, e comunque senza seguire una successione». ⁶⁹ Se consideriamo questi tre momenti umani come omeomorfici rispetto alla cosmoteandria, allora il Mistero dell'Uomo come trinitario si risolve nel prendere consapevolezza non solo di essere la dimensione Umana della Trinità radicale, ma anche e soprattutto che all'interno dell'Umano esiste questa stessa dinamica trinitaria, con nomi diversi. Si risolvono anche due delle maggiori tendenze che il pensiero dell'Umano ha assunto nel momento di indagare sé stesso: quello di considerarsi come formato da due elementi, il materiale e lo spirituale, od il ridurre uno dei due poli all'altro.

Panikkar rifiuta questa divisione e questo scontro anche in relazione al corpo umano: se l'Umano è Mistero trinitario, allora il suo corpo non può che essere quel *simbolo* che veicola il non-dicibile della Trinità radicale riferita all'Umano senza tradirne l'unità e senza negarne l'intelligibilità. ⁷⁰ La prospettiva *advaita* sottesa alla Trinità gli permette di presentare filosoficamente il rapporto tra corpo e spirito senza ridurlo ad uno dei due elementi, né tantomeno sacrificando la dimensione spirituale. Per Panikkar, è esattamente nella corporeità che lo spirito si manifesta pienamente, ed è tramite lo spirito che la corporeità può venir concepita, senza differenza: «anima e corpo non sono

⁶⁷ RPOO VIII, p. 158.

⁶⁸ RPOO VIII, p. 159; cfr. anche Renzo Salvi, *Senza i sandali dell'identità?*, regia di Dario Barezzi, MERLINO produzioni per Pro Civitate Christiana, Assisi 2006.

⁶⁹ RPOO VIII, p. 161

⁷⁰ RPOO II, pp. 408-410.

due parti dell'uomo, anche se una certa cultura dualistica ce lo ha presentato così. La vita umana è una e non una somma di due vite, quella materiale e quella mentale». ⁷¹ Dove le correnti spiritualiste spingono per un *terrena despiciere et coelestia amare*, Panikkar ricorda che è nel corpo e col corpo che prendiamo parte alla dinamica del reale; e ad una certa filosofia della mente riduzionista che vuole ricondurre il mentale ad una mera emergenza da un sistema complesso di neuroni, ⁷² ribatte che il chiudere la strada a ciò che è Mistero depaupera la ricchezza feconda dell'esperienza della realtà. È necessario aprirsi alla contemplazione per accettare come il Tutto sia riflesso nell'Umano considerato come microcosmo, *speculum* di un macrocosmo che vive e respira; ⁷³ per questo Panikkar invoca «un'armonia nel nostro stesso essere che “integri” corpo e anima o, per meglio dire, che ci redima tanto dal dominio del corpo quanto dal controllo dell'anima e ci conduca alla libertà perfetta». ⁷⁴

Vivere nel proprio essere più profondo la cosmoteandria è la consapevolezza di questa libertà perfetta, che non è arbitrio ma il riconoscere che come c'è relazione all'interno del corpo tra la facoltà sensibile, la facoltà razionale e la facoltà spirituale, anche ogni altra cosa che esiste lo fa proprio in virtù di questa fondamentale inter-in-dipendenza del tutto col tutto. Libertà, in altri termini, non è autonomia ma *ontonomia*.

Autonomia, eteronomia, ontonomia

Se da una parte la cosmoteandria è l'intuizione della realtà *advaita*, la nozione di ontonomia e la nozione di inter-in-dipendenza possono essere comprese rispettivamente come il rapporto tra una comprensione separata e la totalità inseparabile e lo statuto ontologico che la determina. In altri termini, spesso Panikkar utilizza queste nozioni con poca differenza concettuale l'una dall'altra, lasciando che le rispettive sfumature si integrino per restituire ciò cui si riferiscono; ciò che è inter-in-dipendente è ontonomico, le tre dimensioni della cosmoteandria sono inter-in-dipendenti e l'ontonomia determina le relazioni nella cosmoteandria. Questa apparente sinonimicità dei tre termini è anche ciò che favorisce, nello studio e nella comprensione del testo panikkariano, il poterli interscambiare a seconda di ciò che si cerca di spiegare: ma in sede filosofica e teoretica non ci si può esimere nel trattare i fondamenti del dialogo dialogale di mostrarne la concezione. Vada sempre tenuto a mente il *caveat* che guida questa riflessione, secondo il quale ogni parola ed ogni termine utilizzato è sempre in forma *simbolica*.

⁷¹ RPOO II, p. 417.

⁷² Uno su tutti Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, Back Bay Books, New York 1992.

⁷³ RPOO X/1, p. 357

⁷⁴ RPOO II, p. 424.

Nella descrizione dell'intuizione cosmoteandrica, viene dichiarato come «le tre dimensioni della realtà non sono né tre modi di una realtà monolitica indifferenziata né tre elementi di un sistema plurale. Vi è piuttosto una relazione intrinsecamente triplice che esprime la costituzione ultima della realtà».⁷⁵ Se la relazione è l'inter-indipendenza, la legge (νόμος) di questo essere (ὄν) è ciò che ne regola il divenire e la progressione. Pérez Prieto⁷⁶ giustamente fa risalire l'emergenza di questo termine al suo intervento presso l'XI Congresso Internazionale di Filosofia del 1953, dal titolo *Le concept d'ontonomie*. In questa conferenza Panikkar spiega come

La structure ontique que veut trouver l'«ontonomie» n'est ni une liaison intrinsèque ni une relation extrinsèque. Dieu n'est pas le *Ἐτερος*, ni la créature un *αὐτός*. En tout cas, nous sommes plutôt un *σεαυτός*, et mieux encore un *σεαυτοῦ* (de toi), et Lu un *Ἐαυτός* (*Ἄυτός*), - soi-même, - ou plus exactement *Ἐαυτοῖς* (*Ἄυτοῖς*), - à eux-mêmes - (Trinité). La conception traditionnelle des êtres comme pures dépendances de connaissance et d'amour divins est plus proche de la vérité. Les créatures existent en tant que connues et aimées par Dieu, elles ne *sont* autre chose que le terme d'un regard amoureux de la Divinité.

L'ontonomie exprime ce caractère particulier des êtres et elle découvre les lois profondes qui découlent de l' *ὄν* envisagé dans sa totalité et dans sa relation *sui generis* avec la Source et l'Origine de tout être.⁷⁷

Per quanto fondamentale, come giustamente Pérez Prieto fa notare, nella concezione religiosa panikkariana, quella di ontonomia è una nozione la cui portata teoretica è di diritto parte di un approccio filosofico all'opera di Panikkar. Non per nulla Calabrese⁷⁸ sottolinea che questa legge ontologica è strettamente legata alla tempiternità di cui si è parlato poco sopra. È comunque interessante notare che Panikkar dichiara di aver concepito il concetto di ontonomia verso gli anni quaranta, in riferimento al momento in cui ha cominciato a stendere l'*Ontonomia de la ciencia*, rifletta sulla *teonomia* di Tillich notando somiglianze e differenze: il problema sarebbe che la *teonomia* di Tillich, per quanto affine all'ontonomia, non potrebbe essere applicata al di fuori della riflessione religiosa – limitandosi quindi ad una realtà teologica, che non affronta l'interezza dell'Essere.⁷⁹

⁷⁵ RPOO VIII, p. 236.

⁷⁶ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., pp. 161-163

⁷⁷ Raimon Panikkar, "Le concept d'ontonomie", in *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, Nauwelaerts, Louvain 1953, 182-188; p. 185.

⁷⁸ A. Calabrese, *Il paradigma accogliente*, cit., p. 58.

⁷⁹ RPOO IX/1, p. 379.

Con ciò non si vuole dire che l'ontonomia non è in collegamento con il divino; anzi, come si è visto, è esattamente *quella* l'origine. Il fatto che sia applicata all'intera realtà deriva dalla relazione che si struttura con gli altri tre momenti kairologici che determinano la riflessione umana sul rapporto tra trascendenza ed immanenza.

Il *primo momento* è quello dell'*eteronomia*; in questo punto l'Umano si determina nel suo appartenere ad un ordine di realtà inferiore a ciò che determina lo svolgimento delle cose. Rappresentazione della dinamica che si struttura all'interno di una visione del mondo monista, che come si è visto è il punto d'origine della riflessione panikkariana, l'eteronomia è quell'atteggiamento proprio di ogni monoteismo e di ogni ideologia. Non c'è differenza, per Panikkar, tra un suddito medioevale che si pone al servizio del proprio sovrano, un sindacalista o un attivista di partito. Entrambi riconoscono che c'è qualcosa di altro, di esterno, che detta le leggi secondo cui si possono muovere e possono esistere. La legge (νόμος) di questo momento è dettata da altro (ἕτερος), l'Essere proprio di qualcosa è esterno ad esso; e nella modernità se ne ha esempio nell'alienazione, che sia verso il proprio lavoro o verso la propria tessera di Partito. Viene anche definita come la dimensione *sacra* della legge:⁸⁰ l'uomo riconosce che c'è qualcosa di superiore ad esso, ne riconosce il potere ed accetta di esser da esso guidato entrando in un atteggiamento di venerazione e di abbandono. Ogni voce della Realtà canta insieme, secondo ritmo e definizioni del direttore d'orchestra.

Il *secondo momento* è quello dell'*autonomia*. Questa dimensione, chiamata da Panikkar anche *profana*, è tale perché caratteristica di tutta la riflessione occidentale successiva alla "liberazione" dall'oppressione esterna. Autonomo è il momento in cui la democrazia greca prende le prime mosse; autonome sono le donne che guadagnano il diritto di voto; autonoma è la scienza che si crea le proprie (αὐτός) regole (νόμος) e si struttura le proprie funzioni, codificando ogni cosa secondo il proprio linguaggio e mostrando come questo linguaggio sia talmente universale da coprire ogni aspetto della realtà – pur non ammettendo intrusioni di sorta nel suo determinarsi. Questo traguardo dell'Occidente, normalmente considerato in senso positivo perché liberatorio da catene definite "oppressive", per Panikkar nasconde una crudeltà molto maggiore: quella di separare le dimensioni della realtà. «Ogni sfera dell'esistenza possiede le proprie regole e non ammette interferenze»;⁸¹ il direttore d'orchestra è stato licenziato, ed ogni voce canta per conto proprio. Una simile dimensione però non può durare: ci sarà sempre qualcosa che si imporrà per una maggiore forza. E dalla reazione contro gli abusi della tirannia eteronomica, necessariamente viene a stabilirsi una nuova dominazione di chi, nella propria autonomia, ha raggiunto un maggior potere. Così il pensiero *discriminante*,

⁸⁰ RPOO VIII, p. 380.

⁸¹ RPOO VIII, p. 384.

rappresentato dalla scienza e soprattutto dall'economia, diventa *determinante* nei confronti di ogni altro ambito del reale.

Ma tornando dal punto di vista teoretico, entrambi i momenti mantengono la positività argomentativa di mostrare come ogni essere partecipa dell'Essere, «è parte di un orizzonte ontologico che lo trascende»⁸² secondo le proprie inclinazioni interne. Ed è questo il *terzo momento*, da Panikkar definito *ontonomia cosmoteandrica*.

L'ontonomia si propone di esprimere il riconoscimento delle norme proprie ad ogni ambito di attività o sfera di esistenza alla luce dell'insieme. La realtà completa non è, di fatto, né diversa né semplicemente identica a un ambito o a una sfera determinati. L'ontonomia si fonda sul presupposto che l'universo è un tutto, che esiste una relazione interna e costitutiva tra tutte e ciascuna delle cose della realtà, che niente è scollegato.⁸³

La legge che governa gli esseri qui non è più né qualcosa da loro esterno né qualcosa a loro interno; le norme (νόμος) sono parte stessa di quel loro essere (ὄν) che è interrelato in modo distintivo con ogni altro. Per questo motivo, in risposta a Tillich, afferma che l'ontonomia a differenza della teonomia può riguardare anche scienza, economia, ecologia: se non esiste una “legge” uguale per tutti perché imposta dall'esterno né una anarchia dove ciascuno si scrive le proprie leggi, che sia nella fisica, nella meccanica o nell'ecologia ogni riflessione riguardo un determinato argomento per potersi dire efficace e feconda deve considerare la disciplina in sé stessa e in rapporto con ogni altra cosa. E se questo è comprensibile per l'ecologia, per quanto Panikkar non sia esattamente d'accordo su questo punto,⁸⁴ ciò è ancora più evidente nel momento in cui si riflette su come l'economia, in questi anni di crisi, si sia vieppiù staccata da ogni altra dimensione (di cui dovrebbe essere mera rappresentazione in ambito monetario) per legarsi ad una finanza astratta, che obbedisce a regole proprie – autonome. L'ontonomia, in altre parole, è il punto da cui emerge l'*inter-in-dipendenza* di ogni ente con ogni altro ente.

Inter-in-dipendenza

Ontonomia e cosmoteandria sono quindi due aspetti della medesima concezione di una realtà plurale; il secondo in base al *mythos* triadico presente in tutte le culture, il

⁸² A. Calabrese, *Il paradigma accogliente*, cit., p. 56.

⁸³ RPOO VIII, p. 388.

⁸⁴ Cfr. IV-1.3.

primo concorde col rifiuto di eteronomia ed autonomia elevate a paradigma universale. Manca un elemento per completare la triade metafisica del Panikkar filosofo: la realtà plurale considerata secondo la prospettiva metafisica. Si è visto come dal punto di vista epistemologico (ed etimologico) ogni parola rimanda ad un universo di significato, per via della sua relatività radicale; avere una conoscenza unicamente di A è possibile solo se si rifiuta ciò cui A rimanda, trasformando A in un termine inequivocabile.

Si è poi visto come la critica al monoteismo apra la strada, attraverso la prospettiva *advaita*, all'intuizione della realtà cosmoteandrica, dove ogni cosa nel rapporto tra immanenza e trascendenza acquisisce dignità *ontonomia*. Così facendo la considerazione di A rifiuta il criptokantismo che Panikkar individua nell'Occidente: la conoscenza di A non può essere frutto di un giudizio sintetico *a priori* se non vuole cadere nello stesso isolamento frutto della sua trasformazione in termine (autonomo).⁸⁵

Ontologicamente, questa interrelazione si struttura secondo la categoria già utilizzata dell'*inter-in-dipendenza*. Neologismo panikkariano al pari della cosmoteandria e dell'ontonomia, viene introdotta per mantenere il primato della Vita dell'Essere, cioè la sua caratteristica dinamica, musicale, pericoretica, e risolvere quel dilemma tra la *dipendenza* e l'*indipendenza*, aporia metafisica presente sin dalle primissime riflessioni umane. Dal punto di vista della metafisica classica, si tratta di una risoluzione del problema delle *cause*; probabilmente deriva dai suoi studi di scolastica, ma Panikkar è cristallino nel riconoscere come sia espressione filosofica ispirata alla *περιχώρησις* della Trinità cristiana, al *pratīyasamutpāda* buddhista ed al *karman* hindu, ciascuna espressione *equivalenza omeomorfica* delle altre tre.⁸⁶

L'aporia tra dipendenza ed indipendenza, se approcciata col termine "inter-in-dipendenza", risolve il rischio di violare il principio di non-contraddizione proprio in base all'ontonomia.

L'*inter* non è né un collegamento di tipo causale né di tipo logico. Questo è il motivo per cui abbiamo parlato di *ontonomia* [...] In breve, la «struttura» cosmoteandrica della realtà non è né una costituzione monarchica stabilita da un *theos* supremo né un disordine anarchico di tre dimensioni incoerenti del reale. Le tre sono collegate da una connessione ontomica, che non è né causale né logica, ma costitutiva del vero ordine del reale – dell'Essere. Questo è l'autentico Ritmo dell'Essere, come stiamo cercando di descrivere sin dal principio.

La inter-in-dipendenza delle tre dimensioni della realtà è essenziale per l'esperienza cosmoteandrica. Altrimenti abbiamo solo un costrutto mentale. Materia, Uomo e Dio sono correlati e connessi, ma il nesso non è determinato da

⁸⁵ RPOO VIII, p. 246.

⁸⁶ RPOO X/1, p. 357.

nessuno dei tre «fattori» indipendentemente dagli altri. La connessione è libera, frutto della risposta spontanea alle libere azioni degli altri.⁸⁷

Ancora una volta l'Eucaristia è metafora e simbolo principale per descrivere questa dimensione: nel momento della transustanziazione, il pezzo di pane che viene consacrato contiene in sé l'intera cosmoteandria. È pane cosmoteandrico: *res* nella quale Cristo, che è Dio fatto Uomo, si trasforma in pane. Nel pane non viene meno il suo essere pane per diventare corpo di Cristo, né rimane pane aggiungendovi la dimensione di Cristo. Il pane consacrato attraverso l'atto rituale viene riconosciuto come «pane integro, un pane che contiene la realtà intera, un pane che è divino e materiale e umano allo stesso tempo».⁸⁸

L'inter-in-dipendenza è la relazione che dal punto di vista dell'intuizione metafisica panikkariana permette di risolvere tanto ontologicamente quanto epistemologicamente l'ontonomia indica della realtà cosmoteandrica: ed è una relazione intrinsecamente *advaita*. Secondo questa intuizione, il Mondo non è soltanto il luogo dove ci si trova a vivere, lo spazio ed il tempo, l'insieme di enti determinati positivamente (o negativamente, nel caso degli esperimenti più arditi della filosofia analitica); è tutto questo e, nel contempo, il suo essere conosciuto, sperimentato, riflesso dal *logos* e dal *mythos* nonché «veste materiale di ogni teofania»,⁸⁹ immanenza di ogni trascendenza. Così come Dio non è un *alius*, assolutamente altro trascendente ogni cosa, bensì un *alter*, l'altro con cui il Mondo e l'Uomo entrano in dialogo a livello metafisico pur non essendovi separati; e l'Uomo, questo «*ens ab alio* senza il quale l'*ens a se* [il Divino] non ha senso»,⁹⁰ è il momento in cui la cosmoteandria diventa consapevole di sé stessa, in cui si radica la cotangenza di Divino e Cosmico. È quel nodo della rete di *relazioni genitive costitutive* dalla quale emerge ogni altra considerazione del reale: e questo non è un cacciar fuori l'antropocentrismo dalla porta per farlo rientrare dalla finestra, ma un rendersi conto che per quanto il rifiuto dell'antropocentrismo e l'antropomorfismo siano fondamentali per aprirsi alla realtà cosmoteandrica, comunque «anche la metafora più ardita della nostra condizione umana ci porta a un'altra sponda pur sempre bagnata dalle nostre acque».⁹¹

Per il semplice fatto che l'Umano è parte della cosmoteandria, ogni discorso fatto comunque rimane all'interno di quelle caratteristiche del linguaggio di cui si è parlato nella parte precedente. E da qui emerge la *forza del pensiero*.

⁸⁷ RPOO X/1, pp. 358-359.

⁸⁸ RPOO VIII, p. 249

⁸⁹ RPOO VIII, p. 256

⁹⁰ RPOO VIII, p. 257

⁹¹ RPOO VIII, p. 258

II – 1.3: La forza del pensiero, la via per la conoscenza

Sarebbero molti altri i punti da affrontare all'interno di un profilo critico complessivo dell'opera di Raimon Panikkar. Un simile lavoro, però, oltre ad essere estraneo agli scopi della ricerca di dottorato che ha portato alla scrittura di questa tesi, avrebbe richiesto altro tempo andando ben al di là dei limiti di un dottorato. Ciò non significa che non se ne abbia contezza: il lessico panikkariano alla fine della presente tesi vuole infatti essere una mappa in grado di permettere a chi è interessato di orientarsi pericoreticamente nella sua sterminata produzione. I temi trattati fino ad adesso sono stati scelti in quanto rappresentativi al massimo grado dell'intuizione fondamentale che ha mosso la riflessione panikkariana: il pluralismo della realtà, storicamente schiacciato sotto una visione filosofica millenaria che accetta il dogma parmenideo e che si è, per Panikkar, strutturato come una *pax Entis* eteronoma o come un'arena dialettica animata dal conflitto e dalla ricerca di una Verità autonoma ad uno dei due autori dello scontro. Per via di questo punto di vista profondamente altro (*alter*) che Panikkar ha proposto, anche la possibilità stessa di parlar del suo pensiero filosoficamente è tutt'ora fonte di discussione, come si è visto parzialmente nella prima parte.

Alcuni di coloro che hanno affrontato criticamente il suo pensiero «miss his ideas while conceptualizing his visions in a typical conventional framework of thinking and analytical process of reasoning».⁹² Si tratta di un modo di approcciarsi alla sua opera che indubbiamente ha il grande pregio di sottolineare la potenza teoretica ed il rigore argomentativo panikkariano (pur con i *caveat* di cui in I-2), ma che dimentica come il suo intero *logos* si muova rigorosamente ed argomentativamente a partire da un *mythos* che non è esattamente quello occidentale – né tantomeno quello orientale, ma figlio dei due. Per capire Panikkar, secondo questo punto di vista, è necessario far proprio lo stesso atteggiamento spirituale che lo ha animato⁹³ e da lì partire per la riflessione successiva.

D'altronde, però, un approccio che ne esalti unicamente le caratteristiche spirituali e mistiche fa precipitare la comprensione in un fraintendimento opposto.

There are people who choose to see Panikkar as a merely “inspirational” figure. This, I believe, is a mistake. Not only does it detach the “spiritual” from the “intellectual”, which Panikkar took great pains to join together, but it also distorts

⁹² Young-Chan Ro, “An Epistemological Foundation of Raimon Panikkar: A Mystical Approach”. *CIRPIT Review* 5 (2014) (edizione kindle)

⁹³ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., pp. 14-18.

and impoverishes his thought and risk turning him into a new sort of New Age guru. Whatever the dubious merits of the latter role, it does a great disservice to someone whose inspirational value lies precisely in the profundity of his thinking.⁹⁴

Giustamente è necessario ricordarsi come la sua intuizione fondamentale mistica sia accompagnata da una indagine intellettuale rigorosa; è anche grazie a questo rigore che ha potuto parlare della sua Trinità plurale ed *advaita*, della cosmoteandria, dell'inter-in-dipendenza e di ontonomia. Si vuole pertanto chiudere questo capitolo introduttivo alle radici filosofiche panikkariane con due chiarificazioni atte a sottolineare la dimensione pericoretica del pensiero panikkariano. La *prima* chiarificazione sarà sulla forza del pensiero panikkariano inteso come *Anstrengung des Begriffs*, come sforzo costante dell'intelletto, per mostrare che si tratta di una dimensione propriamente mistica; in questo modo si concluderà quanto detto in I-3.2 in relazione al *logos* panikkariano e si aprirà la strada alle considerazioni che verranno esposte in II-2. La *seconda* chiarificazione tenterà di dimostrare come l'esperienza mistica panikkariana non sia un affidarsi ciecamente ad istanze irrazionali ma si tratti, al contrario, di una gnoseologia profondamente intellettuale nel suo caratterizzarsi e nel suo interagire con il reale.

La forza del logos: il rigore intellettuale panikkariano

Ad una lettura superficiale l'attacco di Panikkar al *logos* occidentale potrebbe venir inteso come un rifiuto della razionalità, dimensione che però non soltanto accetta ma riconosce come fondamentale: la razionalità è uno degli elementi fondamentali dell'Umano, in quanto rappresentativo della mente e di come questa miracolosa capacità permette la conoscenza concettuale e l'astrazione.⁹⁵ Non ci si deve dimenticare che Panikkar ha cominciato la sua formazione umanistica esattamente con la filosofia, ed è stato grazie al contatto con i filosofi maggiori del suo tempo che è riuscito ad arrivare a queste vette di comprensione teoretica. Come già sottolineato, e come si ripeterà altre volte, il suo attacco al *logos* si struttura come un rifiuto della sua riduzione a mera *ratio*, alla sola capacità razionale di separare, classificare e regolare la pluralità degli enti; ma ciò non significa che il *logos* sia da rigettare e da rifiutare.

L'*advaita* panikkariana riconosce che la realtà unisce ed accetta ogni contraddizione, risolvendole nel pluralismo di cui la cosmoteandria, l'inter-in-dipendenza e l'ontonomia

⁹⁴ J. Prabhu, "Panikkar's Trinitarianism and His Critique of (Mono)Theism", cit.

⁹⁵ RPOO X/1, pp. 311-312

sono equivalenze omeomorfe; e come si vedrà nel prossimo capitolo ciò si lega profondamente al rifiuto del dogma parmenideo, cioè dell'identificazione tra Essere e Pensare. Se la filosofia è veramente quella disciplina che cerca di conoscere ogni cosa, che cerca di abbracciare la totalità del reale attraverso il suo indagare e la sua prospettiva logica, spiegandosi e presentandosi con rigore argomentativo, come può riuscire a comprendere ciò che non può essere compreso? Se il pensiero non può comprendere appieno l'Essere, oggetto della ricerca filosofica sin da che questa è nata alle pendici dell'Olimpo, cosa può fare la filosofia? «Nel momento in cui la ragione è eletta arbitro supremo, le distinzioni razionali tendono a diventare separazioni ontologiche»,⁹⁶ provocando la frammentazione della realtà e gran parte delle tragedie dell'Occidente.

Panikkar risponderrebbe che quanto è accaduto in realtà è stato causato da un fraintendere il ruolo della filosofia, intesa come colui che interroga, dubita, costantemente in relazione al momento del suo tempo, quando in realtà ciò avviene perché la filosofia è necessariamente dialogo all'interno del proprio pensiero, del proprio *mythos*, e con altri *mythoi*, con altri *logoi*. Non è solamente "amore della sapienza", ma anche "sapienza dell'amore", dove l'amore è apertura e riconoscimento dell'alterità, *conatus* alla conoscenza di ciò che non è ancora conosciuto.

Proprio del *logos* filosofico è il rigore argomentativo con cui, consapevole del proprio *mythos*, lo analizza, lo scruta, lo fa proprio e lo rielabora nella *dinamica logomitica* di cui si è parlato. E se è vero che la cosmoteandria, la nuova innocenza, l'ecosofia ed ogni altro atteggiamento sono diverse equivalenze omeomorfe del *mythos* panikkariano, allora il suo esporlo con il rigore argomentativo che lo contraddistingue e che lo porta ad analizzare ogni possibile sfaccettatura del discorso simbolico è azione del suo proprio *logos*, lasciando che la dinamica logomitica agisca anche su sé stesso, senza sottrarsi alla dialettica ed alla critica. «La dialettica [...] esalta la dignità del *logos* umano, che possiede la straordinaria prerogativa di discriminare tra la verità e l'errore grazie al pensiero: *ars iudicandi* la chiamavano gli scolastici, condensando la definizione ciceroniana di dialettica quale *veri et falsi iudicandi scientia*».⁹⁷ Sottoponendo a critica come primissima cosa il proprio sistema, Panikkar offre un panorama alla contemporaneità occidentale ed orientale che invita all'arricchimento, alla condivisione, ad un dialogo propriamente interculturale – fornendo, quindi, quel "paradigma accogliente" che la monografia di Calabrese ha voluto esporre.

⁹⁶ RPOO X/1, pp. 238-239.

⁹⁷ RPOO VI/2, p. 49.

Ma ancora non basta per poter definire il *logos* panikkariano come propriamente mistico. Nel momento in cui struttura la sua intuizione fondamentale, Panikkar abbandona le sue radici cristiane, hindu e buddhiste per farsi propriamente cosmoteandrico. È un abbandono *advaita*, che non rinnega ma anzi accetta la pluralità di queste tradizioni che continua a vivere sino alla fine, ma che permette al suo *logos*, fondato sul suo nuovo *mythos*, di possedere quella profondità innovativa che da una parte riesce a spiegare il proprio *mythos* e dall'altra può confrontarsi con le tradizioni presenti in lui ed attorno a lui, dalla secolarità al buddhismo, dal cristianesimo all'induismo. La dimensione mistica risiede esattamente in questo: rifiutando la filosofia come unicamente indagine razionale, si apre anche a quello che il pensiero è in grado di indagare, ne accetta il mistero ed il *pisteuma* e lo fa proprio, proponendolo a sé ed ai suoi studenti, allievi, critici, lettori invitandoli ad entrare in dialogo.

Il Navasūtrani: l'esperienza mistica come gnoseologia rigorosa

Se il pensiero è dimensione propriamente mistica, quando non tradisce la sua natura per assolutizzarsi e ridursi a mera *ratio*, appare evidente che il concetto di mistica che Panikkar fa proprio non è quello comunemente inteso secondo questo nome: normalmente la mistica viene descritta come esperienza della realtà *ultima*.⁹⁸ Si tratterebbe quindi di un'esperienza suprema, di carattere spirituale, che apre all'assolutamente-*Altro* ed assolutamente trascendente con un coinvolgimento completo del soggetto che esperisce tale dimensione. Di qui anche la tradizionalmente denigratoria visione del mistico come "testa fra le nuvole", nonché la storia di Talete e della serva di Tracia. Panikkar rifiuta questa considerazione della mistica non soltanto perché si tratta di un fraintendimento da parte della speculazione filosofica, ma anche perché rimane ancora ancorata ad una suddivisione dualistica tra una realtà immanente e qualcosa di trascendente. Per spiegare cosa intende specificatamente con mistica, Panikkar si affida nella formulazione finale del suo pensiero, nell'*Opera Omnia*, alla metodologia già esposta dei nove *sūtra*.⁹⁹ La sua intenzione è riuscire a definire

⁹⁸ RPOO I/1, p. 172.

⁹⁹ Una nota di carattere metodologico. Calabrese (*Il paradigma accogliente*, cit., pp. 89-115) sostiene come la teoria della conoscenza panikkariana si fondi sulle nozioni di simbolo, mito, *logos* e pluralismo attraverso la prospettiva *advaita*. Quanto si sta cercando di esporre in questa sede non è assolutamente una posizione che vede la gnoseologia panikkariana come diversa da quella che invece Calabrese giustamente sottolinea: la sua argomentazione è fedele al testo panikkariano e ne mostra le caratteristiche da una dimensione teoretica. La proposta qui esposta vuole cercare di vedere quello stesso tema da un altro punto di vista, accettando il più volte citato invito al dialogo panikkariano ed esponendo invece

l'esperienza mistica dalla prospettiva comunque tradizionale di rapporto col Divino (per quanto, ovviamente, si parli del divino della cosmoteandria); ma in questa sede si cercherà di mostrare come la dinamica ch'egli identifica ed i *sūtra* che espone siano applicabili *alla conoscenza in quanto tale*, non limitata al solo ambito spirituale o religioso. Tentativo teoretico consapevole dei suoi limiti, ma che si presenta forte dell'invito costante di tutta la produzione panikkariana di entrare in dialogo con lui: in altri termini, la *dinamica logomitica* in questo caso coinvolge Panikkar stesso, rielaborando il suo *mythos* col suo stesso *logos* per comprenderlo, espanderlo e mantenerlo vivo. Metodologicamente, quindi, quanto segue è tanto un'esposizione dei *Navasūtrani* quanto una loro rielaborazione, che non pretende di attribuire a Panikkar qualcosa di estraneo al suo pensiero ma che ne riconosce il debito, in funzione della *chiarificazione della radice filosofica del dialogo dialogale*.

Esaurito questo preambolo, il primo *sūtra* esplicita chiaramente come per lui *la mistica è l'esperienza integrale della realtà*.¹⁰⁰ Una simile esperienza è in grado di approcciarsi alla totalità del Reale senza venir intaccata da una prospettiva successiva, da una rielaborazione logica, mantenendosi pura fintantoché il suo oggetto è indistinguibile dal soggetto – o, in altri termini, fino a che la realtà è percepita in senso integro, e non secondo una qualche dimensione ultima «che presuppone una classificazione mediante un criterio puramente formale sulla stessa realtà».¹⁰¹ L'utilizzo del termine “realtà” è una decisione che Panikkar sembra aver preso contro voglia, essendo questa parola troppo gravata da un peso concettuale di millenni di riflessione filosofica, e probabilmente avrebbe preferito “esperienza integrale della Vita” se non avesse così rischiato di cadere nell'opposto baratro di un vitalismo dove il pensiero rimane assente. Se *letteralmente* la sua operazione è legittima, *pericoreticamente* è possibile vedere come “vita” ed “essere” siano equivalenti omeomorfici¹⁰² e come l'atto contemplativo che lui propone per esperirla sia l'unione della vita intellettuale e della vita corporea. Il porre dualisticamente “realtà” ed “essere” in questo primo *sūtra* non è, in questo modo, solamente un punto chiarificatore di quanto Panikkar tenta di esprimere, ma è uno stimolo al lettore a riflettere sulle differenze tra i due termini e sulle esperienze cui questi *termini*, una volta compresi come *parole*, fanno riferimento. Si potrebbe pertanto proporre la ridefinizione del primo *sūtra* come “la mistica è la consapevolezza della realtà cosmoteandrica”: e se si accetta quanto si è detto rispetto all'Umano come momento in cui la cosmoteandria è consapevole di se stessa e può

quella dimensione pratica, in diretto rapporto con la realtà dell'*alter* che una gnoseologia a partire dal Panikkar dei *Navasūtrani* può offrire quando si parla del dialogo dialogale.

¹⁰⁰ RPOO I/1, pp. 171-179.

¹⁰¹ RPOO I/1, p. 173

¹⁰² RPOO X/1, p. 355

pensarsi, si capisce per quale motivo il secondo *sūtra* reciti che *l'esperienza è il tocco cosciente della realtà*.¹⁰³ L'intuizione cosmoteandrica, che sia intesa come Trinità o come inter-in-dipendenza, prima che dimensione intellettuale è esperienza vissuta da parte dell'Umano,¹⁰⁴ che si situa in esso diventando parte della sua relazione. Più che "tocco" qui sarebbe adeguato parlare di "contatto", di *cum-tangere*, o di una compenetrazione tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto tale che le stesse categorie di "soggetto" ed "oggetto" perdono di significato: «un polo non è polo senza l'altro, così che la conoscenza di un polo esige anche la conoscenza dell'altro [...] ma non possiamo conoscere razionalmente i due poli simultaneamente (A e B – che non può identificarsi con non-A). I "due" poli formano precisamente una polarità a-duale». ¹⁰⁵ L'*advaita* è fondamentale per una esperienza mistica che voglia essere propriamente filosofica, *opus tripartitum* di corpo, anima e spirito, di fisicità, linguaggio e sentimento. Non si tratta quindi di un tocco unicamente razionale, ma neanche di un contatto unicamente spirituale: aprirsi all'esperienza mistica in questi termini vuol dire rifiutare, oltre che il vitalismo privo di pensiero, tanto l'intellettualismo quanto un soggettivismo che limita al singolo la possibilità di esperire, per offrire una testimonianza (μαρτύριον) dell'inter-relazione ontologica della realtà. «Detta diversamente, l'esperienza mistica non è la *mia* esperienza (individuale) – senza essere per questo la *nostra* esperienza (collettiva)». ¹⁰⁶

Questa consapevolezza dell'esperienza mistica come contemporaneamente singolare e collettiva si estende anche all'oggetto dell'esperienza, come si è visto: il terzo *sūtra*, *la realtà non è né soggettiva né oggettiva: è il nostro mythos*,¹⁰⁷ lo presenta da una prospettiva che traduce in modo *advaita* un dualismo ontologico-epistemologico. In altri termini: se nel momento in cui ci si domanda cos'è la realtà si cerca una risposta al di fuori della domanda stessa, si commette un errore logico. «La realtà è ciò che ci "permette" di trovare un senso tanto al soggetto quanto al predicato»: ¹⁰⁸ l'argomentazione di Panikkar procede dal riconoscere che la domanda è espressione di un *logos* che ne esamina la struttura, che vuole comprenderne le caratteristiche, ma che comunque non può che partire dal *mythos* che la fonda. La domanda sulla realtà, sotto questo punto di vista, non può essere né il soggetto né il predicato di alcuna frase, poiché li contiene entrambi nell'armonia *advaita*: armonia che permette all'esperienza mistica di riconoscere il concreto nell'universale ed il trascendente nell'immanente,

¹⁰³ RPOO I/1, pp. 180-187

¹⁰⁴ RPOO VIII, p. 95

¹⁰⁵ RPOO I/1, p. 182

¹⁰⁶ RPOO I/1, p. 186.

¹⁰⁷ RPOO I/1, pp. 188-193.

¹⁰⁸ RPOO I/1, p. 188

comprendendo come le differenze siano successive, opera del *logos*, a questa esperienza immediata che è «reale epifania del Tutto».¹⁰⁹

Il quarto *sūtra* recita: *il mythos è l'orizzonte ultimo di presenza, il primo gradino della coscienza*. Si è già ampiamente parlato del *mythos* in Panikkar;¹¹⁰ all'interno della sua gnoseologia mistica, l'Umano soggetto conoscente se ne rende pienamente conto, lo accetta e per questo diventa in grado di indagarlo – senza rifiutarlo, ma prendendone atto nel *silentium veritatis* agostiniano. Muovendo le sue mosse dall'ultima Enneade plotiniana,¹¹¹ Panikkar sostiene che si tratta di un superamento dell'epistemologia, senza per questo negarla ma riconoscendo il suo valore ad un momento seguente.

Dichiarazione approfondita nel successivo e quinto *sūtra*, cioè *la coscienza è coscienza di enti, di se stessa, di astrazioni o pura coscienza*.¹¹²

Poniamo un esempio. Chiamiamo conoscenza la presenza di un oggetto nella nostra coscienza. Questa presenza non è l'apparizione di un'immagine sulla nostra retina conoscitiva, ma la sua penetrazione in essa. Per questo uno diventa, arriva a essere ciò che veramente conosce. Un'epistemologia avulsa dalla sua ontologia sarà forse *episteme*, ma non *gnosis*. Questa *gnosis* sarebbe l'essenza della conoscenza, ma questa essenza è generica e non specifica.¹¹³

Nel momento in cui si conosce qualcosa, il primo momento viene descritto come la dimensione mistica in cui l'oggetto viene conosciuto antecedentemente ai genitivi in cui c'è conoscenza *di* qualcosa, *di sé* stesso o *della* propria conoscenza; questi sono momenti del *logos*, successivi alla presenza del *mythos*. E dovendoci comunque esprimere con i termini propri del linguaggio, l'unico genitivo che si può dare alla conoscenza nella sua forma più pura è la conoscenza *del pisteuma*, dove non c'è un soggetto ed un oggetto ma, ancora, una compartecipazione di soggetto ed oggetto nel *mythos*. È quell'elemento che sfugge alla ragione ma che rimane comunque presente in ogni ragionamento: in questo momento sembra l'intelletto non possa parlarne se non nel linguaggio estetico,¹¹⁴ ma c'è ancora un passo prima di giungere alla gnoseologia positiva.

Questo passo intermedio è il sesto *sūtra*: *la pura coscienza è l'esperienza di una presenza piena d'amore*.¹¹⁵ Tradizionalmente la mistica viene intesa come quell'atto di

¹⁰⁹ RPOO I/1, p. 193

¹¹⁰ Cfr. I-3.2

¹¹¹ RPOO I/1, p. 199

¹¹² RPOO I/1, pp. 201-207

¹¹³ RPOO I/1, p. 204

¹¹⁴ Cfr. II-3.2 e VI-1.

¹¹⁵ RPOO I/1, pp. 208-219.

amore del singolo soggetto verso un trascendente (non necessariamente personalistico) verso il quale il rapporto è diretto e quasi identificante. Panikkar riconosce questa forza, ma la rigira nella dimensione cosmoteandrica:

Non si può amare Dio se non si ama la sua Creazione (che non è sempre amabile), né si può amare il prossimo (che non sempre è amabile) se non si ama Dio (che non sempre è compiacente). Non solo sono inseparabili, ma non sono nemmeno due – anche se non sono nemmeno uno. Di nuovo l'*advaita*. Non c'è mistica senza conoscenza come non c'è mistica senza amore, che a sua volta non esiste senza l'azione.¹¹⁶

Attraverso quell'esperienza che il linguaggio umano chiama *amor*, si individua non soltanto il movimento, il *conatus* dell'intelletto che è spinto alla conoscenza di ciò che è altro da sé, ma anche la critica più pesante che Panikkar porta nei confronti di mistiche e misticismi che si sono rinchiusi in una *fuga mundi* dove il creato è rifiutato a favore di una trascendenza totale. Nell'amore, la mistica accetta le distinzioni dell'intelletto ma non le separa, riconoscendo che la pluralità degli enti è il modo con cui il soggetto conoscente percepisce l'*advaita*. Amore e conoscenza, *conatus* e *ratio* sono presenti nel riconoscere e fondare l'esistenza di un tu che non è individuo ma persona, alterità scoperta e manifesta dall'amore.¹¹⁷ Questo era l'ultimo passo prima di definire l'esperienza: il suo essere *incarnata* nella soggettività pur senza con questo identificarsi ed individualizzarsi.

Il settimo *sūtra* rappresenta la formulazione dell'esperienza mistica, ed è il momento in cui la mistica panikkariana si mostra come profondamente ed acutamente intellettuale. Panikkar espone con un rigoroso metodo argomentativo la strada con cui l'Umano giunge ad esperire, dalla realtà *advaita* al singolo ente. Non si tratta di uno schema, né tantomeno della separazione in “parti” di un fenomeno, bensì di una *mediazione* che permette di descrivere la mistica panikkariana. Il *sūtra* dice che *ciò che chiamiamo esperienza è il risultato di molteplici fattori: E=e(l.m.i.r.a)*.¹¹⁸

¹¹⁶ RPOO I/1, pp. 212-213.

¹¹⁷ RPOO I/1, p. 217.

¹¹⁸ RPOO I/1, pp. 221-432. È necessario sottolineare come questa espressione esiste anche in altri testi panikkariani, ad es. PU:C, pp. 70-72 dove la formula viene presentata come *E=e.m.i.r.* Ho deciso di prendere quella presente nei *Navasūtrani* in quanto la più completa, per il suo essere espressa in un testo chiave per la comprensione dell'opera panikkariana e perché contiene due fattori fondamentali alla luce dell'intero suo pensiero: il *linguaggio* e l'*attualizzazione*. Si tratta di una scelta derivata dall'*interpretazione pericoretica* dei suoi testi, che non vuole negarne la presenza in altre sedi ma che tenta di individuare, a mio parere, il miglior modo che Panikkar ha usato per esprimere l'esperienza mistica e l'epistemologia secondo il suo pensiero. Senza il *linguaggio* e senza il *riportare l'esperienza nel*

Si tratta del *sūtra* più lungo, ma anche quello più interessante. Ragionando sull'*advaita* e sulla mediazione, Panikkar è in grado di proporre la distinzione senza separazione dei fattori che, elaborati e riferiti euristicamente, sono in grado di restituire una descrizione dell'esperienza mistica: ogni differenziazione proposta è mediatrice e non intermediaria, e ciascuna contiene tutte le altre secondo delle diverse sfaccettature – non dissimilmente da come un gioiello possiede numerose facce, ammirabili ciascuna per la pregevolezza del proprio taglio o tutte insieme per la luce e la ricchezza che manifestano. Il modo con cui vengono formalizzati e, soprattutto, i termini che Panikkar decide di utilizzare per indicarli possono permettere a pieno titolo di considerare questo *sūtra* come la gnoseologia panikkariana, la sua teoria della conoscenza formalizzata e strutturata.

Comincia nel ricordare che «non esiste esperienza *E* senza i fattori corrispondenti, anche se la nostra mente può e deve pensare che c'è (formalmente) una esperienza *e* che sta alla base».¹¹⁹ *E* è la nostra esperienza, o meglio *la nostra conoscenza che è esperienza della realtà totale*, mentre *e* è la *pura esperienza* che prescinde da ogni successiva distinzione. Il rapporto che si instaura tra le due esperienze non è né di deduzione né di induzione. *Indurre* vuol dire creare un concetto formale *e'* che sostituisce *e* senza esserlo, ma pretendendo di identificarlo: è l'azione della scienza. La *deduzione*, invece, non è praticabile perché falsificherebbe *e* riducendola ad un *e'* non più concetto formale ma figlio dell'espressione di *E* da parte del soggetto (quindi, sostituibile con un *e''*, *e'''*... *e''* in base alle diverse persone che riportano la propria esperienza mistica). Deduzione ed induzione trasformerebbero il *pisteuma* di *E* nel suo *noema*, nella sua comunicabilità razionale. Di qui la natura di *mediatori* dei vari fattori che la compongono: «ci troviamo nuovamente di fronte alla coscienza *advaita*, che si rende conto della polarità e non riduce la coscienza all'intelligibilità intellettuale».¹²⁰

Per questo motivo Panikkar, pur trattando di essa per molte pagine, riconosce che l'unico modo che abbiamo per parlare di *e* in quanto pura coscienza dei *sūtra* precedenti è attraverso tre corollari: il primo è l'impossibilità di isolarla e quindi definirla come diversa o identica a seconda del soggetto che la esperisce, il secondo rafforza la necessità di mantenere il rispetto verso le altre *E*, senza pretendere che siano false a priori in quanto non coincidenti ma accettando il confronto: «il disaccordo si svolge nel dialogo dialogale nel quale perforando il *logos* (διά τόν λόγον, *dia ton logon*) forse arriviamo alla convinzione che partecipiamo in una stessa *e*».¹²¹ Il terzo corollario

mondo per farla propria, *incarnata*, un'esperienza mistica rischierebbe di rimanere in quello stesso astratto che Panikkar rifiuta.

¹¹⁹ RPOO I/1, p. 223.

¹²⁰ RPOO I/1, p. 225.

¹²¹ RPOO I/1, pp. 228-229.

espande i precedenti, proponendo come valore di *e* un'apofatica ed *advaita* vacuità; ciò che sembra una resa è invece messa in campo del suo poderoso impianto di riflessione su parola e linguaggio¹²² aprendo ad *e* l'esperire la completezza del reale.

Esperienza ineffabile ed apofatica, certo, ma di cui *comunque si sta parlando*: per questo il secondo fattore è *l*, *linguaggio* – che non può che essere simbolico, in quanto sia espressione a-duale della *quaternitas* della parola che mediatore tra la coscienza e la realtà. Ogni cosa che si conosce si comunica attraverso il linguaggio, ed è tramite il linguaggio che può essere compresa. Essendo il linguaggio filosofico panikkariano propriamente simbolico, tramite questa sua caratteristica il suo *logos* è in grado di esprimere anche il *mythos* inesprimibile, secondo quanto già esposto.

«Quando viviamo un'esperienza,» però, «è il suo perdurare nella *memoria (m)* che ci consente di parlarne»: ¹²³ attraverso la memoria manteniamo ricordo dell'esperienza fatta, poiché essa è mediatrice tra il momento in cui facciamo esperienza ed il momento in cui ne riflettiamo. Ma non solo: la *memoria* porta con sé *memorie* differenti e, grazie al ricordarla in momenti differenti, può cambiare l'esperienza originale. Bruciarsi un dito sui fornelli è esperienza dolorosa, ma quando interviene la memoria questo è insegnamento per evitare ciò che potrebbe bruciare di nuovo. In questo senso la dimensione della memoria permette anche di mostrare come il ruolo temporale dell'esperienza non è ad esso esterno, ma vi è una *dimensione di ontonomia* che svela come la fissità nel tempo e nello spazio di un'esperienza è costruzione puramente formale.

Ogni volta che la memoria presenta e ripresenta l'esperienza, questa viene *interpretata (i)*. L'interpretazione in questo senso è «la mediatrice comune a tutti e a ciascuno dei fattori dell'esperienza». ¹²⁴ Se il linguaggio è il paio di occhiali con cui guardiamo l'esperienza e l'inchiostro con cui la comunichiamo, l'interpretazione è quel modo di comprendere l'esperienza, di farla propria, che non tenta di spiegarla razionalmente ma di renderla veramente *vissuta* attraverso due momenti, il primo in cui l'esperienza è interiorizzata e fatta propria ed il secondo in cui essa viene riconosciuta come in relazione. In questo si situa la differenza tra la “ermeneutica del cacciatore” e la “ermeneutica del raccoglitore”: ¹²⁵ dove la prima fa violenza all'esperienza per comprenderla nelle sue parti, la seconda accetta che, nel conoscere, si debba aspettare che cresca, raccoglierne i frutti, ascoltare il *simbolo*.

¹²² Cfr. I-2.

¹²³ RPOO I/1, p. 235.

¹²⁴ RPOO I/1, p. 237.

¹²⁵ Cfr. Young-Chan Ro, “An epistemological foundation of Raimon Panikkar”, *cit.*

Quinto fattore mediatore di E è r , la *ricezione*. Panikkar non chiarisce particolarmente questo punto: lo spiega come «la matrice culturale nella quale si svolgono le operazioni precedenti».¹²⁶ Da una parte lo si potrebbe intendere come il momento contingente in cui e avviene; una simile interpretazione viene avvalorata dal fatto che si fa riferimento, nel paragrafo, a come la scienza modifichi il campo ricettivo dell'Umano e ne in-formi il *framework* di riferimento. È probabile che in questo momento Panikkar avesse in mente il *mythos* ma che, stilisticamente, abbia preferito continuare con il gioco di parole sulla visione (“*elmira*” = “*el mira*”, *egli guarda* in spagnolo, in quanto la vista è il senso con cui l'esperienza avviene più direttamente); comunque sia, il significato è chiaro. Il soggetto conoscente vede la propria esperienza mediata da ciò che non soltanto lui pensa, dice, ritiene ma anche da come il suo ambiente reagisce, il suo *mythos* ritiene. Esempio su tutti potrebbe essere il *british humour*: non sempre i sottili motteggi dei sudditi dei Windsor vengono compresi da chi non è abituato al loro percepito culturale, linguistico e mentale.

Ultimo fattore è a , *attualizzazione*: questo fattore è la dimensione che più interessa dal punto di vista della pratica filosofica, ma che in una prospettiva gnoseologica permette di essere la chiave di volta con cui l'esperienza viene trasmessa. L'attualizzazione infatti è il «fattore esistenziale di ogni esperienza: la sua traduzione attiva, la sua espressione nella vita, il suo potere di trasformazione, la sua manifestazione nella prassi».¹²⁷ Attraverso l'attualizzazione, la conoscenza teoretica torna a farsi azione non soltanto dal punto di vista iniziale (il bruciarsi un dito sui fornelli) ma anche nel ripresentarsi successivamente (non mettere la mano sui fornelli ancora caldi). Si tratta, per Panikkar, di quella dimensione esistenziale dell'esperienza che da una mera elaborazione razionale (tutti i fattori precedenti) si trasforma in una carica dinamica nel senso esposto in I-3.3, cioè nella potenzialità di cambiare e modificare il mondo.

Nell'introdurre questo *sūtra* abbiamo detto che se e si riduce a zero tutto crolla dalle fondamenta e abbiamo detto pure che lo stesso avviene con altri fattori: ci sembra tuttavia opportuno evidenziarlo in quest'ultimo caso. Se l'esperienza umana non si manifesta in azione (vita, prassi, trasformazione...), se, cioè, a è zero, non v 'è esperienza (E); tutto sarà stato una sterile elucubrazione e le nostre interpretazioni saranno prive di fondamento. Insistiamo su quest'ultimo fattore perché troppo spesso si è disgiunta l'esperienza mistica dalle dimensioni sociali, politiche e anche corporali della vita umana.¹²⁸

¹²⁶ RPOO I/1, p. 239.

¹²⁷ RPOO I/1, p. 240.

¹²⁸ RPOO I/1, p. 242.

L'inter-in-dipendenza del tutto col tutto non può prescindere, nel presentarsi sotto l'aspetto della gnoseologia, dal mantenere la partecipazione dell'azione alla riflessione.

Per riassumere, quindi: l'Umano conosce facendo *E*sperienza, esperienza che è risultato di molteplici fattori. Il primo atto, l'*esperire* puro, vuoto di contenuti ma contenuto esso stesso, viene compreso attraverso il *linguaggio* e conservato nella *memoria*. Memoria che può, successivamente, proporre la stessa esperienza o dare origine, nell'interrelazione con altre esperienze, ad esperienze nuove; tutte esperienze che vengono interpretate in base alla *ricezione* all'interno del *mythos* del soggetto e, alla fine, *attualizzate* nuovamente esprimendo la propria carica feconda e trasformativa in senso profondamente esistenziale. *E=e(l.m.i.r.a)*, "egli guarda", realizza la meravigliosa musica del Ritmo dell'Essere, o, nelle parole di Panikkar stesso,

l'esperienza umana è come il raggio policromatico che si concentra in una luce bianca che illumina e abbaglia; è semplice proprio perché riunisce in una *perichoresis* umana le molteplici dimensioni dell'uomo; vi partecipano il nostro corpo, la nostra anima e il nostro spirito, ponendoci in contatto con la Vita, con la realtà.¹²⁹

L'ottavo *sūtra* viene così formulato: *siamo coscienti di una triplice esperienza: sensibile, intellegibile e spirituale*.¹³⁰ In questo *sūtra* Panikkar rielabora dal punto di vista gnoseologico quanto è presente nella sua intuizione cosmoteandrica teoretica. Attraverso l'apertura ai tre sensi mentale, corporeo e spirituale che l'esperienza mistica offre, l'Umano diventa consapevole che il mondo all'interno del quale si muove non è riducibile ad un solo elemento dei tre. I sistemi di pensiero, le ideologie, le religioni che hanno sostenuto diversamente non solo hanno eliminato parte della realtà dai loro schemi di riferimento ma fraintendono l'atto stesso del conoscere: «se il riduzionismo sensista (materialista) proviene dal guardare solo con il primo occhio, quello idealista solo con il secondo, lo pseudomisticismo è la visione esclusiva mediante il terzo occhio. Qualunque visione monoculturale manca di prospettiva».¹³¹ Limitandosi a conoscere la realtà solo attraverso uno dei possibili modi di intenderla si cade nel monismo, spinta alla tirannide di un aspetto sugli altri due; vederla con solo due spinge al dualismo, al conflitto, alla ricerca di una sintesi; il riconoscere il pluralismo delle prospettive fornisce una conoscenza che non è *vera* perché quello che si vede è *vero*, né che il *vero* è molteplicemente indifferenziato, ma che mostra come la Verità si raggiunge nella

¹²⁹ RPOO I/1, p. 243.

¹³⁰ RPOO I/1, pp. 244-258.

¹³¹ RPOO I/1, p. 246.

relazione tra le prospettive, percorso da intraprendere ed in quanto tale *compito* da svolgere, responsabilità da accettare.¹³²

Ed è per questo che il nono *sūtra* recita: *l'esperienza mistica è in relazione diretta con la totalità della condizione umana*.¹³³ Non esiste mistica apofatica nel senso cui Panikkar intende questa parola, poiché un mistico che rifiuta di parlare, che rifiuta di esprimersi e di far propria la facoltà argomentativa cade preda di un intimismo solipsista. «La comunicazione umana avviene mediante il pane e la parola. Deve però essere parola autentica: quella Parola, cioè, mediatrice tra il Pensare e l'Essere».¹³⁴ La gnoseologia panikkariana è apertura alla pienezza umana, poiché coinvolge nel suo strutturarsi ogni dimensione (corporea, materiale, spirituale) e non è limitata ad un solipsismo che esclude l'*aliud*, ma si apre ad un amore che accetta l'*alter*. La filosofia, proprio perché vittima di una sola delle prospettive cui l'esperienza mistica apre, spesso ha dimenticato l'apertura alla pienezza umana per ridursi ad un'opus *rationis* logico, formale, strutturato secondo l'inarrestabile potenza del *logos* separato dal suo *mythos*. Per questo il *logos* mistico panikkariano e la sua mistica razionale possono essere un utile indirizzo per una nuova direzione e non un sistema da seguire, un meccanismo da applicare. «I *sūtra* non sono arringhe: sono inviti alla meditazione perché possa nascere la Vita».¹³⁵ Loro si aprono al dialogo col lettore: lasciano che sia chi li interiorizza a metterli in pratica, ad attualizzarli, a prescindere da chi li prenda in mano.

In quanto profondamente filosofico, il linguaggio panikkariano da questi punti teorici si espande nel senso universale che ogni pensatore offre ai suoi “fratelli” umani. Se lo facesse rimanendo legato ad un argomentare rigoroso e tipicamente occidentale, avrebbe difficoltà a farsi sentire ed a farsi riconoscere: ogni *logos* dipende dal *mythos* di riferimento, in fondo. Panikkar con la sua filosofia, nella quale la dimensione mistica è stata recuperata ed alla quale è stato restituito il suo ruolo, propone al lettore il suo *mythos*, analizzato col suo *logos*, lasciando che la *dinamica logomitica* che da questo emerge parli e sia ascoltata, mostrando all'interno del suo stesso pensiero la pluralità delle culture (di cui ha fatto vita) ed invitando al dialogo. «La mistica non è,» infatti, «né una specialità né un privilegio di pochi; appartiene alla natura stessa dell'uomo. La mistica ci invita a partecipare coscientemente, cioè umanamente, all'avventura della realtà».¹³⁶

¹³² A. Calabrese, *Il Paradigma Accogliente*, cit., p. 49.

¹³³ RPOO I/1, pp. 259-281.

¹³⁴ RPOO I/1, p. 259.

¹³⁵ RPOO I/1, p. 273

¹³⁶ RPOO I/1, p. 247

Capitolo 2 – Filosofia antica

II – 2.1: Ritorno o fondamento, il rapporto con Parmenide¹

Per una disamina di alcuni autori alle radici della proposta di dialogo dialogale di Raimon Panikkar, quindi, si vuole partire da colui il quale lavoro e la cui opera viene riconosciuta da Panikkar come alla radice della civiltà occidentale contemporanea e del mondo occidentalizzato in quanto tale: Parmenide di Elea – o meglio, l’interpretazione che è stata data ad un suo singolo frammento, “stessa cosa è l’essere ed il pensare”. Sfortunatamente Panikkar non ha scritto un articolo od un libro specificatamente su questo problema, né sembra aver trattato Parmenide in maniera approfondita, tantomeno esegetica. Anzi, ogni sua riflessione sull’argomento è sempre in relazione a qualche altro discorso, in funzione di una qualche argomentazione nella quale comunque ricade e nella quale risuona la critica a come l’Occidente ed il suo pensiero si siano appropriati della Realtà secondo la logica della conquista, l’ermeneutica del cacciatore, la determinazione coloniale. Rintracciarne il percorso è stato il momento in cui la metodologia d’approccio pericoretica all’opera panikkariana ha avuto il suo punto massimo, giustificandone sperimentalmente la fondatezza dell’ipotesi metodologica. È per questo motivo che, in questo capitolo, per esporre il rapporto tra Raimon Panikkar e Parmenide si cercherà il più possibile di lasciar parlare direttamente l’autore, limitandosi a commentare ed approfondire ciò che dalle sue pagine traspare.

Una collazione ragionata

Il filosofo di Elea, uno dei padri della filosofia così come intesa in senso occidentale, ricorre quindi costantemente nella produzione panikkariana, vero e proprio filo conduttore di quello che lui chiama, come si è visto nella prima parte di questa tesi, “mito dell’Occidente”. È curioso come però l’occorrenza più significativa a questo riguardo ricorra non in un testo filosofico né in uno teologico, luogo al quale un pensatore sistematico affiderebbe simili argomenti, né tantomeno in una qualche sezione dedicata alla storia della filosofia. Il punto più significativo è invece nel tomo

¹ Il testo di questo sottocapitolo è espansione ed integrazione di quanto già pubblicato in L. Marcato, “Il Ritmo del Non-Essere”, *cit.*, e Leonardo Marcato, “Ritorno o Fondamento? Tracce per un’analisi dell’interpretazione panikkariana di Parmenide a partire dal dialogo tra Raimon Panikkar ed Emanuele Severino”. *Filosofia e nuovi sentieri/ISSN 2282-5711*, 3 maggio 2015 (parte prima, <http://goo.gl/vr32oz> - 16/08/2015) e 10 maggio 2015 (parte seconda, <http://goo.gl/Mp7DMD> - 16/08/2015)

dell'*Opera Omnia* dedicato al pluralismo, nella sezione relativa alle sfide dell'interculturalità.

Negli ultimi ventisei secoli l'Occidente è vissuto nel fascino del principio di Parmenide. L'Essere si rivela nel Pensare e il Pensare ci rivela l'Essere – con minori o maggiori modifiche alla Hegel, ma in definitiva l'«io penso» riflette *ciò che è* – dal *chi sono* io a *quello che* io sono. [...] Il grande edificio della scienza moderna si fonda su questo principio, così come gran parte della filosofia occidentale. Benché il vero Parmenide scrivesse poesie con un linguaggio che non era parmenideo, la ricezione di Parmenide è stata ridotta alla formula Essere è Pensare, Pensare è Essere.²

Quasi ogni occorrenza di Parmenide nell'opera panikkariana ruota attorno a questo cardine fondamentale: che il punto di partenza della filosofia occidentale e della sua intera cultura parte dall'accettazione acritica del “dogma parmenideo”, ovverosia dell'identità di Essere e di Pensiero. Il riferimento è al frammento 3 DK, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, “è infatti stessa cosa l'essere ed il pensare”. Come si è già detto più volte nel corso di questa tesi, qui non si tratta di operare nettamente un rifiuto della potenza della razionalità umana, anzi; è semmai l'accettare, da parte di Panikkar, che la Realtà non si esaurisce in ciò che la *ratio* è in grado di comprendere. Questa intuizione fondamentale sembra essere al pari di quella cosmoteandrica e si riverbera su ogni genere di riflessione, dal nominalismo scientifico alla costruzione della sua teoria del *mythos* al rapporto tra medicina e religione. Il rifiuto che il Pensiero possa comprendere appieno l'Essere, inoltre, apre alla Realtà come sfaccettata – e, soprattutto, instaurando quindi quel pluralismo che ha ripercussione ontologica nella nozione di *inter-indipendenza* od *ontonomia*. Già da questo veloce passaggio sui punti teorici panikkariani di cui si è parlato approfonditamente negli scorsi capitoli si può capire come il rifiuto del Pensiero identificato nell'Essere sia da tenere sempre a mente nel trattare teoreticamente Panikkar, quantomeno per la sua natura di punto iniziale della sua riflessione; ma è elemento interessante e da studiare anche il *come* questo rifiuto sia partito da Parmenide.

Già la citazione precedente comunque indica alcune delle problematiche che si cercherà di meglio indicare più avanti: cruciale è sin da ora capire come il punto chiave non sembri essere tanto Parmenide in se stesso, il suo poema e quello che (forse) cercava di dire attraverso la poesia, ma come questo – secondo Panikkar – è stato interpretato nel corso dei secoli, cementando nel substrato filosofico e culturale occidentale una aderenza praticamente dogmatica al presupposto arbitrario secondo cui

² RPOO VI/1, p. 199.

la realtà sia qualcosa di completamente comprensibile dal pensiero umano, o meglio dal suo *logos* ridotto a pura *ratio*.

Tutta la storia del pensiero occidentale è basata sull'assunto che il *nous*, la mente, è il pastore dell'*on*, l'essere, e che l'essere può venir espresso solo così come la mente ci dice che è. Abbiamo evidentemente tutte le possibili variazioni: essere e pensare sono due, sono uno, sono in relazione, ecc.³

Se non v'è differenza ma identità tra Essere e Pensare, dice Panikkar, allora l'Essere può venir compreso *tutto e totalmente* dal pensiero e può venir da lui espresso *tutto e totalmente*, dettandone le leggi cui persino esso deve obbedire.⁴ L'intero edificio della scienza occidentale per lui si basa su questa accettazione aprioristica che fa parte integrante del *mythos* dell'Occidente, ne è sua componente non detta e non dicibile: nel momento in cui io penso una mela, per rievocare la metafora già impiegata e con essa ampliare il discorso alla dimensione ontologica, la comprendo nella sua totalità. Pensando la mela automaticamente richiamiamo alla mente la forma, il colore, la dimensione, il gusto, il profumo, la consistenza. Ma non solo: quand'essa viene analizzata grazie agli strumenti della tecnologia occidentale, ne viene studiata composizione chimica, ogni proprietà organolettica ed ogni qualità fisico-chimica. Non si tratta semplicemente del rapporto tra un organo di senso ed un oggetto, né tantomeno della capacità della razionalità umana di comprendere il destinatario del suo agire da un punto di vista meramente quantitativo, ma del traslare questo ambito sulla Realtà nella sua totalità, nel pretendere che, perché l'Umano può conoscere una mela, allora potrà conoscere ogni singolo atomo ed ogni singolo sistema, calcolarne ogni suo elemento e, soprattutto, agire su di esso. Quanto Panikkar vuole dire è infatti che nel momento in cui ci si appropria ad un ente *ritenendolo tale*, cioè ritenendolo un oggetto dotato di autonomia ontologica, chiaramente definibile, allora i meccanismi che lo governano diventano manifesti e manipolabili. Tutta la tecnologia occidentale sarebbe quindi il modo con cui la *ratio* dell'Umano estrinseca ed amministra il proprio potere sulla Realtà, rifiutando che ci sia qualcosa ch'essa non comprenda o non abbia ancora compreso (nel qual caso, arriverà a comprenderlo).

Da ventisei secoli siamo sotto l'influenza di una intuizione fondamentale di quella parte dell'umanità che chiamiamo «occidentale» e che sta alla base del metodo che ha reso possibile questa stessa «civiltà occidentale». Da Parmenide a Heidegger, Sartre fino ai nostri giorni, sembra che la polarità ultima e fondamentale sia rimasta sempre la stessa, quella, cioè, instaurata proprio da Parmenide (anche se egli però

³ RPOO I/2, p. 270.

⁴ SB, p. 136.

la suggeriva in una determinata direzione). Ciò che importa, però, non è tanto l'interpretazione di Parmenide quanto l'impostazione, cioè il consolidamento della polarità *essere e pensare* (l'*ōn* e il *noēin*). O l'essere è pensare o il pensare non è tutto l'essere. [...] *La direzione è quella dal pensare all'essere*: il pensare scopre l'essere, ci dice che cosa è l'essere e che cosa è la realtà. Si tratta, poi, di cogliere i movimenti dell'essere per mezzo del pensare.⁵

Si tratta di una capacità di influenzare il mondo che la scienza occidentale ha dimostrato di essere superiore ad ogni altra pratica tecnica dell'Umano, garantendo un funzionamento notevolmente più elevato rispetto ad altre forme d'interazione. Indubbiamente la danza della pioggia portava acqua sul raccolto (prima o poi), ma i complessi calcoli della meteorologia aiutata dai satelliti geostazionari possono restituire con una ragionevole sicurezza quale sia il momento in cui un fronte caldo impatta con un fronte freddo in alta quota dando luogo a fenomeni di precipitazione a carattere temporalesco. Questa "ragionevole sicurezza" si è dimostrata storicamente talmente tanto affidabile da soppiantare ogni altra, facendo sì che l'occidentalizzazione, una volta esauritosi il dominio coloniale diretto, sia proseguita attraverso un dominio coloniale indiretto, culturale, frutto dei lasciti dei dominatori – cosa che continua tutt'ora, ulteriormente facilitata da una informatizzazione che annulla le caratteristiche di spazio e tempo,⁶ consentendo una più rapida diffusione di conoscenze tecnologiche e strumentali. Così, i paesi toccati dall'Impero Britannico prima hanno visto i loro terreni percorsi dalle vene metalliche delle ferrovie e poi, una volta liberati, hanno continuato a sfruttare i benefici del trasporto su rotaia ampliandone l'utilizzo. L'occidentalizzazione, vista da questa prospettiva panikkariana, può essere intesa come una nuova forma di colonialismo guidata non tanto da economia, finanza o controllo militare, ma dal semplice fatto che la cultura occidentale è oggettivamente dominante grazie alla supremazia del suo Pensiero su ogni forma della Realtà. «Dico supremazia del Pensiero sull'Essere», specifica Panikkar, «perché, anche se Parmenide afferma l'identificazione fra Pensiero ed Essere, questa identificazione è proclamata dal Pensiero e non dall'Essere».⁷

Non si tratta, come si è detto, di un rifiuto completo del principio parmenideo o della cultura occidentale ma di come questo viene universalizzato dall'Occidente.

Non sto affermando che il principio di Parmenide non sia valido; dico che esso vale per il Pensiero e che non lo si può estrapolare all'Essere senza applicare, prima e

⁵ RPOO IX/1, p. 241.

⁶ Joo-Han Kim "Phenomenology of Digital Being". *Human Studies*, 2001, 24 (1/2), *Intertexts: Philosophy, Literature and the Human Sciences in Korea*, pp. 87-111.

⁷ RPOO VI/1, p. 262.

infondatamente, lo stesso principio, cioè che quello che è valido per il Pensiero è valido anche per l'Essere. Un certo vedānta, per mantenere il parallelismo, sembra accettare lo stesso principio ma in senso opposto: l'Essere condiziona il Pensiero e la loro identificazione è un postulato dell'Essere che si identifica quindi con lo stesso Pensiero o, per meglio dire, con la coscienza. Entrambi gli atteggiamenti sboccano nel monismo, sia dell'Essere che del Pensiero.⁸

Il concetto di “monismo” da questo punto di vista è radicalmente legato a come la storia dell'Occidente sia arrivata ad erigere il dogma parmenideo come suo presupposto fondamentale. Storicamente, filosoficamente e teologicamente l'evoluzione del monismo si lega rispettivamente alle società in cui esso si è sviluppato, governate da principi primi considerati inalienabili (imperatori, papi, Democrazia, Libertà); al Principio di Ragionevolezza, che libera dall'angoscia di rischiare di non trovare risposte immediate e vitali per la nostra esistenza; ad un Dio padre ed onnipotente sul quale è stata traslata ogni autorità.⁹ Per questo Panikkar può dire che «il monoteismo è invincibile sul suo terreno»,¹⁰ un “sistema perfetto” dove «l'Essere supremo ha giurisdizione – morale, ontica, ontologica – assoluta e immediata su ogni nozione, pensiero, sentimento o essere».¹¹ Nel momento in cui si accetta la proposta monista, qualunque forma essa prenda, si è già invischiati all'interno della sua maglia che logicamente stringe attorno a qualsiasi possibilità di sfuggire da essa. Qualsiasi forma il monismo prenda: «l'antico detto “fuori dalla Chiesa non v'è salvezza” assume oggi la forma di *extra scientiam nulla salus* (“fuori dalla scienza non c'è salvezza”)».¹²

Se per «religione» intendiamo un sistema razionale di problemi più o meno dottrinali potrei allora essere incline a rispondere affermativamente alla domanda se la «scienza delle religioni comparate» sia alla fin fine possibile. In questo caso la razionalità è il criterio definitivo. Le dottrine devono essere razionali, oppure non sono dottrine. Nondimeno, non dovremmo dimenticare il circolo vizioso nascosto nella domanda stessa, vale a dire quello di interrogarci con le nostre menti circa la «possibilità» di un tale pensiero (delle nostre menti), come se le possibilità di pensare fossero identiche alle possibilità di essere.¹³

⁸ RPOO VI/2, p. 263.

⁹ RPOO X/1, pp. 171-173.

¹⁰ RPOO X/1, p. 174.

¹¹ RPOO X/1, p. 174.

¹² RPOO X/1, p. 172.

¹³ RPOO II, p. 317.

Da questo punto di vista Parmenide non risulta essere un pensiero cui ritornare,¹⁴ ma il *fondamento* di qualsiasi teoria e qualsiasi pratica l'Occidente abbia pensato ed elaborato, culturalmente e tecnologicamente: è perché convinta radicalmente di questo dogma, accettato acriticamente ed ormai parte integrante del *mythos* occidentale, dice Panikkar, che la cultura occidentale sia convinta che qualunque cosa esista possa essere pensata, cioè sottoposta a calcolo e misura in grado di *com-prenderla*, farla propria, dominarla. Ed anche se ci fosse qualcosa che la *ratio* umana, che come si è visto nell'Occidente definisce completamente il suo *logos*, non è in grado di comprendere in quel momento, comunque rimane la forza di un Pensiero astratto che sarà in grado di arrivare a realizzarne le caratteristiche. Pensiero che, ancora, è personificato nei monoteismi religiosi o proiettato nella fede della scienza, parte integrante della religione monista secolare di cui la tecnologia è suo rituale.

Noi non possiamo comprendere tutto, ma postuliamo una mente razionale infinita che invece lo può, dato che tutto ciò che realmente è, deve essere comprensibile (di nuovo Parmenide!). Ma questa è già una estrapolazione non-razionale, dettata da

¹⁴ A questo riguardo è interessante vedere come l'incontro che Panikkar ebbe con Emanuele Severino, il 9 marzo 2004 a Venezia, trent'anni dopo l'ultimo incontro avvenuto, anche questo, presso la casa di Enrico Castelli. Nel testo recentemente pubblicato le domande, gli scambi di battute, le risposte, i fendenti, gli affondi e le cavazioni tra i due dialoganti emergono così da restituire almeno in parte l'atmosfera e la forza delle questioni dibattute. Uno dei punti dove la discussione si è fatta più serrata ed interessante è stata la metafora della rete e del mare. Per riassumere quello scambio, Severino sostenne che quando si va a pesca la rete cattura sempre il mare, e se qualcosa esce dalla rete dev'esserci una super-rete che comunque permette di comprendere il mare. Panikkar ribatté sostenendo che anche se si andasse a pesca, ci sarebbero comunque pesci catturati e pesci di cui non si sa nulla, perché escono dalle maglie della rete; il mare non sfugge né è preso, semplicemente sta – e comunque, lui non ha reti per pescare (Raimon Panikkar ed Emanuele Severino, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente ed Occidente*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 27-33). Questo scambio traduce perfettamente in un'immagine metaforica ciò che sta alla base della filosofia dei due pensatori; Luigi Vero Tarca, presentandola nell'introduzione al dialogo e sviluppandone le conseguenze dal punto di vista della sua proposta filosofica nel commento in conclusione, individua il punto focale di questa metafora nel potere o meno conoscere la realtà dell'Essere e se queste prospettive così differenti possono trovare un punto comune di discussione. Ben si conosce qual è la posizione di Severino riguardo a Parmenide (cfr. Emanuele Severino, *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 19-61; Carlo Arata, "La Verità dell'essere neoparmenidea (il Destino della Verità) e il "problema" Emanuele Severino", in A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi, a cura di, *Le parole dell'essere: per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, pp. 27-56; Luigi Vero Tarca, "Parmenide (Frammento 2, verso 3)", in A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi, *op. cit.*, pp. 581-632; Giorgio Brianese, "Agire senza contraddizione", in N. Cusano, a cura di, *La filosofia futura. Discussioni su verità e contraddizione*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 17-28), e si spera che quanto esposto in questo capitolo e negli articoli e saggi di cui questo è rielaborazione possa aiutare a capire la posizione panikkariana al riguardo.

un razionalismo soggiacente che osa imporre lo stesso postulato anche al mistero ultimo.¹⁵

Quella che Panikkar in questo ed in altri *loci* indica non è una corrispondenza biunivoca ma, nel modo con cui l'Occidente ha dogmatizzato Parmenide, una supremazia del Pensiero rispetto all'Essere: i molti paradossi con i quali si testa la coerenza logica del nostro ragionare, come ad esempio la pensabilità di un unicorno, i disegni di Escher ed altri, indicano come sia possibile pensare qualcosa a livello di mero costrutto mentale senza che conseguentemente ne derivi la necessità della loro esistenza fattuale. Ogni cosa che esiste è afferrabile dal pensiero, ed il pensiero può pensare anche cose che non esistono; la disparità è totalmente a favore del Pensare, che diventa pertanto arbitro dell'esistenza. Ciò che è pensabile non necessariamente esiste, ma tutto quello che esiste, *tutto*, se non è già pensato è comunque in altra maniera pensabile e ricade all'interno del *logos* dell'Umano.

Il pensare ci dice che cosa è l'essere. Questo pensare, quando si addentra nelle profondità dell'ordine qualitativo, è chiamato «filosofia», quando si sofferma sull'ordine quantitativo è chiamato «scienza». È il pensare che decifra, rivela, mostra e dice e che ci consente di scoprire l'essere, la realtà; che ci consente, per esempio, di effettuare calcoli matematici e applicarli ai ponti affinché non crollino. È il pensare che contraddistingue l'uomo quale «animale razionale», anche se questa è la traduzione inadeguata di una massima aristotelica profonda: *to zōon ton logon exon* che significa «quell'animale in cui transita il *logos*, il linguaggio». L'uomo quale *logofono* del *logos*.¹⁶

In questo modo si costituisce aprioristicamente nell'Umano la potenza totale del binomio essere-pensare, dove la priorità è però sempre su quella *ratio*, capacità razionale, alla quale il *logos* dell'Umano è totalmente ridotto. In questo modo ciò che è avvenuto nel corso della storia dell'Umano in Occidente è stata un rafforzamento costante di questa interpretazione del frammento 3, di questo dogma parmenideo come fondamento inossidabile, presupposto mitico col quale l'Umano si rapporta al mondo; e grazie agli indiscutibili risultati dovuti al progresso della scienza¹⁷ questa caratteristica si è universalizzata ed espansa in ogni altra cultura umana. Non v'è nulla fuori del pensiero perché l'identità è totale, ma il predominio è sempre sulla forza della mente

¹⁵ RPOO II, p. 317.

¹⁶ RPOO IX/1, pp. 240-241.

¹⁷ Sempre che di progresso si possa trattare; vedi il già citato problema cui l'ecosofia tenta di rispondere, in I-2.1 e IV-1.2.

umana – forza che ci rende consapevoli dell’ambiente in cui ci muoviamo ed in un certo qual modo di noi stessi.

*La direzione è quella dal pensare all’essere: il pensare scopre l’essere, ci dice che cosa è l’essere e che cosa è la realtà. Si tratta, poi, di cogliere i movimenti dell’essere per mezzo del pensare. Si tratta di essere coscienti.*¹⁸

In questo modo Panikkar sottolinea come l’accettazione acritica del dogma parmenideo non è il semplice riconoscere priorità gnoseologica alla nostra *ratio*, sulla cui capacità di comprensione basiamo il nostro stesso vivere quotidiano e senza la quale non saremmo in grado di reagire agli stimoli del mondo esterno. La cultura occidentale, egli dice, è andata oltre: la priorità è fondamentalmente *onto-logica*, discorso *determinativo* sull’Essere, perché la capacità razionale umana in questo modo travalica il mero conoscere ed entra nel campo dell’È, dell’Essere, dominandolo, sottomettendolo, dettando quelle leggi del funzionamento che sono proprie a lui – ma non necessariamente alla Realtà in quanto tale. È per questo che, secondo Panikkar, l’apertura al pluralismo culturale diventa chiave di salvezza per la stasi in cui l’Occidente sta precipitando, sia da un punto di vista del dialogo interculturale che dalla prospettiva di una singola cultura (la scientifica occidentale) che universalizza il suo approccio al mondo – con conseguenze in ogni ambito, dal sociale all’ambientale, dal culturale al benessere psicofisico dell’Umano. È per questo, dice Panikkar, che la realtà non può che mostrarsi nel suo *Ritmo dell’Essere*, cioè dinamica cosmoteandrica: per questo quando si analizza il singolo ente, come una mela od un atomo, per non tradire l’assioma scolastico *de singularibus non est scientia* la tecnologia contemporanea trasla dal singolare irriducibile ad una concettualizzazione, cioè il dato scientifico, la riduzione a categorie e quantificazioni dell’ente che in quel momento tratta.¹⁹

Attraverso questa forza del Pensiero occidentale infatti si manifesta l’inesorabile pressione che la tecnologia contemporanea e la scienza così come viene normalmente intesa è in grado di operare sul mondo:

Tutta la scienza moderna implica che sia proprio il *nous*, l’attività di pensiero, la matematica, il calcolo, a dirci come sarà l’essere, come l’essere si comporterà. Utilizzando la geometria di Riemann, il <-1>, i numeri immaginari e via dicendo, noi pensiamo, e con il nostro pensiero costruiamo grattacieli, ponti... ed essi stanno effettivamente in piedi.²⁰

¹⁸ RPOO IX/1, p. 241.

¹⁹ SP, pp. 96-125.

²⁰ RPOO I/2, p. 270.

In altri termini: la scienza contemporanea può essere vista come conseguenza pratica del *logos* ridotto unicamente a quella *ratio* considerata in grado di comprendere la totalità dell'Essere, se preso secondo quella direzione privilegiata dal Pensare all'Essere cui Panikkar ha già fatto riferimento. Da ciò proviene la forza demiurgica della tecnologia occidentale.

Se io penso l'essere, se penso *questo*, non posso pensare il *non-questo*, e il questo deve rimanere tale fino a quando dura la mia attività di pensiero. Altrimenti, se *questo* non rimane lo stesso, non saprei che cosa sto pensando. Se tu pensi «due tulipani e due rose sono quattro fiori», dopo cinque minuti, due tulipani e due rose devono essere ancora tulipani e rose per essere quattro fiori. Pensare – per dirla in breve – *congela* l'essere. I tulipani devono rimanere tali. Il pensare presuppone che l'essere sia ciò che esso pensa che sia. Tutte le leggi e tutta l'etica ne derivano di conseguenza, proprio perché il pensare mi dice ciò che l'essere è e ciò che la verità è. L'essere pertanto è plasmato e, in un certo senso, fissato dal pensiero. Se è vero che l'essere non è prigioniero del pensiero, perché deve essere «pensato» come anteriore al pensiero, deve tuttavia attenersi alle regole del pensiero, che diventano le regole dell'essere. Le regole dell'essere sono postulate dalle regole del pensare.²¹

Oltre che per la sua evoluzione storica, il logocentrismo è visto da Panikkar come tipicamente e propriamente occidentale proprio quando lo si mette in comparazione con altre culture. L'uomo vedico, ad esempio, non ha mai negato le caratteristiche medicamentose di determinate piante, di alcuni balsami e sostanze, affidandosi completamente ai riti. Le tradizioni mediche dell'India sono consapevoli della natura cosmoteandrica del reale, dice Panikkar, ed è per questo che l'uomo vedico «ha nelle mani un'erba medicinale, sulle labbra un *mantra* sacro, nel cuore una speranza ardente e nella mente una fede irremovibile».²² Il potere strumentale di ciò che l'Occaso chiama “scienza” non è negato dalle altre culture, ma integrato in una visione che non limita l'intera realtà unicamente a quello che la tecnologia può descrivere.

Come è possibile, si chiede una mentalità cinese tradizionale, che l'Occidente abbia creduto che la teoria (θεωρία) sia il modello (εἶδος) dell'azione (πράξις) e quindi della creazione (ποίησις). Come ha potuto crederlo per tanti secoli se i «fatti» la smentiscono clamorosamente. Senza un modello intellettuale, da Platone in poi, o senza una causa finale, da Aristotele in poi, pare che l'uomo non possa fare nulla di autenticamente umano. Di più, si ritiene che la volontà sia sempre un fattore cruciale. (...) Il mito soggiacente è la credenza, sempre monista, secondo cui *operari sequitur esse*, l'azione segue l'essere, come formulato dalla scolastica o

²¹ *Ibid.*

²² V:MM, p. 643.

nella sua formulazione inversa come hanno creduto, tra gli altri, i marxisti. Da quando questi geni greci optarono per il monoteismo come unico principio supremo, l'Occidente ha seguito questo mito – a prescindere dalle sue molteplici variazioni concettuali e dalle varie interpretazioni portate a compimento dal *logos*. Potremmo risalire a Parmenide, però non è il caso. Voglio solo dire che il pensiero cinese, per esempio, e su scala minore una buona parte di quello indiano, non segue queste vie. La realtà non viene «modellata» dalla forma, l'azione non è frutto del pensiero, né l'opera di un precedente modello. La ragione non è (l'unica) guida del comportamento umano né della realtà. Il pensiero non «governa» l'essere.²³

È in questo momento, in questi punti comparativi tra le diverse culture mondiali, che Panikkar indica quale può essere il modo corretto di interpretare il frammento parmenideo e la sua intera filosofia; ma tratterò di questo nel prossimo punto, in relazione all'interpretazione panikkariana di Parmenide. Inoltre, come si è detto, nel momento in cui si accetta la supremazia del Pensiero sull'Essere diviene possibile la scienza – e con essa i grandi successi dell'Occidente. Si può pertanto capire come sia da questa critica, da questo rifiuto del considerare Pensiero ed Essere come totalmente identificati che emergono non soltanto i punti più importanti della riflessione sul contemporaneo ma anche l'esigenza del pluralismo come unica via per sfuggire alle conseguenze di un monismo che elimina le possibilità ed impedisce una mutua fecondazione tra culture. La logica da sola non può riuscire a trovare un sistema in grado di descrivere la totalità del Reale: è necessario quell'ulteriore passo che è possibile solamente ad un modo *mistico* di approcciarsi al mondo,²⁴ aperto alla dinamica del plurale, la cui epistemologia non sostituisce bensì integra la razionalità. Così facendo, emerge la ricchezza di un Ritmo impossibile da comprendere appieno, non soltanto perché ne siamo parte ma perché per sua natura apre ad una Vacuità, ad un Mistero indescrivibile dalla scienza – che pertanto lo rilega quasi paternalisticamente alla dimensione del religioso. Da qui emerge anche la necessità di ripensare il linguaggio – e le particolarità dello stesso linguaggio filosofico panikkariano.

Lo schema parmenideo, oltre al quale sto tentando di andare, gioca con il paradigma duale Essere/Non-essere, dei quali il primo è ed il secondo *non-è*. Se lo accettiamo come punto di partenza, non c'è molto da aggiungere, ma allora una esperienza umana pressoché universale che «parla» dell'«inesprimibile» è pura contraddizione e non ha alcun senso. Se non presupponiamo quel quadro parmenideo fin dal principio, non abbiamo bisogno di ridurre il nostro paradigma al dilemma Essere o Non-Essere, e possiamo quindi considerare l'essere come

²³ RPOO IX/1, pp. 61-62

²⁴ RPOO I/1, pp. 169-174

l'intera realtà, che trascina oltre gli argini sorvegliati dal pensiero, nel senso già prima descritto. Il paradigma diventerebbe allora:

Essere (Realtà) – Discorso (Linguaggio) – Pensiero (Razionalità)

C'è infatti, quale manifestazione primordiale dell'Essere, un discorso che, come testimoniano tante tradizioni, va oltre il regno del pensiero. Il campo linguistico dell'Essere è più ampio del suo campo teoretico. Il pensare rivela l'Essere come almeno potenzialmente intelligibile. La parola è la rivelazione dell'Essere come Silenzio. È tramite la porta della parola che noi entriamo in quel silenzio che non è né Essere né Non-Essere.²⁵

Due occorrenze significative ed una eccezione

Si è detto che quasi tutte le occorrenze si rifanno al frammento 3, e la collazione presentata ne vuole essere testimonianza. Ve ne sono molte altre, ma si è cercato di limitarsi a quelle più importanti ed in grado di presentare un affresco il più completo possibile del problema. E per completare un simile affresco, è corretto dire che l'unica occorrenza parmenidea non riferita al frammento 3 presente nell'*Opera Omnia* e nei testi che, come da specifica metodologica della prima parte, possono essere presi per un'analisi ed un dialogo con Panikkar, è in relazione alla vacuità di Dio nelle *Gifford Lectures*.

Se Non-Essere ha un senso, significa che la nostra mente possiede uno strabiliante potere sull'Essere, dal momento che può addirittura negarlo. La dialettica è il trionfo su Parmenide: l'Essere è e Non-Essere non è. La nostra mente regna sovrana. Si può negare l'Essere. L'Essere deve obbedire ai dettami della mente: il pensiero comanda l'Essere.²⁶

La critica che qui Panikkar porta è quasi sicuramente riferita al frammento 6:

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα

e sembra suggerire che nel portare alla massima conseguenza il potere del Pensiero sull'Essere è possibile negarlo – quasi la prospettiva inversa di quella stessa forza elenctica che invece dovrebbe rafforzarne la totale comprensibilità ed esistenza. Per

²⁵ RPOO X/1, p. 122

²⁶ RPOO X/1, p. 404

ricostruire il percorso argomentativo dietro questa occorrenza: se, come si è visto Panikkar sostiene, il movimento che procede sempre dal Pensiero all'Essere tipico del pensiero occidentale determina le leggi dell'Essere *nel momento in cui* pensa l'Essere stesso, allora esiste un pregiudizio tale per cui il soggetto conoscente (*logos* ridotto a *ratio*) determina l'oggetto (l'Essere) nella sua interezza. Non è un negare il fatto che la scienza verifichi sperimentalmente le sue teorie, ritorni sui suoi passi, riveda i presupposti e si reinterpreti o ricollegli ogni suo momento;²⁷ Panikkar mette in discussione la *possibilità stessa* di un simile procedimento, che è il metodo scientifico, come *esauriente* la totalità dell'Essere. In altri termini, ribadisco, non nega la sua ricchezza e la sua positività ma mette in guardia dall'assolutizzarlo in ogni tempo ed ogni luogo. Quando dice che “il Pensiero comanda l'Essere” sostiene che per la cultura occidentale (che anche nella sua componente più tecnologica e scientifica non è mai uno strumento ma sempre una cultura, una *Weltanschauung*, un *framework* di riferimento, un *mythos*) il fatto stesso di considerare esaustiva la conoscenza di un ente è un assunto aprioristico – che, portato alle estreme conseguenze, nel momento in cui il Pensiero trova dialetticamente e logicamente impossibile un aspetto della Realtà, lo nega entrando in contraddizione con lo stesso Parmenide da cui prende le mosse. «Il pensiero razionale non tollera né la equivocità né la molteplicità: due più due fa quattro e non posso permettere che si dica che due più due fa quattro e mezzo. Il pensiero razionale non tollera né l'ambiguità e, direi, neppure la vita».²⁸

Ma le due occorrenze più significative di questo punto teoretico non è un caso siano entrambe non nelle *Gifford Lectures*, il testo più filosoficamente e teologicamente pregnante, bensì nel primo tomo del sesto volume, *Pluralismo ed Interculturalità*. La prima in ordine di significato è nella sezione dell'interculturalità, una lunga digressione in chiusura alla trascrizione della conferenza inaugurale ad un Congresso di Filosofia Interculturale nel 2004, ed in esso Panikkar ricostruisce l'evoluzione del dogma parmenideo sullo sfondo dei monoteismi storici occidentali. V'è una problematica in questo, che verrà indicata con maggior chiarezza nel prossimo punto e che riguarda il già citato problema dell'interpretazione panikkariana di Parmenide. Pur limitando, in questa sede, il discorso a questa ricostruzione dell'evoluzione storica, però, Panikkar è estremamente cristallino nel sostenere come l'intera civiltà filosofica, culturale e scientifica occidentale sia costruita sulle fondamenta stabilite dal frammento 3 D-K.

Negli ultimi ventisei secoli l'Occidente è vissuto nel fascino del principio di Parmenide. L'Essere si rivela nel Pensare e il Pensare ci rivela l'Essere – con minori o maggiori modifiche alla Hegel, ma in definitiva l'«io penso» riflette *ciò che è* –

²⁷ Cfr. Thomas Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969, pp. 139 ss.

²⁸ RPOO VI/1, p. 194

dal *chi sono* io a *quello che* io sono. E il mio comportamento deve adeguarsi alle mie idee. Si capisce quale sia l'attrattiva e la potenza di una tale visione. Come altro possiamo arrivare alla realtà se non con il pensiero, dal momento che abbiamo scoperto che i sensi ci possono ingannare? Come possiamo trascendere il pensiero che pensa l'Essere, se non con lo stesso pensare?²⁹

Ripercorrendo la storia della filosofia, Panikkar indica come l'orma lasciata da Parmenide sia stata via via rafforzata e resa più netta ed inossidabile dall'evoluzione del monismo ontologico prima e religioso poi: così Cartesio recupera il Dio di Mosè, legislatore e che rivela all'uomo che l'Essere Deve-Essere, per giustificare la totale certezza della razionalità. È il «circolo vizioso del razionalismo»,³⁰ che invoca la razionalità concessa dal divino del monoteismo assoluto come garanzia della razionalità stessa, che mostra l'evidenza della ragione grazie alla razionalità dell'evidenza. Si tratta di una certezza che già prima, in epoca romana, aveva fatto da base alla civiltà stessa prima con la razionalità dello *ius naturalis*, che è νόμος aristotelico, e poi con la patristica, dove sant'Agostino indica *illa lex quae summa ratio nominatur*. Il Dio monoteista prende su di sé il ruolo supremo di Legislatore sommo che rivela alla *ratio* umana come l'Essere Deve-Essere, e per questa sua autorità indiscussa suffragata da filosofia e teologia il *Dover-Essere* diventa Essere senza alcuna possibilità d'appello. Ma è un fraintendimento: il *logos* divino, che per sua stessa conformazione trinitaria è *Mistero e Relazione*, non è la *ratio* umana. Per quanto questo fraintendimento abbia portato tante meraviglie quanto, una volta assunto come universale, disastri nel mondo occidentalizzato.

La simbiosi tra la genialità giudaica e il genio romano, unita all'interpretazione particolare del padre della filosofia dell'Occidente, ha prodotto il grande monumento della cultura occidentale cui in seguito si sono aggiunti importanti contributi, sempre però accessori, all'edificio principale di cui abbiamo detto. Parmenide ci fornisce la base, Mosè la giustificazione e Roma l'applicazione.³¹

L'evoluzione storica dell'accettazione acritica del dogma parmenideo ha pertanto segnato in maniera indelebile l'atteggiamento sottostante (e, per Panikkar, presupposto) a tutta la riflessione che da esso ha preso inizio – tramutandosi in ogni sfaccettatura di monismo e dualismo che cerca una corretta conoscenza: dalla scolastica alla scienza, dalla filosofia alla sociologia, ogni momento in cui il grande miracolo della razionalità

²⁹ RPOO VI/1, p. 199

³⁰ RPOO VI/1, p. 200

³¹ RPOO VI/1, p. 201

umana ha potuto confrontarsi con la Realtà, nell'Occidente, è stato quasi un ripetere il Peccato Originale.

Se l'Essere è ciò che è e ciò che è viene identificato con ciò che il Pensare pensa che è, risulta ovvio oltre che necessario elevare l'epistemologia al rango più alto, dal momento che solo la corretta conoscenza ci rivelerà la realtà, l'Essere. Orbene, questo Essere scoperto dal nostro pensare è immutabile dato che il nostro pensiero non può ammettere che le leggi logiche del pensare dicano oggi una cosa e domani un'altra. Due più due fa quattro ora e sempre. L'Essere sarà dunque immutabile. Dio non cambia. Ciò che Deve-Essere garantisce l'accesso del nostro Pensare all'Essere. La verità sarà dunque essa pure immutabile, ovviamente nell'uguaglianza di condizioni e di contesti.³²

La seconda occorrenza significativa è nella sua proposta di dialogo dialogale, sempre nello stesso tomo, ed è per questo che il rapporto con Parmenide è fondamentale nel ricercare le radici filosofiche di tale proposta. Questa occorrenza sembra mostrare chiaramente come l'obiettivo critico non sia Parmenide in sé, ma piuttosto la ricezione e l'interpretazione che di lui è stata fatta. Già nella occorrenza appena esposta Panikkar ricorda come «il vero Parmenide scrivesse poesie con un linguaggio che non era parmenideo», e che «la ricezione di Parmenide è stata ridotta alla formula “Essere è Pensare, Pensare è Essere”»;³³ ma in questo punto emerge con maggiore dettaglio ciò che Panikkar sembra voler dire, pur non espandendo il suo discorso.

L'uomo non è solo mente e pertanto la filosofia, intesa come quell'attività umana che cerca, con tutti i mezzi che considera appropriati, di dar senso alla vita e alla realtà, non può escludere *a priori* la partecipazione esistenziale del corpo e dell'azione umana. La filosofia interculturale libera la filosofia post-parmenidea dalla sua gabbia mentale, o, per essere più precisi, dalla sua struttura concettuale, salvando il genio di Parmenide mediante un'altra possibile e differente lettura del suo poema.³⁴

Problemi d'interpretazione: Parmenide e la filosofia interculturale

Si può dire che Panikkar interpreti correttamente Parmenide? Per tentare di indicare le direzioni in cui cercare la risposta a questa domanda è necessario stabilire due punti chiave ed uno spunto di riflessione. Vi sono infatti alcune criticità già segnalate nel

³² RPOO VI/1, pp. 201-202

³³ RPOO VI/1, p. 199.

³⁴ RPOO VI/1, pp. 263-264.

modo con cui Panikkar ha approcciato Parmenide, e che offrono delle riflessioni interessanti che si cercherà di esporre in chiave teoretica nei prossimi punti. Ma innanzitutto è fondamentale capire se l'accusa a Parmenide da parte di Panikkar sia corretta.

Innanzitutto la quasi totalità dei riferimenti presenti nella sua produzione, come accennato in apertura e come evidente dalle citazioni riportate, è sulla percezione del frammento 3-DK come paradigma assoluto per la storia del pensiero occidentale, dai greci ai giorni nostri. In questo modo quello che viene a crearsi ad una lettura dei *loci* panikkariani su Parmenide è un'uniformazione di questa percezione, questa critica a Parmenide, che copre non solamente l'intero poema dell'eleata ma anche e soprattutto la storia del pensiero occidentale. Oltre al fatto che, come la storia della critica ricorda, non necessariamente v'è un unico modo di interpretare Parmenide, è difficile sostenere che tutto il pensiero occidentale sia rimasto costantemente fermo su questo punto di identità tra Essere e Pensiero costruendo la sua riflessione così da radicarlo e giustificarlo – anzi, la filosofia dello stesso Heidegger può essere intesa come un modo di sfuggire a questa identità. La risposta dell'autore potrebbe essere quella che fintantoché si rimane legati ad un pregiudizio tale per cui il Pensiero è onnipotente si ricadrà costantemente nello stesso pregiudizio e nella stessa accettazione acritica – il che sembrerebbe indicare che c'è qualcosa di ancor più profondo nel *mythos* occidentale rispetto a Parmenide. Anche perché a dire il vero Panikkar stesso in alcuni punti sembra voler sposare la prospettiva della filosofia interculturale per salvare «il genio di Parmenide mediante un'altra possibile e differente lettura del suo poema»,³⁵ come si è visto, ma non è chiaro nello spiegare come questo possa avvenire.

In secondo luogo, se si accetta il riconoscimento al frammento 3-DK di una così forte influenza sulla cultura occidentale, la ricostruzione storica operata da Panikkar della nascita e sviluppo del dogma parmenideo per quanto puntuale ed acuta possa sembrare rischia di tralasciare molte delle fonti, dei contributi e delle riflessioni che hanno spinto quest'identità Pensare-Essere ad essere determinante. «Parmenide ci fornisce la base, Mosè la giustificazione e Roma l'applicazione», scrive; ma Platone dialoga con l'eleata e costruisce il pluralismo delle idee, Aristotele ne arricchisce e struttura la formazione con il principio di non-contraddizione (come si vedrà), Cartesio screma eventuali dubbi raddoppiando la forza del pensiero. Se Parmenide è veramente le fondamenta della cultura occidentale, allora sono molti i mattoni che ne hanno costruito la struttura: ma Panikkar stesso sembra indicare come il punto cardine di questa evoluzione kairologica del pensiero occidentale³⁶ sia proprio Cartesio. «Dal consiglio epistemologico di

³⁵ RPOO VI/1, p. 263

³⁶ Cfr. RPOO VIII, pp. 191-228

prendere per vero solo ciò che si può vedere con chiarezza e distinzione, egli trasse la conclusione ontologica che è vero solo ciò che la mente umana può vedere con chiarezza e distinzione. Da quel momento la verità fu prigioniera della ragione umana e si aprì la strada alla rivoluzione copernicana dell'età moderna». ³⁷ Ciò sembra spostare leggermente l'attenzione dal frammento 3 ad un altro luogo del poema parmenideo, come si cercherà di esporre nel secondo dialogo teoretico.

Per concludere l'esposizione di queste problematiche, lo spunto di cui si parlava in inizio capitoletto viene dalla riflessione che su questo tema fa Bielawski: «Forse», scrive, «nelle epoche in cui il pensiero si esprimeva in altre forme letterarie Panikkar avrebbe scritto un bel trattato intitolato “Contro Parmenide”». ³⁸ Per motivi che appariranno evidenti a breve, mi permetto di aggiungere il sottotitolo: “Il coraggio d'esser pianta”. Perché se è vero ciò che dice Aristotele in *Metafisica I*, 4, r. 15, allora un discorso che tenta di mostrare come la realtà non sia totalmente soggiacente alle leggi del pensiero è simile al fiorire di una pianta, che comunica con la ricchezza dei propri *simboli*. Ma è l'unico modo di poter vedere il rapporto tra Panikkar e Parmenide? Oppure c'è un modo col quale il pensiero dell'eleata può “salvarsi”? L'indicazione sulla filosofia interculturale, come si è visto, può dare delle direttive interessanti per una ricerca successiva, che però non può rimanere legata unicamente ad una mera esposizione del dettato panikkariano ma che necessariamente si deve mettere in discussione con lui, anche grazie al contributo, come si vedrà nel prossimo sottocapitolo, di Eraclito.

Primo dialogo teoretico: il Ritmo del non-Essere

Prima di parlare di Eraclito in Panikkar, però, conviene mostrare come si possono trarre due dialoghi teoretici da questo rapporto con Parmenide. Un mettere in questione così radicalmente i fondamenti del pensiero occidentale, l'autore che quasi universalmente viene riconosciuto come il primo filosofo di questa parte di umanità, non può non avere ricadute a cascata su ogni altro argomento. Se da un certo punto di vista l'intera riflessione panikkariana è proprio un'esposizione di queste conseguenze, soprattutto il suo rifiuto del monismo e l'apertura ad un pluralismo relazionale, è comunque utile affrontare questi due punti in particolare per mostrare come queste conseguenze si strutturano. E fedele alle indicazioni metodologiche in apertura a questa tesi, l'esposizione vedrà il primo dialogo teoretico esplicito in chiave pericoretica in

³⁷ RPOO VIII, p. 206

³⁸ Maciej Bielawski, *Contro Parmenide*, <http://goo.gl/UePhWF> (15/08/2015)

base al dettato dell'autore, consistendo quindi in un modo per mostrare le conseguenze di questa critica a Parmenide ed andando a completare quanto emerso dall'esposizione dell'argomento teologico sull'esistenza di Dio fornendone una prospettiva complementare, mentre il secondo tenterà di proporre quello che vuole essere l'inizio di un dialogo originale con l'Opera panikkariana.

Quando Panikkar parla di "Essere", come si è visto, rifiuta la possibilità che ciò-che-sia si possa sempre e comunque comprendere e possa essere sempre e comunque espresso dal *logos* umano, inteso come *ratio*. Per questo spesso utilizza il termine "Realtà",³⁹ che non soltanto contiene in sé essere e non-essere⁴⁰ ma permette anche di condensare quelle caratteristiche di movimento dinamico relazionale e trinitario Dio-Uomo-Cosmo, cioè l'*intuizione cosmoteandrica* di cui già lungamente si è parlato. Nelle sue parole:

Il principio cosmoteandrico potrebbe essere espresso dicendo che il divino, l'umano e il terrestre sono le tre dimensioni irriducibili che costituiscono il reale, cioè ogni realtà in quanto tale (...) le tre dimensioni della realtà non sono né tre modi di una realtà monolitica indifferenziata né tre elementi di un sistema plurale. Vi è piuttosto una relazione intrinsecamente triplice che esprime la costituzione ultima della realtà.⁴¹

Si ricorda come per Panikkar non v'è possibilità di comprendere appieno questa Realtà trinitaria, e persino lo stesso nome è unicamente un *simbolo* che invita all'ascolto partecipato come alternativa all'azione del pensiero coerente con il dogma parmenideo. Pensiero che alla (pretesa) comprensione del reale fa seguire un'azione tecnologico-scientifica di predominio, come già esposto e come si accennerà nella quarta ed ultima parte. Si ricorda anche come con questo non si vuole assolutamente rigettare la grande capacità tecnica dell'occidente, anzi; Panikkar critica *tecnologia* e *tecnocrazia*, non la *tecnica*. La tecnologia è intesa come una riflessione razionale applicata agli strumenti in modo da oggettivizzare il mondo plurale; è il *logos* della *tecnica*, gioco di parole panikkariano che mostra nel suo essere composto già una dimensione diversa dalle più comuni concezioni di scienza e tecnica. «La tecnologia, in contrasto con la scienza, non è solo scienza applicata, ma presuppone anche la determinazione di applicare le scienze, di renderle utili, potenti».⁴² La tecnocrazia invece è il motore di quel mutamento socioantropologico che confonde il mezzo del denaro con il fine da raggiungere nella

³⁹ RPOO VIII, p. 244.

⁴⁰ RPOO X/1, p. 74.

⁴¹ RPOO VIII, p. 236.

⁴² RPOO VIII, p. 217

quotidianità, che rompe i ritmi naturali, che rifiuta la retribuzione per presentare il sostentamento: «la tecnologia non ha prodotto ricchezza; ma mezzi per far denaro al fine di aumentare lo stipendio di quelli incatenati al mercato e permettere loro di vivere (...) l'uomo è semplicemente [diventato] un altro pezzo della megamacchina tecnocratica».⁴³ La tecnica invece, come già ricordato, è l'utilizzo degli strumenti come estensione dello spirito umano, integrando quindi in essi e nel loro agire le dimensioni antropologiche, teoretiche e metafisiche che la Scienza occidentale accantona nell'oggettivare il reale nel dato. Da questo punto di vista anche la logica filosofica più ferrea, di cui quella severiniana è esempio celebre, sarebbe tecnica: «pensiero tecnico, quindi la ragione come uno strumento per arrivare all'intelligibilità».⁴⁴

Sfuggendo parzialmente al controllo della meccanica umana ed alle leggi del pensiero, quindi, nella proposta pluralista panikkariana la Realtà perde qualsivoglia legge universale che il Pensiero solo le impone. Vi sono delle leggi, certo, ed esistono delle costanti; ma sono degli elementi riconosciuti dal pensiero, punti in cui la *ratio* vede correlazioni e coincidenze, tutt'altro che totalmente esaustivi del mistero del Reale. In questo modo la visione del mondo si apre a quello che l'autore definisce come Ritmo dell'Essere, come detto più volte.

La natura ultima della realtà è sonora, una Parola sensibile e ritmica. Il ritmo è intrinsecamente connesso a ogni attività degli Dei, degli Uomini e della Natura. Il ritmo, come suggerisce la parola stessa (da *ρέω*, fluire) esprime il dinamismo stesso della realtà. Questo fluire è un fluire ordinato. Il *ῥτα* indico, così come il greco *κόσμος* e *τάξις* o il latino *ordo*, implicano tutti una struttura ritmica [...] Il moto degli esseri è un fluire temporale. Il ritmo è l'ordine delle cose, tanto nel loro moto temporale quanto nella nostra attività umana.⁴⁵

Per riassumere quanto detto nelle sezioni precedenti, quindi, tra Essere e Ritmo non v'è differenza che non sia derivata dalla prospettiva dell'osservatore: il nostro stesso linguaggio, riflettendo la tendenza parmenidea, sposta l'attenzione di chi parla e di chi ascolta sull'Essere di cui esiste un Ritmo o del Ritmo manifestato dall'Essere. Eppure non v'è radicalità tra i due: non c'è dualismo, ma inter-in-dipendenza *advaita*.⁴⁶ Rifiutando tanto una contrapposizione dualista quanto un monismo (mono-enteismo) indifferenziato, aprirsi alla prospettiva dell'a-duale permette di mantenere salde le differenze di ogni ente pur riconoscendone lo stretto legame con ogni altro ente, legame

⁴³ RPOO X/1, pp. 376-377.

⁴⁴ R. Panikkar ed E. Severino, *Parliamo della stessa realtà?*, cit., p. 27.

⁴⁵ RPOO X, p. 60.

⁴⁶ RPOO X/1, pp. 75-76; cfr. anche II-1.2.

dove “la relazione ha un valore ultimo” e “la realtà è περίχωρήσις, *circuminessio*, direbbe la tarda patristica”, penetrazione delle tre dimensioni della cosmoteandria.⁴⁷

Di questo ritmo dell’Essere, il Pensiero non può coglierne la completezza: v’è sempre qualcosa che sfugge allo strumento tecnico del razionale, perché «l’esperienza [mistica] ci consegna a una dimensione di realtà che è inaccessibile alla ragione, mettendoci dinanzi al fatto che il pensare, da solo, non è il giudice ultimo della realtà».⁴⁸ Si potrebbe obiettare che lo stesso fatto di pensare qualcosa che sia oltre il pensiero sia contraddittorio; ma ciò è possibile solo se pensiamo in termini duali o monisti, mentre la prospettiva *advaita* panikkariana accetta sì l’obiezione dal punto di vista della logica, ma non la considera un problema dal punto di vista della Realtà. Questa nasconde sempre qualcosa alla nostra mente – che magari può comprenderla, ascoltandola come *simbolo* o da un diverso mito culturale, da un diverso *framework* interpretativo. E così, quanto logicamente può sembrare impossibile Panikkar suggerisce sia semplicemente una questione di prospettiva.

Da un punto di vista logico-formale, infatti, finché si tratta di considerare la Negazione all’interno delle leggi del pensiero non v’è nulla da obiettare; anzi, il suo potere logico nel pensiero panikkariano è indiscusso, è inarrestabile *regula falsi*, ma non *regula veri* in grado di offrire uno sguardo diverso sulla realtà. È quando si compie il salto dall’ambito logico a quello ontologico che il Ritmo dell’Essere si ribella. Il principio di non-contraddizione quando espanso all’ontologia, cioè a ciò che le cose propriamente *sono* (per quanto quest’espressione, come si è visto, è problematica nell’interrelazione panikkariana), tradisce gli enti, li azzoppa e li priva del contatto con la Realtà nel suo Essere complessivo. La negazione è *contra*-dizione, non *contra*-essere – rifiutando così ogni forma di idealismo.

Affermando che «A è A» perché non-è B [essendo B non A], scindiamo da A tutto quello che non è A (che è non-A), isoliamo A dal resto degli esseri per paura che A si confonda con B. A rimane «definito», ma anche isolato. A è identificato col suo concetto specifico e non è visto come simbolo (e immagine) della Realtà.⁴⁹

E se un ente perde la sua forza *simbolica*, cioè quella capacità di essere in una costante *inter-in-dipendenza* con ogni cosa e di esser sé stesso pienamente e totalmente

⁴⁷ Espandendo il testo panikkariano, si potrebbe quindi riconoscere la natura relazionale del reale non parlando più di “essere” ed “enti” ma di “Realtà” ed “eventi”, lasciando che la nozione di “ente” venga arricchita dalle caratteristiche temporali e relazionali che ne costituiscono il suo manifestarsi nel momento in cui viene sottoposto ad indagine. Cfr. II-3.2

⁴⁸ RPOO X/1, p. 260; cfr. anche II-1.3

⁴⁹ RPOO VIII, p. 246

immagine della Realtà attraverso le relazioni che lo costituiscono nel suo essere, allora lo si conosce perfettamente con l'occhio della ragione. Se ne comprendono le caratteristiche e le proprietà, lo si individualizza; non si è più in grado di ascoltarne i significati di cui è portatore. Da una parte, quindi, la negazione intesa in questo senso è ciò che svuota gli enti della Realtà dal loro significato più profondo, mantenendone quelli che il pensiero razionale riesce a riconoscere; dall'altra, però, è il modo con cui propriamente si può conoscere ed agire sul mondo grazie allo strumento della tecnica e della scienza occidentali. La negazione in Panikkar acquisisce così un carattere bivalente e propriamente *ontonomo* sempre sullo sfondo del dialogo con Parmenide, la cui ombra si estende su tutti i monismi ed innalza la logica a legge ontologica.⁵⁰

Ma se questo è il ruolo della negazione come processo logico, il negativo in sé ha ben altro risalto ed il pensiero teoretico s'intreccia con la teologia e la filosofia delle religioni. Quanto si sta cercando di indicare qui, infatti, è l'argomentazione ontologica e metafisica che sta alla base dell'argomento teologico su Dio esposto precedentemente.⁵¹ Trattando degli approcci al Divino relativamente all'intuizione cosmoteandrica, nelle *Gifford Lectures* Panikkar ne espone tre possibili: il nichilismo, che nega l'esistenza di Dio come un'illusione culturale, l'approccio dialettico, che nega le limitazioni relative all'esperienza umana (così come da tradizione di molta teologia negativa) e la consapevolezza *advaita*.⁵² Non serve soffermarsi sul primo approccio, dato che l'autore stesso non ritiene necessario approfondirlo oltre al riconoscere il suo merito nel purificare il divino dall'antropomorfismo e dalla superstizione; più interessanti sono l'approccio dialettico e l'approccio a-duale – entrambi interdipendenti tra di loro ed entrambi ancora una volta in relazione al frammento 3 DK.

Dialetticamente, quindi, si elimina il particolare dell'esperienza: «Non possiamo affermare o negare alcunché a proposito della Divinità, perché la sua realtà può essere meglio descritta paradossalmente, affermando e negando qualsiasi attributo o predicato». ⁵³ È l'apofatismo di Dionigi, che riconosce come impossibile da vedere Dio nelle realtà tanto esistenti che immaginabili, potendone quindi esprimere le caratteristiche solo come parziali negazioni. «Dio sarebbe allora quel Nulla che si ottiene negando l'Essere o il simbolo di tutto ciò che è come entità e persino come Essere»,⁵⁴ procedendo dal negativo più semplice (Dio *non-è* questo schermo, Dio *non-è* questo file di testo) al più astratto (Dio *non-è* il Male, ma neanche il Bene, perché rimangono determinazioni che se accettate divengono limitazioni).

⁵⁰ RPOO X/1, p. 280.

⁵¹ Cfr. I-2.1.

⁵² RPOO X/1, pp. 402-404.

⁵³ RPOO X/1, p. 399.

⁵⁴ RPOO X/1, p. 402.

Niente è la negazione dell'Essere, «è» Non-Essere (*no-thing*, non-ente). Se Non-Essere ha un senso, significa che la nostra mente possiede uno strabiliante potere sull'Essere, dal momento che può addirittura negarlo. La dialettica è il trionfo su Parmenide: l'Essere è e Non-Essere non è.⁵⁵ La nostra mente regna sovrana. Si può negare l'Essere. L'Essere deve obbedire ai dettami della mente: il pensiero comanda l'Essere. Persino Dio deve rispettare il «sacro principio di non-contraddizione» (Tommaso d'Aquino), che è l'esigenza della mente, anche se *noi* rendiamo la mente un attributo divino. Non possiamo convertire il *sic* in un *non*, ma siamo consapevoli del *sic et non* e possiamo abbracciarli dialetticamente – una prodezza della Mente, in verità.⁵⁶

La carica di questo principio e ragionamento apofatico, che non dice nulla ma sta in un silenzio germinativo e fecondo, è tale proprio grazie al suo voler superare il principio parmenideo contro cui Panikkar si scaglia.⁵⁷ Un simile apofatismo si astiene dal tentare di determinare, di *entificare* cosa possa essere il principio divino ed apre ad una dimensione mistica che il linguaggio, la parola può esprimere solamente emergendo da esso ed esprimendosi per negazione di determinazioni – anche negative.⁵⁸ Per questo l'*equivalenza omeomorfica* che trova nel silenzio uno dei nomi sublimi e più propri con cui l'Umano può avvicinarsi a Dio può essere anche il *Negativo* – che non è il Nulla di Parmenide ma «il *genitivo* costitutivo e generatore *di* ogni cosa»,⁵⁹ relatività radicale che si struttura grazie all'essere radice ultima dell'Umano, dimensione logica del mistero cosmoteandrico, esprimibile unicamente negando determinazioni, compresa quella stessa determinazione che è se stesso nel suo negare. Detto con maggior sintesi, quando ci riferiamo al polo divino della dinamica cosmoteandrica negandone ogni determinazione, positiva e negativa, l'equivalente omeomorfico per nominarlo simbolicamente è “Negativo”.

Indubbiamente, però, sorge un problema: non si tratta semplicemente di negare tutte le affermazioni, perché c'è qualcosa di più. Il *Negativo-che-è-Dio* che emerge non è un negativo *per se*, bensì un negativo che ha un proprio senso unicamente quando è in rapporto con quel positivo che si nega; in questo senso va considerato il suo rifiuto dell'interpretazione dialettica di tutta la teologia negativa, compreso il *neti-neti* upanishadico e l'apofatismo inteso come “negazione”, a favore di un silenzio positivo.⁶⁰

⁵⁵ E come si è già indicato, qui il riferimento è al frammento 6 D-K e non al frammento 3.

⁵⁶ RPOO X/1, p. 404.

⁵⁷ TDC, p. 218.

⁵⁸ Cfr. I-2.1.

⁵⁹ SB, p. 228.

⁶⁰ RPOO X/1, pp. 399-400.

Senza gli enti creati, senza le perfezioni parziali, il Divino quindi si rivela nel rapporto tra l'Essere ed il Non-Essere, è un Nulla non ascrivibile a niente di cui abbiamo conoscenza e che non ha nulla a che fare con il nulla dei nichilisti ma che deve essere percepito, pensato ed espresso attraverso la prospettiva *advaita*, secondo approccio come si diceva nel punto precedente. La visione buddhista aiuta Panikkar a spiegarsi: «non si tratta di un'assenza spaziale, ma di un'assenza di essere, di essenza; un vero *abesse*, una *Ab-wesenheit* (e non proprio una *Nichtgegenwärtigkeit*)». ⁶¹ Parlando della *quaestio* teologica del potere di Dio sull'impossibile, inoltre, ricorda come l'uomo sia legato all'intelligibile e che l'intelligibile è sottoposto al principio di non contraddizione – la stessa possibilità è una categoria logica, e non ontologica. La mente non può parlare pienamente del divino, e quindi è ovvio come il Silenzio sia *simbolo* della dimensione divina nel suo essere Nulla;⁶² silenzio, oppure, per richiamare lo spunto di riflessione sull'interpretazione di Parmenide, l'esser pianta di Dio.

D'altra parte, *nada* come assenza di Essere non è la sua negazione, ma la consapevolezza del vuoto che circonda l'Essere, per così dire la consapevolezza di un'Assenza che ha senso solo insieme alla Presenza, della cui assenza siamo consapevoli. Non c'è l'una senza l'altra; essi non sono separabili, eppure noi rileviamo la loro distinzione. Questo è *advaita*. Siamo consapevoli della polarità «prima» della comprensione dei poli.⁶³

E se, come si è spiegato precedentemente, ogni aspetto della Realtà è simbolicamente cosmoteandrico, allora il Divino Nulla, né trascendente né immanente,⁶⁴ il Dio che emerge “glorioso” come vincitore del divieto di Parmenide di parlare del non-Essere, è presente in ogni momento della Realtà. «Non c'è nulla che sia al di fuori di quello che si chiama Dio, o il divino. Dio, strettamente parlando, non ha nulla al di fuori di se, non c'è niente *ad extra*». ⁶⁵ *Quiquid Deus non est, nihil est*. Il rischio di accuse di panteismo è grande, ma non bisogna dimenticarsi che Dio, Uomo e Cosmo sono termini simbolici; e quindi questa presenza pervasiva, questa compenetrazione “pericoretica” equivale semplicemente a riconoscere che l'Essere non è vincolato da strutture logiche - cioè sfugge al dogma parmenideo così come espresso dal frammento 3 D-K. La presenza del Divino (della mistica, del trascendente, del sentimento del Sublime e di tutti gli altri equivalenti omeomorfici che si possono sostituire) nel Reale, espresso in questi termini,

⁶¹ SB, p. 222.

⁶² Cfr. RPOO I/2, p. 18; RPOO X/1, pp. 422-430.

⁶³ RPOO X/1, p. 405

⁶⁴ Cfr. TDC, pp. 197-206; SB, pp. 244-249.

⁶⁵ TDC, p. 109.

fa sì che il Ritmo dell'Essere sia anche Ritmo del Non-Essere, fondando la capacità per il pensiero razionale di conoscere ed agire ma senza mostrarsi mai completamente.

Ciò non significa affatto che l'uomo non possa conoscere a priori; ma solo che, a volte, la ragione può non essere sufficiente. Parimenti, va specificato, l'equivalenza omeomorfica "Negativo" riferito a Dio non significa che per Panikkar Dio non esiste; è bene ricordare che, prese fuori contesto, queste affermazioni dell'autore rischiano di portare a conclusioni affrettate. Ogni discorso che si può fare su Dio parte dal silenzio e giunge al silenzio, tracciando la sua strada nella dimensione simbolica.⁶⁶ Il Negativo può essere considerato quindi un simbolo del divino, sì, ma come già detto da un punto di vista della mente razionale – o persino, ci si potrebbe arrischiare a dire, l'unico simbolo che si può onestamente utilizzare dalla prospettiva della mente razionale. Quando alla conoscenza si affianca l'esperienza, ecco che l'esperienza del non-Essere di Dio diviene esperienza dell'Essere, in quel ritmo che abbraccia l'intera Realtà lasciando trasparire tanto l'essere libero da leggi (del pensiero; ancora Parmenide) che quell'*incognitum* di ogni cosa che si apre all'infinito Silenzio, che è Dio,⁶⁷ in un Ritmo musicale pericoretico costante.

Secondo dialogo teoretico: l'elenchos come fondamento del pensiero occidentale

Ci sono però alcuni punti dove si potrebbe muovere obiezione a Panikkar, come si è visto. A solo scopo di comodità, è possibile condensarli in due punti in base ai quali partire per questo secondo, e breve, dialogo teoretico.

1. Panikkar sostiene, si è visto, che è dall'accettazione acritica del dogma parmenideo del frammento 3, così come è stato costruito e come si è evoluto nella storia, che emerge il pensiero occidentale nella sua forma più potente: monismo, scienza, tecnologia. La disamina storica che presenta è abbastanza chiara nel mostrarne il percorso e l'evoluzione man mano che la filosofia occidentale si avvicinava sempre di più al punto critico di Cartesio, e come da essa si è consolidata anche sperimentalmente fino a divenire la scienza che attualmente conosciamo. Eppure, come già accennato, non è possibile negare come ci siano molti altri autori che, invece, quel dogma parmenideo hanno negato fermamente – soprattutto nell'epoca più vicina a noi. Che dire di uno Schopenhauer, la cui Volontà è completamente al di fuori della razionalità? O san Bonaventura, che magistralmente nell'*Itinerarium mentis in Deo* sposta la narrazione sempre più sulle note ricamate della teologia simbolica per chiudersi in un adorante

⁶⁶ RPOO I/1, pp. 11-74.

⁶⁷ RPOO X/1, pp. 405-409

apofatismo? O la filosofia del linguaggio di Wittgenstein e di, come si vedrà, Heidegger? Ciascuno di questi autori era molto ben conosciuto da Panikkar, e spesso li ricorda proprio come esempi di momenti in cui l'Occidente ha rifiutato il dogmatismo del Pensiero. E persino nel descrivere la teologia sottolinea costantemente come quest'approccio al divino sia nella sua interiorità (non ci si arrischia a dire "essenza") profondamente slegato da quel predominio del Pensiero solo nell'evoluzione storica emerso. «La massima dei tardotomisti – *formalissime semper loquitur divus Thomas* ("san Tommaso parla sempre un linguaggio formale") – oltre a non essere veritiera, rappresenta già il declino del tomismo e di tutta la tradizione scolastica». ⁶⁸ Però la sua osservazione sull'esserci qualcosa, alla base del pensiero occidentale, che lo separa radicalmente dalle altre culture, è giusta; separazione che sembra essere data da una qualche decisione del pensiero occidentale stesso.

2. Rifiutando l'identificazione Essere-Pensiero, Panikkar rifiuta anche l'idea che possa esserci un sistema in grado di afferire a sé anche ciò che il pensiero razionale non comprende, perché sarebbe ancora una volta una forma di identificazione esauriente dell'Essere. «Se esiste il pericolo di un "logomonismo" esiste anche la tentazione di disprezzare il *logos* ed accettare un altrettanto nocivo "*pneuma-monismo*"», ⁶⁹ cioè una mistica completamente distaccata dalla razionalità, che rifiuta la facoltà naturalmente umana del *logos*. La sua produzione ed il suo pensiero sembrano però essere esattamente questo, se ci si dimentica (come può capitare, visto la sua apertura e la sua carica sapienziale) non soltanto della sua formazione chimica ma anche del profondo rispetto che ha sempre dimostrato verso la *tecnica* come lui la intendeva. Ancora una volta, l'obiettivo è la tecnologia, l'assolutizzazione e l'universalizzazione di un dominio culturale occidentale, pensiero unico che riduce, fagocita ed annichilisce le differenze. Anche per questo si è voluto aprire questa tesi con una presentazione del suo linguaggio: il rischio deriva esattamente dal fraintendimento del linguaggio, problematica di cui lui è consapevole. «La maggior parte delle parole che ho usato per alludere a un superamento del teismo ha il suo posto e la sua funzione all'interno del mondo teistico. Devo perciò cercare di offrire un nuovo linguaggio che possa esprimere ciò che l'umanità ha già vissuto, benché a volte solo marginalmente». ⁷⁰ Ma la sensazione che si ha nell'affrontare alcuni passi è che anche Panikkar finisca per ricadere in una spinta tipicamente occidentale a cercare di definire esattamente un concetto col linguaggio, per quanto con tutti i *caveat* e le specifiche del caso già esposti in I-2.1.

⁶⁸ RPOO X/1, p. 261, sottolineatura mia.

⁶⁹ RPOO X/1, p. 271.

⁷⁰ *Ibid.*

Riassumendo, quindi, il secondo dialogo teoretico che si può stabilire con Panikkar sul dogma parmenideo è che esiste sì un “dogma” fondante il pensiero occidentale, costante, ma che forse il frammento 3 D-K non è veramente il punto chiave; semmai, questo fondamento descrive il rischio che compie ogni tentativo di discorso dell’Umano sulla Realtà di rientrare e ricadere sempre all’interno di un sistema, che sia verbale o meno. Per questi motivi, il dialogo che si vuole proporre è, seppur brevemente, quello cominciato nell’aula magna dello IUAV tra Panikkar e Severino; dico quello “cominciato”, perché per via della scomparsa del primo non è più possibile che continui lo stesso. Eppure, l’incontro tra queste due filosofie può essere in grado di offrire spunti teoretici importanti e quasi radicali nel pensare, nella contemporaneità, il rapporto tra l’Occidente e le altre culture. Incontro che può partire dall’*elenchos*, cioè quel momento in cui opposizione, negazione ed affermazione combattono in un gioco del quale si sa sin dall’inizio, una volta accettate le regole di esso, chi sarà il vincitore.

In ogni discorso, in ogni pensiero, il significato che emerge nel dire e nel pensare è tenuto fermo nella sua diversità da ogni altro significato, nella sua opposizione, appunto, al proprio negativo. Se questa opposizione non viene pensata, non si costituisce alcun pensiero, nemmeno quel pensiero che consiste nella negazione dell’opposizione. Nel suo manifestarsi, cioè, l’essere viene incontro dominato dalla legge che lo oppone al non-essere; in *ogni* suo manifestarsi: sia nella verità, sia nella non-verità – e quindi anche in quella forma emergente di non-verità, che è la negazione esplicita della verità.⁷¹

È in questo procedimento elenctico che potrebbe essere individuato il dogma fondamentale presupposto da ogni filosofia occidentale – e nel quale Panikkar stesso corre costantemente il rischio di cadere. Quando Panikkar, nei suoi scritti, rifiuta il monismo, lo fa sempre grazie alla logica ed alla struttura mentale tipica dell’Occidente: il suo stesso argomentare pur con la sua geniale particolarità ha le sue radici nella dialettica. Non potrebbe essere altrimenti: come si vedrà, persino quel dialogo dialogale che rifiuta la possibilità stessa di raggiungere una verità superiore ai partecipanti al dialogo per lo stesso fatto di costituirsi come dialogo accetta la dialettica.⁷² La filosofia occidentale, da questo punto di vista, può essere vista come un costante processo elenctico delle affermazioni di Parmenide, e non un’accettazione acritica. In ogni momento in cui qualcosa ha tentato di mettersi in opposizione ad altri sistemi di pensiero, ad altre filosofie, per via di questo presupposto elenctico (se si vuole accettare l’ipotesi che esso sia fondante il *mythos* occidentale) è ricaduto all’interno di ogni altra

⁷¹ E. Severino, *Essenza del Nichilismo*, cit., p. 43.

⁷² Cfr. IV-2.1

formula ed ogni altro principio, dal Principio di Non-Contraddizione al terzo escluso, dall'identità alla ragion sufficiente.

Il discorso potrebbe continuare, ma esulerebbe dallo scopo che ci si è proposti con la presente tesi. Basti questo breve accenno alla problematica ed al dialogo possibile tra i due pensatori, già cominciato da Luigi Vero Tarca⁷³ sin dal primo incontro tra i due pensatori, a Venezia, per mostrare come sono molte le direzioni di ricerca che possono aprirsi da un approccio dialogico all'opera panikkariana.

⁷³ Cfr. L.V. Tarca ed E. Severino, *Parliamo della stessa Realtà?*. cit.

II – 2.2: La luce e l'ombra di Eraclito

Panikkar quindi rifiuta la dogmaticizzazione della filosofia parmenidea; la mentalità naturalmente dualista dell'Occidente farebbe pertanto rientrare Panikkar tra i sostenitori di quello che viene inteso come l'anti-Parmenide, ovvero Eraclito. Una simile visione si vedrebbe rafforzata dalla proposta ontologica panikkariana, dove il pluralismo ed il dinamismo del reale può essere messo facilmente sotto paragone con il *panta rei* eracliteo. Ed effettivamente le occorrenze di Eraclito nella produzione panikkariana, per quanto poche rispetto a quelle su Parmenide, spesso intendono il pensiero del filosofo di Efeso in senso positivo: il frammento 123 D-K, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, viene persino preso ad esempio di una delle intuizioni primordiali di ciò che Panikkar poi esprime come Ritmo dell'Essere.⁷⁴ In sostanza, a differenza di quanto accade con Parmenide dove la condanna verso l'assunzione acritica di un parmenidismo schiacciato sul frammento 3 è totale e poche volte compare la possibilità di una "redenzione" di Parmenide, il rapporto con Eraclito è molto meno chiaro. Si può dire che ci siano delle luci e delle ombre, non esplicate chiaramente ma che emergono di tanto in tanto come fossero sprazzi indicativi dello studio che Panikkar ha fatto del cosiddetto "filosofo del divenire".

A differenza di quanto è presentato dagli altri autori trattati in questa tesi, su Eraclito non è stato possibile fare un lavoro né di ricerca nel Fons Panikkar né di analisi precisa sui testi panikkariani. Come già detto, le occorrenze sono scarse e non particolarmente significative: si tratta più che altro di testi, parole, frammenti a sostegno delle argomentazioni che Panikkar svolge oppure per mostrare un momento nella storia della filosofia occidentale in cui l'Umano aveva colto la pluralità del reale ed il Ritmo dell'Essere. Con ciò non si vuole assolutamente sminuire il peso che può aver avuto Eraclito nella formulazione delle radici filosofiche di Panikkar, anzi, ma semplicemente che allo stato delle cose non è possibile sbilanciarsi sulla sua determinatezza a confronto degli altri autori trattati – la cui traccia invece è stata vista sin dall'inizio come chiara e netta. Questo capitolo vuole quindi assolvere a due "incarichi", se così si può dire: innanzitutto testimoniare la presenza di Eraclito e la sua ricchezza, la ricerca della quale merita indubbiamente un'attenzione e del tempo dedicato solo ad essa, ed in secondo luogo presentare gli elementi che si stanno seguendo nel tracciare il secondo dialogo teoretico di cui si è già parlato nel sottocapitolo precedente, in relazione a Parmenide. Non strettamente parte della ricerca di dottorato, si vuole comunque presentarli in questa sede per la loro importanza teoretica soprattutto nel determinare il concetto di

⁷⁴ RPOO X/1, p. 344

logos in Panikkar ed al fine di completare la direzione già accennata in conclusione alla parte appena conclusa. Di qui anche la relativa brevità di questo sottocapitolo rispetto ad altri.

Luce: il recupero del logos

Se, come si è visto, nel corso della storia del pensiero occidentale il *logos* si è ridotto unicamente ad una *ratio* che presume che non vi sia nulla dell'Essere al di fuori di essa, Panikkar vuole recuperare una dimensione che accetti la forza del *logos* anche al di fuori della *ratio*. Da un certo punto di vista si può intendere il *logos* che cerca Panikkar – cui si rifà e che non tenta di utilizzare ma dal quale tenta di *farsi attraversare* – come un *discorso* che non è solamente il pensiero razionale ed il linguaggio con cui si esprime, cosa che nella sua prospettiva pluralista sarebbe ancora limitante e determinante,⁷⁵ ma che nella sua dimensione Umana, Divina e Cosmica entra in contatto con l'intera Realtà. È questo il senso del suo pluralismo ed è questo il senso del punto chiave dell'intero pensiero panikkariano, i *Navasūtrani*. Si potrebbe quasi intendere i nove *sūtra* sull'esperienza mistica e la loro *E=e(l.m.i.r.a)* come un equivalente omeomorfo di quel *logos* che ha recuperato ogni cosa la *ratio* ha cacciato fuori nel suo sedersi comoda, trasformandolo in una capacità mentale il cui unico legame con il mondo è nella sua forza determinante su di esso.⁷⁶ L'occorrenza eraclitea più importante presente nell'*Opera Omnia* sembra muovere esattamente in questa direzione.

Dicendo *logos*, non lo riduciamo a un fenomeno esclusivamente immateriale o intellettuale. *Logos* implica anche corporeità: suono, voce, gesto, danza, e tutti i nostri sensi. Il linguaggio, per esempio, è un'espressione del nostro corpo così come un movimento della nostra anima. Il *logos*, in tutti i suoi aspetti autentici, è una dimensione divina. Quella famosa definizione dell'Uomo come animale razionale è una versione distorta di ciò che Aristotele diceva e intendeva: “un

⁷⁵ Cfr. anche le osservazioni sulla deposizione del *metadiscorso* e sul ruolo della filosofia come autocritica in L.V. Tarca, *Elenchos*, cit., pp. 63-172. Sarebbe interessante un confronto tra le posizioni espresse in questo libro ed il lavoro principale di Tanabe Hajime, *Filosofia come Metanoetica*, Mimesis, Milano-Udine 2011, anche alla luce delle conseguenze in ambito politico e sociale.

⁷⁶ In questa prospettiva riduzionismi come quelli di filosofi della mente in ambito analitico non sono altro che la conferma di quanto appena scritto: dalla prospettiva panikkariana dire che i processi mentali non sono altro che le reazioni elettrochimiche nel cervello e nel sistema nervoso non è recuperare una dimensione corporea ma, anzi, tradire il corpo stesso e sottometerlo ancora una volta ad una neurofisiologia meccanica. Sul riduzionismo in filosofia della mente, cfr. Michele di Francesco, *La coscienza*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 49ss e Daniel Dennett, *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

(essere) vivente attraverso il quale transita il *logos*”. Siamo molto vicini a Eraclito e alla tradizione successiva, che videro nel *logos* la caratteristica principale del Divino, permeando precisamente tutto ciò che esiste tramite il potere della parola con cui vengono sostenute tutte le cose, secondo la Lettera paolina agli Ebrei (1,3), e di cui l’*homo loquens* è un’incarnazione. L’uomo è un essere vivente che usufruisce di un dono divino, il *logos* – proprio il contrario di come fu poi interpretato. La consapevolezza di essere generati dalla parola è forse la nostra massima dignità, dal momento che ci porta a contatto con la più lampante dimensione divina. Siamo figli della parola e quindi partecipiamo alla natura della parola.⁷⁷

In questo brano Panikkar si dichiara vicino alla posizione eraclitea e si riferisce, citandoli in nota senza riportarli, i frammenti 1 e 72 D-K; sembra ricostruire, qui, la “discendenza del *dharma*” di un modo di intendere il *logos* diverso rispetto a quello occidentale, originario. Tentando di tradurre tale impostazione originariamente eraclitea in linguaggio panikkariano, il *logos* è modo d’essere della presenza del Divino nella cosmoteandria, è il momento nel quale il Divino si incarna e si materializza senza per questo identificarsi in una forma panteista. L’Umano come punto attraverso il quale il *logos* transita – o, in altri termini, momento nel quale il *logos* diventa consapevole in senso razionale. Si è già detto che, per Panikkar, il fraintendimento dell’identificazione del *logos* con la *ratio* deriva proprio da questo; eppure sempre in questo momento si può trovare il modo di recuperare la concezione originaria del *logos* che sarà anche quella della Nuova Innocenza. “Essere generati dalla parola” ha sì una connotazione profondamente religiosa, cristiana, secondo la quale il Verbo divino è l’origine dell’Umano tanto da farsi Lui stesso carne per abitare in mezzo a noi, ma si ricollega anche alla concezione panikkariana del linguaggio ed al modo con cui Panikkar dialoga con Heidegger, come si vedrà a breve.⁷⁸

Se da una parte il *logos* originariamente inteso aiuta l’Umano a tornare in contatto col Divino che ha rifiutato, dall’altra gli permette di ricordarsi di essere anche e soprattutto Cosmico; non è un ente separato dalle altre cose, ma si trova in esse e con esse secondo un rapporto di *ontonomia* od *inter-in-dipendenza*.⁷⁹ Se lo si guarda dalla prospettiva delle “cose”, inoltre, cioè dalla dimensione Cosmica della cosmoteandria, il *logos* è *pneuma*, è spirito divino che “permea precisamente tutto ciò che esiste tramite il potere della parola”. Bisogna ricordare ancora una volta che il linguaggio panikkariano possiede una caratteristica fondamentale relazionale, atto a descrivere sempre la Realtà nel suo complesso senza suddividerla e sezionarla arbitrariamente ma

⁷⁷ RPOO X/1, p. 434.

⁷⁸ Cfr. II-3.2

⁷⁹ Cfr. II-1.2

sottolineandone diversi aspetti a seconda di ciò di cui sta parlando o scrivendo in ogni momento. Oltre che alla psicologia (intendendo il *logos* dell'anima) ed alla filosofia del linguaggio, quindi, il discorso è diretto anche all'ontologia, cioè al contenuto dell'epistemologia e della gnoseologia mistica dell'*E=e(l.m.i.r.a)*. Il recupero del *logos*, visto sotto questa prospettiva, diventa fondamentale per la formulazione dell'intuizione cosmoteandrica: ne fornisce i mezzi ed i termini per poter descrivere questa consapevolezza sapienziale nel linguaggio filosofico classico, tipico della Grecia e della Scolastica, dove termini come *logos*, *divino*, *natura*, *partecipazione* sono fondamentali. Senza considerare questo recupero, e qui entra ancora una volta la necessità, a mio parere, di utilizzare un approccio *pericoretico* all'opera panikkariana per comprenderne la profondità filosofica, risulta difficile capire il motivo per cui nonostante il suo apparente rifiuto della razionalità occidentale (per quanto più e più volte non neghi affatto vi sia un rifiuto totale) abbia deciso di scrivere testi profondamente filosofici e sistematici come *Il Ritmo dell'Essere* o *Mito, Fede, Ermeneutica*.

Se quanto appena esposto è indice della dimensione ontologica della presenza di Eraclito nel pensiero panikkariano, la seconda citazione più importante ne analizza le conseguenze pratiche.

È istruttivo e importante per il nostro tempo apprendere ciò che Eraclito ha formulato in opposizione alle migliori tradizioni occidentali: il contrario della saggezza è l'erudizione, la *polymathia*. Più precisamente ancora il voler saper tutto è la vera «assenza di saggezza». Essa nasce dal bisogno di conoscere molte cose. Questo bisogno – aggiungerebbe Buddha – è l'origine di tutta la sofferenza. Non si tratta di reprimerlo quando appare, tuttavia l'erudizione, come dice Eraclito, non è sinonimo di conoscere né fonte di saggezza [*Framm.* 40 D-K, ndR]. Già dal suo tempo, nel quinto secolo avanti Cristo, questa frase aveva un carattere polemico. Eraclito polemizzava con Senofane e anche con Pitagora. Il frammento è una critica contro la specializzazione come metodo per giungere alla saggezza. La polemica appare molto più radicale nei confronti dello sviluppo moderno della filosofia. Eraclito accentuava già allora in visione prolettica, per così dire, rispetto a Descartes, che la vera saggezza è impossibile là dove il sapere ha bisogno di dividersi e specializzarsi per conoscere qualche cosa sul mondo e i suoi elementi. Eraclito si oppone alla frammentazione del sapere, all'analisi come metodo necessario della conoscenza. Questo è attualissimo! È perverso il modo in cui veniamo bombardati di informazioni, come se ne avessimo bisogno per poter vivere umanamente. Ciò che noi chiamiamo progresso scientifico non è spesso nient'altro che la proliferazione di discipline specializzate, le quali si scindono sempre di più e ci rivelano sempre di meno. Il vero problema consiste nel fatto che per noi un metodo del genere è diventato un serio bisogno e che noi consideriamo

«naturale» il cammino analitico. Diciamo ricerca e intendiamo intervento (più o meno violento) sulla natura.⁸⁰

Il recupero del *logos* in senso originario attraverso Eraclito diventa un elemento ulteriore per riuscire a formulare le sue proposte più “attive” e “concrete”. Teofisica, ecosofia, Nuova Innocenza come si vedrà sono figlie di un modo di approcciarsi al mondo che non rifiuta affatto la forza della ragione, ma rigetta “la frammentazione del sapere”, la tendenza contemporanea figlia del mondo occidentale ed occidentalizzato a suddividere la conoscenza all’interno di aree ultraspecializzate. È difficile pensare che Panikkar qui stia attaccando la necessità del mondo contemporaneo della specializzazione, all’interno delle scienze esatte. Semmai, la critica al metodo analitico come “naturale” ed unico modo di far scienza va a situarsi all’interno del rifiuto dell’universalizzazione. Come può, sembra dire Panikkar, una conoscenza che rinchiude tutto quello che c’è da sapere sul corpo umano all’interno di branche sempre più specializzate della medicina poter parlare veramente dell’Uomo, dei suoi desideri e delle sue aperture all’infinito? L’esempio della medicina è però utile anche per sottolineare come si rischia, leggendo Panikkar, di fraintendere la scienza con la percezione che di essa ha chi non è scienziato. La suddivisione ed iperspecializzazione della medicina raramente è frutto di una decisione autonoma della classe medica; come emerso dalla collaborazione triennale con l’Ordine dei Medici di Venezia e Mestre, questa frammentazione deriva da spinte eteronome rispetto ai medici, cioè le necessità burocratico-amministrative cui i medici sono sottoposti e le pretese dei pazienti a ricevere delle *guarigioni* immediate invece che una *cura*.⁸¹ L’erudizione sarebbe quindi figlia, più che di una scelta volontaria, di una mancanza di consapevolezza da parte di scienziati (che invece sempre di più tentano di aprirsi ad altre discipline per integrare l’eccessiva settorializzazione del loro ambito) unita a dinamiche di potere economico ed alla percezione di chi, di quegli ambiti, vede unicamente il risultato esterno.

Ombra: il rischio dell’opposizione dualista

È proprio questa tendenza ad un fraintendimento della critica, che Panikkar ha difficoltà ad evitare, che mostra come il rapporto con Eraclito sia gravato da una notevole e pesante ombra. Sposare completamente una visione eraclitea sarebbe far

⁸⁰ RPOO II/2, pp. 356-357

⁸¹ Cfr. Chiara Fornasiero e Leonardo Marcato, “Professione medica e pratica filosofica. L’esperienza dei Mercoledì Filosofici dell’Ordine”, in L. Candiotti e L.V. Tarca, a cura di, *Le radici della scelta. La vocazione per la professione medica*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 111-132.

ricadere la proposta filosofica panikkariana all'interno di un dualismo classico: da una parte Parmenide ed il pensiero occidentale, dall'altra Eraclito, Panikkar ed il pensiero orientale. Quanto detto fino ad adesso sembra dare ragione a questo porsi di Panikkar in opposizione, rischiando quindi di entrare in contraddizione con se stesso e col suo rifiuto categorico di qualsiasi dualismo: sarebbe inoltre ulteriore conferma, per ritornare alla proposta di dialogo teoretico che ha chiuso il sottocapitolo precedente, di come pur avendo rifiutato il "dogma parmenideo" Panikkar non riesca completamente a liberarsi del *vero* fondamento presupposto del pensiero occidentale, cioè l'*elenchos*.

Panikkar dimostra di essere consapevole di questo rischio, e lo esprime chiaramente in due momenti.

Il pluralismo afferma che Parmenide aveva torto, ma che noi abbiamo ugualmente torto se pretendiamo che Eraclito, che lo contraddisse, avesse ragione. La realtà non è dialettica; benché la dialettica abbia un posto nella realtà.⁸²

Mentre possiamo comprendere la pluralità (un dato di fatto), non possiamo comprendere coerentemente il pluralismo (come sistema). Un sistema pluralista sarebbe un'ideologia nel senso peggiore del termine, un letto di Procuste nel quale costringiamo diversità contraddittorie solo per servire i nostri fini, un super-sistema congegnato artificialmente per dominare una data situazione. In questo senso sono contrario al pluralismo.⁸³

Trasformare il pluralismo così come emerge dalla tradizione figlia di Eraclito in un sistema da opporre al sistema che Panikkar ascrive all'Occidente ed al mondo occidentalizzato, è esattamente quel ricadere nel procedimento elenctico che vede la negazione di una proposizione vera necessaria per la sua affermazione. La costruzione di sistemi, cioè di schemi mentali categorizzanti che incasellano ogni differenza della Realtà all'interno di definizioni esaurienti e complete, anche quando viene proposta in senso plurale fa rientrare la diversità all'interno della categorizzazione. Ciò che Panikkar nega non è, si ricorda, l'Essere, ma il fatto che dell'Essere e degli enti sia possibile dare una definizione precisa e che ne esaurisca totalmente un'essenza presupposta *ab origine*; accettare il principio eracliteo *in opposizione* a quello parmenideo non fa altro che riprodurre il sistema dal quale ci si vuole allontanare. Ciò che Panikkar ha tentato di fare è di realizzare l'*armonia* tra questi due opposti, rifiutando la loro natura di opposti e reintegrandoli nel Ritmo dell'Essere.

⁸² RPOO VI/1, p. 49.

⁸³ RPOO VI/1, p. 62.

Considerazioni “iniziali”

È riuscito in questo intento? Dal punto di vista del dialogo dialogale, fulcro della ricerca di questa tesi, si può dire di sì; e questa tesi vuole tentare di essere argomentazione a sostegno della risposta affermativa. È comunque necessario esporre anche queste problematiche, poiché nascondendole si incorrerebbe in quell'apologia che è stata metodologicamente rifiutata in sede introduttiva.⁸⁴ Ma oltre ad una necessità di carattere argomentativo per la struttura della tesi, ho ritenuto necessario inserire questi riferimenti ad Eraclito per completare il quadro della proposta di dialogo teoretico esposta in conclusione al sottocapitolo precedente; per questo si tratta di considerazioni “iniziali” per un lavoro tra Eraclito e Parmenide, e non delle conclusioni. Con questo non si vuole assolutamente limitare la presenza di Eraclito nel pensiero di Panikkar, ma ricordare come la ricchezza del pensiero e della produzione panikkariana siano in grado di proporre sempre nuovi stimoli e nuove direttive di ricerca – in numero tale che una tesi di dottorato unica non potrà mai esaurire se vuole tentare di essere, il più possibile, un dialogo così come Panikkar l'ha auspicato stendendo la sua *Opera Omnia*.

⁸⁴ Cfr. I-1.2.

Capitolo 3 – Filosofia contemporanea

II – 3.1: Enrico Castelli ed il “periodo romano” di Raimon Panikkar¹

Come si è visto ed accennato nelle precedenti sezioni, soprattutto nell'introduzione biografica, un periodo notevole della vita e della ricerca di Raimon Panikkar è stato segnato dalla presenza di Enrico Castelli Gattinara di Zubiena, filosofo romano, nel suo pensiero e nella sua produzione. Un buon numero degli articoli e dei libri che ha pubblicato nel periodo in cui si son frequentati, dal 1954 al 1977, possono infatti esser indicati come profondamente debitori per tematica e struttura dalle discussioni che ebbe col filosofo italiano - e soprattutto dai cosiddetti Colloqui Castelli, quegli incontri annuali nei quali i grandi nomi della filosofia europea si incontravano e tenevano conferenze. Tale consonanza di tematiche nonché i rapporti costanti che i due pensatori si scambiavano hanno fatto sì che, nel corso della ricerca, si cominciasse a far strada il pensiero che questo periodo possa venir considerato, nella biografia panikkariana, come “periodo romano” – non tanto per una collocazione geografica (a Roma effettivamente ha vissuto per poco più di sei anni in totale, come si è visto in I-1.1) ma per i rapporti stretti e costanti con il clima culturale romano e con l'atmosfera dei Colloqui Castelli.

Le fonti

Questa intuizione, derivata dallo studio del testo di Bielawski e confermata da una discussione diretta con lui, si è affermata con quasi totale certezza nel momento in cui ho avuto la possibilità di accedere all'archivio personale della famiglia Castelli, nel quale è stata conservata la corrispondenza che Enrico Castelli ha avuto nel corso della sua vita. È doveroso qui ribadire il profondo ringraziamento alla famiglia Castelli nelle persone di Rodolfo Castelli Gattinara, figlio del filosofo, e del professor Enrico Castelli, suo nipote, che gentilmente nel febbraio 2014 hanno concesso la ricerca tra quelle carte. Si è trattato di un'esperienza simile a quella provata nel maggio 2015, quando durante un convegno su Raimon Panikkar a Girona vi fu una celebrazione a Tavertet, presso la sua tomba, ed una breve visita alla casa nella quale l'autore passò gli ultimi vent'anni circa della sua vita. La splendida abitazione nel quartiere dei Parioli porta ancora con sé quell'atmosfera, quella sensazione di profondità di pensiero e di apertura che ha animato i momenti in cui i più importanti ed originali pensatori dell'epoca si

¹ Questo capitolo è versione rivista ed ampliata del testo esposto durante il seminario da me tenuto “Panikkar in Italia. Il periodo romano”, il 12 maggio 2015.

incontravano, settimanalmente per i romani, mensilmente per gli italiani ed annualmente con gli stranieri, per discutere di filosofia e dei problemi contingenti. Quanto emerge dai Diari di Enrico Castelli è un frizzante clima di dialogo e di apertura che ha permesso non soltanto la conoscenza reciproca di pensatori come Mircea Eliade, Paul Ricoeur, Károly Kerényi e molti altri, ma che ha anche posto le basi per gran parte del pensiero contemporaneo. Non è questo il luogo per trattare approfonditamente di un simile argomento, ovviamente, ma è giusto ricordare come Panikkar sia stato sin dall'inizio presente in uno dei momenti più importanti della storia culturale europea del dopoguerra. Per questo, si tenterà di ricostruire solo per quello che pertiene all'argomento di questo capitolo, in relazione all'evoluzione del pensiero dell'autore trattato.

La possibilità di accedere alle lettere, si diceva; nel pesante e corposo faldone che conserva tutta la corrispondenza tra i due amici, ben più grande di quelli dedicati all'archiviazione dei carteggi con altre personalità della politica e della filosofia del secolo scorso, sono state rinvenute lettere interessanti che gettano una luce chiara non soltanto sul rapporto tra i pensatori ma anche sul clima della Roma del periodo conciliare. In esse, Raimon Panikkar ed Enrico Castelli discutono delle rispettive esperienze, riflettono sugli eventi del momento, si scambiano consigli ed impressioni: la lettura di queste carte è un esempio quasi da manuale della forma filosofica dello scambio epistolare. Sfortunatamente non sono ancora state pubblicate; si tratta di materiale inedito, non pubblicato nella sua interezza – pubblicazione che se un giorno verrà data alle stampe arricchirà notevolmente la storia della filosofia italiana ed europea del dopoguerra.² È bene ricordare che questo capitolo non vuole assolutamente essere un lavoro, un trattato specificatamente sui Colloqui Castelli: l'obiettivo è ben altro, è la vita di Panikkar ed il modo con cui in questo periodo la sua riflessione più profonda si sia cronologicamente evoluta e stabilita nei termini di *logos*, *mythos*, filosofia delle religioni, filosofia della scienza, politica, ma anche rapporto con le istituzioni e con il mondo accademico a lui contemporaneo. Certo, alcuni elementi che si tenterà di mettere in luce potranno aiutare chi vorrà cimentarsi in un simile lavoro, il quale non potrà che essere un'analisi comparativa tanto di ciò che emerge dai volumi dell'Archivio di Filosofia quanto dei testi degli autori che in quel periodo ed in quei

² È anche interessante notare come siano poche le pubblicazioni in lingua italiana relativa a quel periodo, nonostante il forte impatto che quello che all'estero è conosciuto come il *Club of Rome* ha avuto sulla circolazione delle idee; non è migliore la situazione oltre i nostri confini, dove quanto avvenuto è cosa nota e discussa ma senza pubblicazioni disponibili. C'è solo da sperare che questo vuoto possa essere, un giorno, colmato degnamente.

volumi hanno avuto parte integrante, aiutandone la contestualizzazione³ – e se metodologicamente e teoreticamente quanto fatto in questa sede tra Panikkar e Castelli può aiutare a fornire lo scheletro dell’approccio da tenere in un simile studio, sarà stato più che sufficiente.

Se le lettere sono state la fonte primaria di questa indagine, però, fonte secondaria devono essere considerati quei libri di Castelli posseduti da Panikkar ed attualmente disponibili presso il Fons Panikkar di Girona. Si tratta dei testi in italiano e francese che Castelli stesso, così come testimoniato dalle lettere e dai brani del suo Diario, inviava per conoscenza a Panikkar. Le annotazioni e le sottolineature presenti in quei testi sono ulteriore testimonianza di come il dialogo tra i due autori continuasse anche oltre il periodo nel quale si potevano vedere di persona e dialogare a voce, e come si vedrà dalle lettere Panikkar non mancò di scrivere a Castelli le sue riflessioni ed annotazioni a margine.

Cionondimeno la dimensione filologica non esaurisce quanto può emergere da un’analisi teoretica degli argomenti che i due autori hanno trattato. Non essendo questo un lavoro specificatamente comparativo tra i due pensieri, l’analisi è stata limitata a due dimensioni presenti in entrambi gli autori: la riflessione sul mito e la riflessione sul tempo. Per quanto possano esservi altri punti in cui il procedere filosofico delle rispettive produzioni si sia incontrato ed abbia dialogato, come si vedrà emergere dai Diari di Castelli, sono questi i due elementi che si cercherà di dimostrare possono permettere di parlare di un periodo romano nella biografia di Raimon Panikkar.

Considerazioni metodologiche preliminari

Innanzitutto, si vuole ribadire che qualsiasi categorizzazione e parzializzazione della vita di un pensatore è una decisione arbitraria da parte di chi quell’autore studia ed indaga. Ci possono essere argomentazioni più o meno fondate alla base di una suddivisione e di un accorpamento di qualcosa di fluido e dinamico come la vita di un

³ Cfr. Massimo Mori, “Storia della filosofia e storia delle idee”. *Rivista di Filosofia*, CVI, 2 (2015); 147-174, p. 166ss. Approccio rigorosamente analitico, che indubbiamente funziona nel contesto della filosofia europea; nel momento però in cui entrano in campo non soltanto altri modi di far filosofia, ma anche altre discipline tradizionalmente considerate separate come l’antropologia e la teologia, bisogna integrare un’apertura che non può che essere *interculturale* (cfr. Giangiorgio Pasqualotto, “Dalla prospettiva della filosofia comparata all’orizzonte della filosofia interculturale”. *Simplegadi. Rivista di filosofia interculturale*, 26 (2005), pp. 4-27 e Giuseppe Cognetti, *Con un altro sguardo*, Donzelli Editore, Roma 2015). Si tratta di discorsi che richiederebbero, anche questi, uno studio specifico; ma un auspicabile lavoro che voglia approcciare questo periodo potrebbe avere come apertura metodologica una simile riflessione cui questa nota in particolare e questa tesi in generale auspica possa essere dialogica.

pensatore, argomentazioni che spesso passano per una disamina critica della sua produzione testuale. È comune nello studio della filosofia, ad esempio, parlare del “periodo precritico” di Kant, degli anni della *Monadologia* di Leibniz, del ginnasio ateniese di Platone; ma è anche vero che spesso è necessario un acuto esame filologico per individuare il momento delle stesure di un trattato, come può essere il *De reductione artium ad theologiam* di san Bonaventura da Bagnoregio.⁴ Fortunatamente il pensiero contemporaneo è più facile da strutturare in ordine cronologico, sia grazie alla presenza della moderna editoria che ad una mera prossimità di tempo; ciononostante, anche per un pensatore praticamente contemporaneo si può pensare ad un approccio al suo pensiero secondo il momento storico in cui esso si è venuto a costituirsi. Di qui la convinzione di poter parlare di “periodo romano” nel pensiero di Raimon Panikkar, come si è visto e si è fatto accenno nell’intera prima parte del presente lavoro; si cercherà pertanto, in questa sede, di tirare le fila dei punti accennati e di presentare un approccio a quel momento della vita dell’autore tale per cui possa venir considerato come se non unitario quantomeno animato da uno stesso afflato tematico costante. Come si è visto, infatti, è in questo lasso di tempo che prende le mosse la riflessione panikkariana più fondamentale e cruciale: si tratta di un periodo che si può definire “romano” per via del continuo scambio di opinioni, lettere e pensieri con Enrico Castelli, ma che vede una permanenza di Panikkar nella Città Eterna soltanto per la prima parte. È una storia di incontri, scontri, amicizie e politiche vaticane, che avrà due momenti entrambi conclusivi: la prima nel 1966, alla partenza definitiva di Panikkar per l’India ed all’uscita dall’Opus Dei, e la seconda volta nel 1977, alla morte di Enrico Castelli. Una storia interessante, che sfortunatamente si può ricostruire solo in parte nelle sue prospettive più strettamente “cattoliche-romane” e che sarebbe in grado, se ci fossero sufficienti documenti di tutti gli attori sulla scena, di fornire riflessioni acute sull’intero clima conciliare di quegli anni.

Storia di/in un dialogo

La storia comincia, però, in Spagna, a Madrid, poco dopo la fine della Guerra. Enrico Castelli vi giunge in occasione del Congresso Internazionale di Filosofia a Barcellona, dove ha un’interessata chiacchierata con Xavier Zubiri. Così scrive in quell’occasione Castelli: «Colazione con il rev. Raymundo Panikkar, singolare figura di studioso di filosofia e sacerdote. Panikkar, di nazionalità inglese, figlio di un indiano e di una catalana, sembra un purissimo indiano. Già chimico, direttore di una fabbrica a

⁴ Sofia Vanni Rovighi, *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974, p. 29.

Barcellona, ha abbandonato tutto per farsi prete. Ottima impressione, spirito acuto e penetrante».⁵ Intesa che continuò a costruirsi con una costanza necessariamente influenzata ed inflazionata dal loro vivere alle parti opposte del Mediterraneo: è comunque certo che Castelli e Panikkar rimasero in contatto diretto e costante. Il filosofo romano seguiva con interesse la carriera del giovane catalano, ricevendone saggi ed articoli – soprattutto i due più importanti del periodo, il già citato articolo del 1948 *F.H. Jacobi y la filosofia del sentimento* e la pubblicazione della sua tesi di laurea in filosofia, discussa nel 1946 e pubblicata riveduta ed ampliata nel 1950, *El concepto de naturaleza: Analisis historico y metafisico de un concepto* in cui già allora criticava alla contemporaneità scientifica di aver sottratto alla domanda “che cosa sono le cose” le dimensioni antropologiche, teologiche e metafisiche danneggiandone la comprensibilità e la Realtà – tema che è di grande importanza, se non addirittura fondamentale, per la sua riflessione tutta. In cambio, Castelli gli invia i suoi testi, come *Teologia della Storia* nel settembre del 1952.⁶

Panikkar arriva a Roma nel 1953, per frequentare la facoltà di teologia ed acquisirne la licenza, ed i rapporti con Castelli si stringono ulteriormente fino alla partenza per l’India, nel 1954, pochi mesi dopo la morte del padre ed il conseguimento della licenza. È lecito supporre che in quel periodo, a fianco dei rispettivi impegni, i due studiosi si siano confrontati spesso; una testimonianza diretta del figlio di Enrico Castelli, avuta nel periodo di ricerca sulle lettere, raccontava di aver visto spesso Panikkar ed il padre discutere in quella stessa casa dei Parioli dove ora è conservato l’archivio della corrispondenza. Ma una deduzione meno diretta e più filologica la si può trarre anche dalle tematiche che i due pensatori trattavano in questo periodo: ed è interessante infatti, cosa già accennata in conclusione al capitolo precedente, notare come nell’agosto di quell’anno, presso il XI Congresso Internazionale di Filosofia a Bruxelles, Panikkar per la prima volta sostenga in un ambiente accademico la sua già presentata concezione di ontonomia, fondamentale per la riflessione seguente nella sua declinazione dell’inter-indipendenza e del Ritmo dell’Essere, evolvendo quelle strutture della naturalezza organica, della *physis* non solamente scientifica ma anche antropologica e metafisica di cui si parlerà nella quarta parte di questa tesi.

Già qui, comunque, è possibile vedere le coordinate geografiche del periodo romano di Panikkar: è un percorso che si snoda tra Roma e Varanasi, tra le ricche sale conciliari e le polverose rive del Gange, dove gli echi delle discussioni di cardinali e teologi si mischiano con le chiacchierate filosofiche e le preghiere hindu delle abluzioni. Dal punto di vista filosofico, le coordinate sono i grandi temi della corrente più “innovativa”

⁵ Enrico Castelli, *Diari*, vol. II, CEDAM, Padova 1977, p. 357.

⁶ *Ivi*, p. 525.

del Concilio Vaticano II: il dialogo interreligioso, l'apertura alla modernità, le sfide della nuova evangelizzazione si intrecciano con questioni teoretiche ben più profonde, come la natura della Realtà, il ruolo della Ragione e del Pensiero, il Tempo. Castelli aveva appena finito di stendere la prima edizione della *Teologia della Storia*, quello stesso testo che si è visto ha spedito a Panikkar, e stava lavorando al *Tempo Esaurito*, mentre Panikkar pubblica nel '64 *Religione e Religioni*, studio filosofico sulla natura storica e dinamica della religione e, in India, oltre che al già citato *Mantramanjāri* lavora alla sua prima e maggiore opera, quel *Cristo Sconosciuto dell'Induismo* fondamentale e tutt'ora cruciale per il dialogo tra Induismo e Cristianesimo. Il panorama che si offre nell'indagare e riflettere quei giorni è quindi quello di due studiosi, quasi maestro e allievo si potrebbe dire, che discutono di tempo, di cristianesimo, di filosofia della religione, di dialogo interreligioso; di politica vaticana. Questo primo anno, che per ora si può ricostruire solo in questo modo finché non saranno disponibili ulteriori, interessanti fonti, si conclude con il 16 novembre 1954.

«Il mondo è di Dio, ma Dio l'ha affidato ai più ardimentosi (proverbio arabo)»

Don R. Panikkar me lo ha ricordato nella sua visita di saluto per la sua partenza verso l'India.

- Ritournerà Pontefice.

Non ha replicato.⁷

Da questo momento comincia la corrispondenza tra i due filosofi, che piano piano cominciano a chiamarsi amici. Si tratta, come già detto, di un documento inestimabile – che si cercherà di esporre nelle sue componenti più teoretiche per indicarne i punti cardine per la riflessione panikkariana. Già le prime lettere sono testimonianza fondamentale per vedere come l'esperienza interculturale si manifesta agli occhi di Panikkar – che è vero, aveva sofferto l'essere un mezzo indiano nella Spagna franchista, ma adesso si trova mezzo spagnolo, per di più sacerdote, nell'India che comincia ad avviarsi verso una decolonizzazione definitiva. Alternate di un anno l'una dall'altra, queste lettere descrivono entrambe lo sforzo di Panikkar, sforzo concentrato anche nel provare a scrivere, nella prima, in quell'italiano che a poco a poco cominciava a masticare - e che, in queste citazioni, mantengo testuale così come è scritto.

Terra incognita è quest'India! Europa non c'è l'Inghilterra come pensiamo qui. Ma l'India non c'è nemmeno ciò che pensiamo noi. Mi sono scoprendo l'India, e non c'è cosa semplice. Credo mi sarà possibile fare qualunque cosa. È veramente uguale fare qui anche scoprire la vera Europa. Per questo ho confidenza anche nella sua collaborazione. Qui si vede il peccato europeo – e anche io direi il peccato

⁷ *Ivi*, p. 673.

cristiano, o d'una certa "cosa" importata come cristianesimo. Non posso dire di più perché non ho cominciato ancora un lavoro di profondità. Fino a qui è stato un'esperienza – un vero *pathein* – e adesso spero fermarmi da qualche parte per un lavoro di studio e maturazione. La situazione è molto complessa; ma non è disperata per una "*synthesis*" veramente ecumenica. Lo "demoniaco" esiste anche qui, ma non è lo stesso che l'apostatico in Europa. Mi fa pensare alle riflessioni di S. Paulo su la legge e la grazia. (Panikkar a Castelli, 3 aprile 1955)

Mio carissimo amico; la verità del tempo, perlomeno qui in India, è che non è reale. Mi perdonerò quindi il ritardo nello scriverle. Sono quasi due anni che vago per queste terre cercando di incarnarmi nei e di vivere autenticamente i suoi problemi, che non sono pochi. Ho scritto vari studi di diverso argomento; ma ora la difficoltà è che in Occidente si capisca cosa voglio dire e che non ci si scandalizzi. (Panikkar a Castelli, 16 agosto 1956)

In altri termini, lo scontro con l'India è stato per Panikkar fondamentale per capire i limiti e le coordinate entro le quali cominciare a muoversi veramente con quelle tematiche che già prima di partire lo ispiravano e lo motivavano. Non smette di scrivere – e soprattutto non smette di scambiarsi idee e consigli con l'amico Castelli. In risposta ad una lettera del filosofo romano purtroppo non conservata, scrive:

Mi incanta il suo suggerimento su uno studio fenomenologico della spiritualità religiosa contemporanea. È un tema molto vasto, e lo sto maturando nella mia testa, pensando a qualche sua maggiore delimitazione. La terrò informata. (Panikkar a Castelli, 19 gennaio 1957)

Questo articolo di Panikkar avrebbe probabilmente dovuto essere inserito nel volume del 1958 dell'Archivio di Filosofia, ma ci vorrà ancora qualche anno perché cominci a pubblicare in quella sede. È quasi certo, comunque, che sia con questo che per la prima volta Panikkar abbia cominciato a pensare a quelle tematiche tra Cristianesimo ed Induismo secondo le categorie di una fenomenologia delle religioni diversa rispetto a quella teorizzata da Gerardus van der Leew e Rudolph Otto. L'indirizzo che Raimon Panikkar prende, infatti, è ben sistematizzato dalla presentazione che Castelli fa per sostenere l'assegnazione della cattedra di Filosofia della Religione presso l'Università di Roma.

La notevole personalità del Panikkar, per la sua doppia partecipazione alla cultura orientale e occidentale, si rileva in particolare nei suoi contributi ai convegni internazionali sulla problematica della demitizzazione, e nei saggi sui rapporti tra Cristianesimo ed Induismo. Il Panikkar formula il rapporto Induismo – Cristianesimo non come rapporto di antitesi (errore e verità – peccato e salvezza

etc.) ma come simbolo e pienezza, allegoria e cosa significata. L'ortopraxis si differenzia dall'ortodossia nel senso che il compito della religione non è il dettato della verità (ortodossia), ma la realizzazione della salvezza (ortopraxis; il senso *plenior* della scrittura indù). L'incontro del Cristianesimo con l'Induismo offre una prospettiva: al cristianesimo, alla filosofia della religione, alla demitizzazione del Cristianesimo. Una comprensione integrale del Cristianesimo richiede, per una visione interna dello stesso Cristianesimo, una piattaforma esterna (con gli stessi problemi); e questa si trova nell'Induismo. La filosofia della religione richiede per il Panikkar lo studio della religione come genere, non solo come specie, cioè richiede una esperienza interna (non è metodologicamente corretto studiare con le categorie di una religione i problemi delle altre). L'Induismo presenta tutto un sistema categoriale diverso da quello occidentale, e il Cristianesimo, per il Panikkar, non deve essere concepito come una religione accanto alle altre, ma come la conversione di ogni religione alla sua pienezza (al Cristo ~~come~~⁸ transistorico). Il Cristianesimo attuale è soltanto la conversione, più o meno riuscita, del Paganesimo mediterraneo. Da qui il significato che l'Autore dà ad alcuni aspetti della demitizzazione in corso. (Castelli a monsignor Musante, 16 marzo 1964)

Il passaggio chiave e fondamentale, come può emergere alla luce di quanto detto fino ad adesso, è a metà: «una comprensione integrale del cristianesimo richiede, per una visione interna dello stesso cristianesimo, una piattaforma esterna (con gli stessi problemi); e questa si trova nell'Induismo. La filosofia della religione richiede per il Panikkar lo studio della religione come *genere*, non solo come *specie*, cioè richiede una *esperienza interna* (non è metodologicamente corretto studiare con le categorie di una religione i problemi delle altre)». Già riecheggia prepotentemente quel dettame del dialogo dialogale panikkariano che richiede ai due dialoganti la disponibilità ad abbandonare i propri panni per vestire quelli dell'altro, capirlo, comprenderlo, rinunciando a giudicarlo con le proprie categorie ma senza rinnegare sé stessi. Non bisogna affatto dimenticare il momento in cui queste righe vengono scritte e gli attori sulla scena: lo zio di Enrico Castelli Gattinara era segretario particolare di Paolo VI, Panikkar era un membro (praticamente) fondatore dell'Opus Dei, e si era in pieno periodo conciliare. Ben si sa qual è il risultato delle tensioni rinnovatrici del Vaticano II; e per quanto riguarda il rapporto tra Panikkar e l'Opus Dei in quegli anni, lo stesso autore parla in questa piccola cartolina che manda a Castelli il 31 dicembre 1960:

Caro amico,
 alla tecnica de la violenza, dell'isolamento, della sfiducia e dell'esilio...
 non me la sento, né posso, né devo opporre un'anti-tecnica parallela,
 ma l'a-tecnica, che subisce, obedisce, soffre...

⁸ Parola barrata a mano nell'originale.

però che trionfa, perché dopo la morte
viene la Resurrezione. Alleluia!

Torniamo di qualche anno indietro. Nel maggio del 1958 Panikkar ritorna in Italia, e va a far visita all'amico Castelli.

Roma, 18 maggio 1958

È venuto a trovarmi R. Panikkar dopo tre anni e mezzo di residenza in India.

- Io sono un vero Indu e un vero cristiano; quando sentono il mio nome tutte le porte si aprono (l'abolizione delle classi sociali è soltanto giuridica).⁹ Definire l'induismo? È impossibile. È il Karma ciò che conta, e un induista può essere cristiano o buddista o semplicemente induista.

Si è trattenuto sulla mia terrazza per quasi tre ore.

Panikkar è anche un cultore di Yoga; dall'apparente età di 25 anni ne ha invece più di 40. Vorrebbe poter stabilire un incontro tra l'India e Roma.

- Vede, ho visitato alcuni santoni, mi sono inchinato di fronte a loro (qui non potrei dirlo, mi scomunicherebbero); è una cosa speciale il loro contatto.

Uno di questi è vicino a Benares, ho già scritto a lui per incontrarlo due anni fa (naturalmente non ho avuto risposta, non si usa rispondere), poi ancora l'anno scorso; ora quando ritorno lo incontrerò, sento che mi aspetta.¹⁰

Comincia il secondo periodo propriamente romano, dove ancora una volta non vi sono lettere a far da testimonianza ma gli articoli presenti nei volumi dei Colloqui Castelli. Ci si può comunque aiutare con i diari per ricostruire gli anni: il 24 maggio, Castelli, Panikkar e Balbo discutono della modernizzazione dell'India – e Castelli annota che «parlare di filosofia indù non è possibile se non traducendo schemi occidentali».¹¹ Il 23 ottobre colazione organizzativa Castelli, Panikkar e Grassi: Panikkar comincia a prendere un ruolo organizzativo anche importante nella cerchia di Castelli, e rallegra il consesso con una battuta tipica di quel suo *lila*, del gioco e della danza cosmica di cui si è già parlato:

Visita di una commissione euro-americana guidata da San Pietro ai vari cieli paradisiaci. Raggiunto il quinto cielo, San Pietro rivolto ai partecipanti della commissione, impone il più rigoroso silenzio e tutti devono togliersi le scarpe per evitare il più minimo rumore. I membri della commissione chiedono il motivo. San

⁹ Probabile riferimento all'elevato stato sociale che i Panikér, famiglia *ksatriya* al pari dei Gautama, tutt'oggi hanno nel sistema di caste hindu.

¹⁰ Enrico Castelli, *Diari*, vol. III, CEDAM, Padova 1977, p. 210

¹¹ *Ivi*, p. 211

Pietro aperto uno spiraglio della porta permette solo una visione a distanza: «Qui sono i cattolici, credono di essere i soli in paradiso e non bisogna scandalizzarli».¹²

Ancora una volta, è un sacerdote cattolico membro dell'Opus Dei, per quanto in quel periodo i rapporti fossero traballanti, che parla e fa battute di questo genere; ed a qualche chilometro di distanza, gli spazzini ancora ripuliscono il Vaticano dalle decorazioni funebri dell'ultima cerimonia per Pio XII, morto una decina di giorni prima, in attesa dell'elezione di Giovanni XXIII. Questo motto di spirito certamente rimarrà ben presente nel rapporto tra i due e nel gruppo di pensatori che frequenta casa Castelli, tanto che anche in una lettera del 1 ottobre 1970 Panikkar vi fa riferimento:

Che l'Occidente abbia creduto di essere il solo a scoprire la dimensione storica assomiglia ai "cattolici" che credono d'essere soli in cielo (Lei ricorda la barzzeletta). (Panikkar a Castelli, 1 ottobre 1970)

Come puro elemento di curiosità: anche i momenti in cui i colloqui non sembrano positivi sono interessanti: il 9 novembre, ad esempio, così scrive Castelli: «Panikkar ha esposto il suo punto di vista sulla metempsicosi e il Karma. Il dialogo di U. Spirito con Panikkar era sintomatico: una domanda e una risposta in dimensione esistenziale (cioè: io sono così...) respingente. Due esseri che parlando si dirigevano in direzioni opposte».¹³ È nel 1961, comunque, che comincia ufficialmente la collaborazione con Castelli, col primo dei Colloqui Castelli dedicato a demitizzazione ed immagine. Panikkar contribuisce il 21 gennaio 1961, intervento di chiusura, con il secondo dei più importanti articoli di questa sua prima fase di produzione teoretica: il già citato ed ampiamente analizzato *La demitologizzazione nell'incontro del Cristianesimo con l'Induismo*, dove compare una prima ma già abbastanza definitiva formulazione della dinamica logomitica. Successivamente, come si è visto, Panikkar riformulerà parzialmente la sua concezione di *logos*, legandolo maggiormente alla razionalità e soprattutto alla tecnologia ed alla logica occidentale – con i risultati che chiunque abbia assistito di persona al dialogo con Severino o ne abbia letto la trascrizione può ammirare¹⁴ e di cui si è parlato ampiamente nel precedente sottocapitolo. Ma il punto più importante sarà per lui lo stabilire la dinamica logomitica come costante nei pensieri e nella produzione panikkariana per tutto questo "periodo romano": da riflessione sull'evangelizzazione dell'India ed al modo con cui trasmettere il messaggio del Vangelo, il mito diverrà descrittore fondamentale dell'evoluzione storica dell'essere

¹² *Ivi*, p. 239.

¹³ *Ivi*, p. 242

¹⁴ Cfr. R. Panikkar ed E. Severino, *op. cit.*

umano. Ad ogni demitologizzazione corrisponde sempre una rimitologizzazione, il *logos* diviene sempre un nuovo *mythos* contro cui si scaglierà un nuovo *logos*, in una dinamica dialogica a cui i suoi stessi lavori non sfuggono. E questa formalizzazione piena avverrà nel testo *Mito, Fede ed Ermeneutica, il triplice velo della Realtà* edito per la prima volta nel 1979, la cui edizione originaria portava la dedica al da poco scomparso Enrico Castelli Gattinara, grazie al quale ha potuto riflettere su questi temi, e che si accompagna spiritualmente al testo di Castelli *Il problema della demitizzazione*, come se fosse un dialogo tra i due amici che è continuato costante per i vent'anni in cui hanno mantenuto i rapporti. I testi seguenti che Panikkar pubblica, infatti, essendo figli del dialogo con Castelli, continuano a girare attorno a queste tematiche: i più importanti sono *La morale del mito ed il mito della morale* del 1965; *Testimonianza e Dialogo*, in francese, del 1972; *Tolleranza, ideologia e mito* del 1973, ed infine, fondamentale e cruciale, *La visione cosmoteandrica: il senso religioso emergente del terzo millennio*, scritto e pubblicato nell'Anno del Signore 1976, cementando definitivamente l'intuizione cosmoteandrica per la quale Panikkar è più famoso.

Panikkar riparte nel 1963, rimanendo quindi cinque anni a Roma, ed in questo periodo conosce Kàroly Kerényi, Mircea Eliade, Severino, Bontadini, Pareyson, Ricoeur, von Balthasar, Ratzinger ed innumerevoli altri; grazie a queste costanti, annuali per gli stranieri e mensili per gli italiani, chiacchierate Panikkar si stabilisce definitivamente come una delle voci più autorevoli ed ascoltate dell'ambiente riformista ed innovatore del clima conciliare. La sua fama sarebbe forse maggiore rispetto a quella di oggi se le cose fossero andate diverse: come detto, il 1963 riparte per l'India su pressione dell'Opus Dei. Non è il luogo né il tema per approfondire questo avvenimento. Basti sapere che il dicembre 1964 Castelli scrive una lunga lettera a Panikkar su questo tema, cui lui risponde da Shantivanam, l'*ashram* dove conosce un altro suo grande amico e maestro, il benedettino Henri le Saux, cioè Swami Abhishiktananda. Si può ricostruire un dialogo grazie a queste lettere:

“Data la nostra amicizia, mi permetto di parlarle con la massima franchezza”, scrive Castelli. “rimanere in queste condizioni ancora legato all'Opus Dei, non ne vedo proprio la ragione.”

“Sarebbe facile scappare, ma il mio ritorno potrebbe essere preso come una fuga dopo la disillusione” risponde Panikkar.

“Se mi sono adoperato perché lei avesse la libera docenza in filosofia della religione è proprio perché credevo necessaria la sua attività qui.” Ribatte Castelli “Aggiungo che l'aiuto di Dossetti le potrebbe permettere, domani, una andata e ritorno in India che altra organizzazione forse non faciliterebbe.”

“Non ho rinunciato all'idea del mio corso a Roma, che vorrei fosse sulla spiritualità indiana! Per l'occasione domanderò il permesso di venire e se ci fossero delle

difficoltà allora potrà forse essere il caso di considerare quello, il momento opportuno in cui prendere decisioni.”

“Insomma, è chiaro che lasciare l’Opus Dei vuol dire entrare in un mondo di libertà che le permetterebbe proprio ora che il Concilio continua e che deve risolvere i problemi del mondo moderno in rapporto alla Chiesa, di portare la sua opera efficace nel campo dei rapporti mondo moderno – Roma – Oriente con una competenza particolare. Per me, si tratta di una scelta molto chiara”.

Eppure, risponde Panikkar, sconsolato ma convinto: “Il mio compito, o se vuole la mia forza, anche a Roma e in Occidente si basa sul fatto di essere qui, di essere qui radicato e di non parlare in teoria od in seconda mano, ma col sigillo dell’autenticità vissuta e dell’incarnazione sofferta”.

Ancora una volta, la riflessione ed il pensiero per Panikkar sono la propria vita, sono vissuti sulla propria pelle; sono passati anni, eppure ancora riconferma la sua volontà di incarnare i problemi e le realtà dell’India. In quel periodo comunque continuano a sentirsi ed a scambiarsi idee, opinioni, pensieri; nel 1964, durante un convegno a Teheran (memorie di tempi migliori di quel nostalgico angolo di mondo) Panikkar manda un manoscritto sulla tecnocronia all’amico, che risponde ricordandogli che “i giovani ed i non giovani che l’han conosciuta rimpiangono molto la sua assenza”. Continuano a parlare sui temi che li accomunano: il 14 agosto Panikkar riflette sulla differenza tra mito e *tabu* (il mito libera, il *tabu* incatena). Sarà solo nel 1966, tre anni dopo, che la rottura con l’Opus Dei sarà talmente forte e talmente radicata anche nella politica vaticana che Panikkar dovrà abbandonare definitivamente Roma. A questo riguardo si vuole lasciare, a solo commento teologico e teoretico, una frase della lettera con cui Panikkar sembra quasi preannunciare a Castelli il suo addio di lì a qualche mese all’Opus Dei, datata 4 maggio 1966: “in ogni caso, a me sembra essere più fedele alla mia vocazione profonda se accetto le circostanze e cerco di essere libero, con la vera libertà che ha superato ormai i miti e le oggettivazioni (anche quella di Dio come sostanza a parte). Tutto sommato, non c’è istituzione perfetta, né organismo temporale senza macchie.” Ancora, alla tecnica violenta oppone un’a-tecnica che accetta, anche se a tutt’oggi non è completamente chiaro quanto Panikkar sia stato obbligato ad abbandonare l’Opus Dei e quanto sia stata sua scelta. Si rivedranno a Parigi, in ottobre, con Panikkar professore e sacerdote ormai incardinato a Varanasi.

Parigi, 6 ottobre 1966

Panikkar (colazione con Panikkar all’Hotel Cambridge).

Colloquio con Panikkar nel salone dell’Hotel Oxford-Cambridge:

Concupiscentia irresistibilis, cupiditas scientiae. Il peccato originale è quello originante.

Il non senso dell’eternità della pena (Origene, Gregorio di Nissa).

La pena per la redenzione (errato modello della Passione di Cristo perché è la pena dell'innocente).¹⁵

Dal 1966 i contatti epistolari tra Panikkar e Castelli continuano, sempre costanti e mensili, e con questi si vede come Panikkar salta da un posto all'altro del mondo, insegnando in quasi ogni maggiore città dell'Europa e del Nord America. Le lettere continuano a viaggiare, e con loro i testi; Castelli invia a Panikkar l'introduzione del *Tempo Invertebrato*, cui Panikkar risponde con puntuale attenzione sottolineando le caratteristiche più legate alla dinamica logomitica. Nel mentre infatti Panikkar scrive e prepara, grazie agli spunti offerti da Castelli e dai Colloqui cui continua comunque a partecipare ed aiutare nell'organizzazione, il testo *Mito, Fede ed Ermeneutica* con l'intenzione di presentarlo a Castelli. Un primo incontro del gennaio 1977 salta poco dopo il Colloquio Castelli, per via dello stato di salute di Panikkar; si riorganizza per fargli leggere il testo nel 1978, quando i vescovi dell'India lo nominarono messo per il Sinodo di quell'anno. Ma, il 10 maggio 1977, Enrico Castelli Gattinara, conte di Zubiena, filosofo e professore italiano, muore.

Si conclude così definitivamente il periodo romano di Raimon Panikkar. Periodo in cui, come ho cercato di mostrare, alcuni dei punti fondamentali del suo pensiero vengono formulati, nascono, crescono e si formalizzano definitivamente; in cui prende contatti con l'élite culturale del suo tempo; in cui contribuisce al Concilio e soffre l'emarginazione per il suo essere troppo innovativo; in cui, per riassumere la posizione di Bielawski che mi trovo a condividere appieno,¹⁶ senza l'amicizia di Castelli non sarebbe mai potuto diventare il pensatore prolifico ed influente che oggi conosciamo. E così, si ricorda, apre il suo articolo *Words and Terms*, nella prima stesura del 1980: «Enrico Castelli loved paradoxes, because he himself was under the spell of the power, the *doxa* of the word. He also loved, like the God of the Bible and the Gods of the Vedas, the obscure words, not because he preferred darkness to light, but because he knew that words have an inner life of their own and a secret meaning for the initiated. For this, as homage for a friend, I offer this reflection on the power of the Word».¹⁷

Risonanze

Quanto detto fino ad adesso fornisce quella che è la struttura vissuta del rapporto tra i due pensatori; un affresco di venti anni di incontri, di scambi epistolari, di dialoghi

¹⁵ Enrico Castelli, *Diari*, vol. III, CEDAM, Padova 1977, p. 558

¹⁶ M. Bielawski, *Raimon Panikkar*, cit., pp. 115-126.

¹⁷ Raimon Panikkar, "Words and Terms", cit., p. 117.

filosofici. Dialoghi e scambi che hanno avuto i loro risultati, sia nell'uno che nell'altro, evidenti soprattutto grazie ai testi presenti nell'Università di Girona. Testi che, come si è detto, Panikkar studia con attenzione, legge ed invia le sue riflessioni a Castelli, come per quanto avviene con il *Tempo Inqualificabile*:

Della nostalgia del ricordo d'infanzia si può dire che l'irreversibilità del tempo acquista un suo proprio carattere nel "tempo" in cui il concetto di irreversibilità non si presenta ancora perché il futuro domina l'azione, ma un futuro *sui generis*, assolutamente fuori dalla preventivazione.¹⁸

Qui Panikkar annota: «per un altro motivo anche: il ricordo conosce la dimensione d'innocenza, di inconsapevolezza, del fatto ricordato. Il ricordo è riflessione».¹⁹ E nella lettera del 31 ottobre 1975, lo riporta a Castelli:

Dove parla del 'ricordo' ho annotato al margine (a modo delle glosse antiche): "il ricordo è importante anche per un altro motivo: il ricordo non è più un modo immediato di percezione. Il ricordo 'conosce', cioè è consapevole, della dimensione d'innocenza, di inconsapevolezza del fatto ricordato. Il ricordo è riflessione". Il fatto ricordato contiene dunque qualcosa di più dell'evento, ha qualche cosa che l'evento non può avere; la presenza 'pesante', densa, della riflessione. Quando, dunque, mi ricordo di qualcosa sia della infanzia sia di un qualunque passato, scopro la dimensione di *naïveté*, di innocenza, di ingenuità, spontaneità, e via dicendo, del fatto ricordato. Mi rammarico di essere stato così 'fesso', 'naif', vanitoso, insicuro, d'aver sofferto o goduto tanto... nel ricordo vedo una dimensione che allora, nel fatto, non potevo vedervi; e questa dimensione è l'aggiunta della sofisticata riflessione fatta nel mio attuale presente, a distanza di tempo dal fatto ricordato. Il ricordo mi fa scoprire il mito latente nel fatto passato, poiché allora vivevo e accettavo le cose d'una maniera come ora non farei più (per il bene o per il male). È interessante che nella *mimāmsa*, o l'ermeneutica tradizionale dell'India, tra le "forme valide di conoscenza" si esclude la memoria (che, si dice, dipende solo da esperienze anteriori). Grazie ancora del suo libro. (Panikkar a Castelli, 31 ottobre 1975)

Viene facile collegare questa riflessione che Panikkar comunica e trasmette a Castelli con la dimensione della memoria dell'*E=e(l.m.i.r.a.)*, che è non soltanto il momento in cui un'esperienza viene conservata ma anche la generazione di una nuova esperienza. Quanto questo testo può esser stato d'aiuto per la formulazione della gnoseologia panikkariana? Ed in generale, oltre a quanto già detto in relazione alla possibilità di

¹⁸ Enrico Castelli, *Il tempo inqualificabile*, CEDAM, Padova 1975 (FP), p. 14

¹⁹ In quella sede riporta anche una data, il 29 ottobre 1975. Si tratta sicuramente di un riferimento al suo diario personale.

parlare di “periodo romano”, quanto la filosofia di Castelli è pesata nella riflessione panikkariana? Si tratta di domande molto interessanti, cui si tenterà di dare risposta a partire da questo testo – ricordando ancora una volta il *caveat* che questi capitoli non vogliono essere una trattazione specifica degli autori citati ma solo come il dialogo tra loro e Panikkar emerge dalle ricerche condotte.

Come suggerisce il titolo stesso, *Il tempo inqualificabile* è una riflessione filosofica sulla dimensione del tempo che non è in grado di poter venire ricondotta ad una qualche categoria precisa, e che per questo motivo sfugge alla logica per aprirsi al contatto esistenziale con la vita dell’Umano. Dimensione temporale che pertanto può essere approcciata grazie a quei momenti del vissuto dove la razionalità vacilla: «il *mirum* che sorge dalla manifestazione dell’inconcepibile (per esempio l’apparizione inattesa, la folgorazione; quindi meglio parlare di *insorgenza*) si trasforma in simbolo, cioè ancora in un linguaggio *sui generis* che si lascia guardare ma non tradurre in una proposizione costruita secondo i canoni del linguaggio comune, con soggetto, verbo e predicato». ²⁰ In questo senso sfugge alla *noumenicità*, intendendo con questo una comprensione razionale, quel linguaggio proprio del sacro, che consente all’assoluto impenetrabile cui il linguaggio sacro si apre di divenire il senso dell’intangibile, cioè dell’incomprensibile da parte della ragione di qualcosa che essa percepisce come presente ma che non riesce ad arrivare a comprendere appieno. È curioso anche che Castelli sottolinei come «i termini in discussione sono ancora quelli di *mito* (mistero) e di *mito* (racconto). Il racconto ha un inizio e una fine, il mistero è prima e dopo il racconto stesso, e la locuzione “misteri sacri” ha un profondo significato: unisce due termini senza confonderli». ²¹ Qui indubbiamente Castelli si riferisce alla dimensione del mito così come è stata riflessa nel corso dei Colloqui Castelli, e probabilmente accenna anche implicitamente alla teoria del mito così come emerge da Panikkar; il “mito (mistero)” così inteso può essere accumulato all’indicibile del *mythos* e del *pneuma* di cui si è già parlato, e di cui nel corso dei Colloqui Castelli tanto i due filosofi che gli altri partecipanti discutevano e sul quale si confrontavano. La sua è comunque un’apertura al ruolo della filosofia come riflessione continua, costante, che non accetta alcuna chiusura: «un umorista ha scritto: “chi ha mai chiesto alla tesi e all’antitesi se vogliono diventare sintesi?”». ²² Da iniziale portatrice della forza della ragione, la filosofia per poter essere fedele a se stessa nella sua storia e nel suo spirito non può evitare di porsi simili domande, che aprono alle dimensioni dell’impensato e dell’impensabile. Anni

²⁰ E. Castelli, *Il tempo inqualificabile*, cit., p. 107, sottolineatura di Panikkar.

²¹ *Ivi*, pp. 113-114.

²² Enrico Castelli, *I paradossi del senso comune*, CEDAM, Padova 1970 (FP), p. 25, sottolineatura di Panikkar.

prima scriveva: «la ragione non è *donativa*, è soltanto *ricoscente*, vale a dire riconosce ciò che è, riscopre l'Essere da cui proviene. Abbiamo detto l'Essere, non l'esserci; vale a dire non il soggetto come persona, ma il soggetto come oggetto del pensiero, cioè come natura della stessa pensabilità».²³

Risuona qui pesantemente la stessa critica che Panikkar pone al dogma parmenideo, per quanto dotata di differenti sfumature; per Castelli la ragione (umana) non ha alcuna forza creativa. Non è in grado di generare delle sintesi effettive, non può conoscere ed individuare altro che quella parte di Essere che permette la possibilità di venir pensato. In altri termini, la facoltà primaria della ragione in questo senso è quella di riconoscere (con forza tanto gnoseologica che spirituale – non va dimenticato come Castelli fosse uno scrittore profondamente cattolico) la dimensione che l'Essere “decide” di mostrare al soggetto conoscente – trasformando quindi il soggetto in un oggetto, reificandolo e riducendolo alla dimensione comune agli altri enti. Dove Panikkar vede il pericolo del predominio culturale e del dominio coloniale dell'Occidente, però, Castelli riconosce la voce assordante del solipsismo, che è chiusura all'altro ed all'Altro. In altre parole, il processo della logica formale che porta a reificare anche il soggetto non apre in automatico al riconoscimento dell'altro come soggetto autonomo, come esistente in sé e per sé, ma si struttura a partire dall'intesa, che è il risultato di un processo socratico di riconoscimento di verità, fatti, idee, teorie, ma anche quotidianità. Intesa che permane finché ci si limita a ciò che è razionalmente incontrovertibile, ma nel campo dell'opinabile fa precipitare verso il dubbio dell'esistenza altrui: «l'opinabile d'altra parte ci chiude maggiormente in noi, poiché se l'intesa sull'opinione sembra costituire la coscienza che l'altro non sia soltanto l'eco di un discorso, ma un altro soggetto percipiente (un'altra coscienza), nondimeno è la fonte delle nostre delusioni, perché il convenire sulle opinioni altrui è una nostra opinione poco fondata; l'esperienza comune è l'esperienza del fraintendimento».²⁴ È qui che emerge il solipsismo: non esiste alcuna altra cosa se non una soggettività che fraintende l'altro, riconoscendo come valida solo la propria esistenza. Castelli risolve questo problema in due modi: il primo oppone al solipsismo l'inconsistenza logica di considerare un'alterità valida (nell'incontrovertibile) e non valida (nell'opinabile) nello stesso tempo²⁵ e sottolineando come l'apertura a quella dimensione del transitivo, del “si pensa”, “si muore”, “si deve” è «acquisto di potenza attraverso il plurale».²⁶ La seconda soluzione, che è quella che

²³ Enrico Castelli, *Esistenzialismo Teologico*, Abete, Roma 1966 (FP), p. 49.

²⁴ *Ivi*, p. 57.

²⁵ *Ivi*, p. 63.

²⁶ *Ivi*, p. 94.

più interessa nel rapporto con Panikkar, passa nel dialogo; e per concludere questa veloce presentazione di parte del pensiero di Enrico Castelli la si vuole citare per intero.

Il monologo non è possibile senza il dialogo perché l'eco delle parole non è che un vento, vale a dire non riporta che la sensazione, il suono di quella che sembra essere una parola. Prove? Il disinteresse per il discorso là dove la certezza assoluta della sua solitudine è un fatto. So che le considerazioni precedenti possono avere una ripercussione strana nel campo della teologia e che il principio della verbalità è il principio stesso del discorso, del pensiero della coscienza divina. In altri termini, la possibilità di un pensiero solo nell'unità di una coscienza unica, di un discorso che può dirsi un monologo, può costituire la premessa dei fondamenti della teologia cattolica. Ma si può anche osservare che il concetto trinitario del divino, in un certo senso, è la posizione teologica del dialogo. E che il demoniaco è proprio l'opposizione al dialogo e l'invito al monologo nella svalutazione del discorso altrui il non-discorso, il puro sentire, per la celebrazione del presunto vero discorso, il mio. D'altronde, la questione teologica è superabile perché il punto di partenza riguarda l'insufficienza del soggetto particolare (la creatura) e quindi il fatto della dipendenza dell'un mondo dall'altro. Né la teologia può avere la pretesa di essere teoria della conoscenza divina; l'analogia ha un significato in quanto avviamento ad una intuizione che rimane inseparabile da un interrogativo per quanto riguarda l'al di là.²⁷

Si tratta di un paragrafo che non stonerebbe affatto, per tematica e spirito, in un testo di Panikkar; è anzi probabile che spesso i due amici abbiano parlato anche di questo nel corso dei loro incontri. In entrambi risuona l'invito al dialogo, e per entrambi la dimensione trinitaria è fondamentale per la possibilità che questo dialogo avvenga. Sarebbe veramente azzardato ritenere che la proposta di dialogo dialogale panikkariana nasca unicamente da questa riflessione di Castelli, ma sarebbe altrettanto azzardato liquidare una tale consonanza tematica come mera coincidenza. Senza ombra di dubbio, però, la stessa dimensione pluralista della proposta filosofica panikkariana è la risposta fondamentale, per il pensatore indo-catalano, al solipsismo: «il pluralismo è un atteggiamento umano aperto e perciò implica una dimensione intellettuale che supera qualunque atteggiamento solipsista – quell'atteggiamento che ci vorrebbe soli e dominatori dell'universo, detentori dell'Assoluto».²⁸

Secondo punto che teoreticamente aiuta a mostrare la consonanza tra Panikkar e Castelli è quello legato al progetto ventennale attorno al quale le vite di entrambi sono ruotate e dal quale sono emersi testi di importanza teoretica notevole: la demitizzazione. Si è visto come Panikkar veda il problema della demitizzazione come legato

²⁷ Ivi, p. 63; l'intero paragrafo è evidenziato da Panikkar.

²⁸ RPOO VI/1, p. 62.

fondamentalmente ed originariamente alla dimensione umana della cosmoteandria, e quale importante ruolo svolgono demitizzazione e rimitizzazione. Nell'esistenzialismo di Castelli questa profondità della demitizzazione è altrettanto forte, per quanto qualitativamente diversa: la demitizzazione è, per lui, risultato di un'ermeneutica nata da uno stato di insoddisfazione che è un *non-senso*, perché «essere insoddisfatti introduce una domanda sull'insoddisfazione, nella speranza che la risposta elimini l'insoddisfazione. Dunque un'ermeneutica non ha origine da un dubbio metodico, ma da un disagio (un'insoddisfazione) di fatto e da una speranza».²⁹ La consapevolezza che porta Castelli a legare l'approccio ermeneutico non ad un dubbio razionale ma ad un'esigenza fondamentale dell'Umano fa sì che la demitizzazione, così come intesa nella forma che propone Rudolf Bultmann, si distacchi dalla questione teologica per espandersi alla totalità dell'Umano. In altre parole, la riflessione sui processi di demitizzazione, su come cioè il *kerygma* evangelico sia comunque tale e che i fatti storici vadano ridiscussi perché non più attuali,³⁰ si sposta dalla dimensione unicamente cristiana per investire la totalità dell'Umano nella sua esistenza e nel suo più profondo essere. «Una ricerca del significato di ciò che costituisce una condizione della mia esistenza (quella di fatto, cioè l'esistenza del mio disagio) è un'ermeneutica. Ermeneutica in questo senso è sinonimo di critica filosofica».³¹ Eppure in apertura di quello stesso testo ricorda che «è stato detto che critica e demitizzazione sono la stessa cosa. Non è esatto».³² Questo approccio esistenziale al problema però non significa affatto che la dimensione cristiana venga nascosta, o peggio dimenticata; si potrebbe dire che da questo punto di vista il cristianesimo sia quel simbolo di una condizione Umana universale, profonda, con cui Castelli è stato in grado di comunicare meglio. Parlare di demitizzazione in chiave cristiana gli consente di affrontare i numerosi ambiti nei quali l'esperienza umana si trova ad affrontare l'inquietudine di cui parlava: dalla tecnica³³ al diritto³⁴ nei periodi dei Colloqui, ma anche con profonde riflessioni sull'arte³⁵ in anni precedenti. Anche Castelli, come Panikkar, vede il mito come qualcosa che trascende la dimensione sia di un fatto storico che di una narrazione cosiddetta "mitologica", di fantasia: per lui «il mito è inseparabile dall'avvenimento storico: ogni avvenimento, infatti, ha una eccedenza di senso rispetto alla mera

²⁹ Enrico Castelli, *La critica della demitizzazione*, CEDAM, Padova 1972 (FP), p. 77.

³⁰ Ivi, p. 17.

³¹ Ivi, p. 78.

³² Ivi, p. 12, sottolineatura di Panikkar.

³³ Ivi, p. 120

³⁴ Ivi, p. 159

³⁵ Enrico Castelli, *Simboli e immagini. Studi di filosofia dell'arte sacra*, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma 1966 (FP).

fattualità, possiede un significato simbolico che dipende dall'interpretazione che se ne dà». ³⁶ Si tratta di una eccedenza di senso che va ad investire non solamente la dimensione del tempo ma anche quella del modo con cui l'Umano si avvicina al suo tempo, alla sua storia ed al suo vissuto passato e presente.

La storia del senso comune è un aspetto della storia della demitizzazione: un processo al mito della ragione; ma un processo così lento, continuo, monotono, che rinvia la sentenza finale, perché ogni sentenza ha sempre qualcosa di eccessivo. E il senso comune si oppone all'equivoca coincidenza di *eccezionale* e *eccessivo*. Perché? Perché la coincidenza sarebbe eccessiva. ³⁷

Ed anche in Castelli questo problema è strettamente legato con quello del linguaggio, o meglio dell'informazione tecnica. ³⁸ Con questa espressione non si intende però la tecnica così come presentata da Severino o da Heidegger, ma la tecnica intesa come la relazione univoca tra una parola ed il suo significato; un linguaggio che sia perfettamente esauriente nel suo esprimersi, trasmettendo esattamente il significato che desidera con il termine che desidera. La demitizzazione deve affrontare il problema dell'ermeneutica del linguaggio, cioè della comprensione di quanto l'*altro* che si ha di fronte stia tentando di comunicare. Ma «ogni ermeneutica del linguaggio è, in un certo senso, una ermeneutica della Pentecoste. Poter parlare il linguaggio degli altri è appunto poter entrare nel *recondito* (il sottinteso chiarificatore), in ciò per cui gli *altri* sono gli altri, sì, ma... il *prossimo* nostro; mentre l'aspetto della consequenzialità logica è quello del mito della torre di Babele, per cui gli altri *non sono gli altri* (non sono il *prossimo*) ma l'*unico* (*pensamento*): scalata al cielo del *nulla divinizzato*». ³⁹ Ancora una volta, la risonanza con Panikkar è evidente.

Nella conclusione del discorso sulla demitizzazione, però, Panikkar e Castelli prendono posizioni differenti. Il primo, come è stato già spiegato, vede la demitizzazione come un momento *kairologico* necessario nel vivere dell'Umano, purché costantemente accompagnato da una rimitizzazione. Castelli, invece, nella sua critica alla posizione di Bultmann nega che sia possibile una qualsiasi forma di demitizzazione e riporta ogni discorso alla riflessione cristiana. Proprio perché rimane legato ad una concezione di mito comunque evangelica e la espande nella sua dimensione esistenziale, a differenza di Panikkar che rielabora il significato stesso del

³⁶ Cfr. Francesco Tommasi, "La demitizzazione dell'impossibile e l'impossibilità della demitizzazione. La critica di Enrico Castelli a Rudolf Bultmann". *Archivio di Filosofia*, LXXVIII (2001/1), pp. 355-366.

³⁷ Enrico Castelli, *I paradossi del senso comune*, cit., p. 73.

³⁸ F. Tommasi, *op. cit.*, p. 364.

³⁹ Enrico Castelli, *La critica della demitizzazione*, cit., p. 144.

termine *mythos*, Castelli sostiene fermamente come la demitizzazione sia impossibile, perché chiuderebbe il discorso sul sacro trasformandolo in una critica logica alla dimensione del linguaggio sacrale, ricostruito attorno ad uno sterile sapere scientifico.⁴⁰ La soluzione è quella offerta dalla testimonianza, paradigmaticamente incarnata dai martiri.

L'autentico trascende il puro discorsivo. Per questo il discorso sulla testimonianza non ha possibilità di conclusione, ma il mito sì: conclude un'esistenza; i martiri testimoniano nel loro rapporto tacito con il divino. Sono il simbolo di un "silenzio innominabile", di uno *status gratiae*.⁴¹

Ulteriori direttive

Oltre al contatto costante tra Panikkar e Castelli testimoniato dalle lettere, quindi, anche le riflessioni teoretiche del secondo testimoniano come una delle radici filosofiche più forti di Panikkar stia in quella casa dei Parioli dove ha conosciuto i grandi della filosofia del suo tempo e dove ha potuto parlare con uno dei massimi filosofi italiani di quell'epoca. L'amicizia tra Castelli e Panikkar giustamente richiederebbe uno studio approfondito e dedicato, una volta che saranno disponibili maggiori materiali. Oltre alla critica alla contemporaneità ed alla dimensione della demitizzazione, infatti, molte altre tematiche potrebbero essere trattate: il problema del tempo, della filosofia della religione, della filosofia della storia e dei rapporti con Heidegger, con il quale Panikkar, Castelli, Gadamer, Zubiri hanno un rapporto di vicinanza e di comunanza quasi spirituale, come cercherò di argomentare a breve. Aiuto ad un simile lavoro, infatti, sarà anche il prossimo sottocapitolo.

⁴⁰ Cfr. E. Castelli, *Diari*, vol. III, cit, p. 737.

⁴¹ E. Castelli, *Critica alla demitizzazione*, cit., p. 270.

II – 3.2: La convergenza con Martin Heidegger, linguaggio ed esperienza religiosa

L'ultimo autore che si vuole trattare in questa seconda parte dedicata alle radici filosofiche del pensiero di Raimon Panikkar è Martin Heidegger. Il rapporto col filosofo tedesco dal punto di vista personale vide i due pensatori incontrarsi in qualche occasione, discutere di filosofia e probabilmente stabilire uno scambio epistolare. È difficile capire di preciso quanto stretto fosse il rapporto tra Heidegger e Panikkar, fintantoché le fonti a disposizione non verranno pubblicate;⁴² ma presso il Fons Panikkar è stato ritrovato un documento prezioso che getta una luce molto interessante sui rapporti tra questi due pensatori. Rapporti che, da un certo punto di vista, vedono Panikkar essere quantomeno parzialmente discepolo di Heidegger: il filosofo tedesco, come si è brevemente accennato nel capitoletto precedente, è stato maestro di Zubiri. Si potrebbe quasi parlare di una “linea di trasmissione” di un *dharma* che parte da Brentano, passa per Husserl, si trasferisce ad Heidegger ed a Panikkar tramite Zubiri e Castelli.⁴³ La sterminata quantità di argomenti trattati dai due pensatori è ben nota, tanto che si potrebbe cominciare una nuova ricerca triennale di tipo unicamente comparativo e solamente su questi autori focalizzata ed ancora ci sarebbero punti da sviscerare, nozioni da approcciare, argomentazioni da comparare. Secondo la modalità e le intenzioni di questa tesi, quindi, ho preferito scegliere un singolo argomento attorno al quale far ruotare la posizione di Heidegger quale radice filosofica del dialogo dialogale: il problema della filosofia del linguaggio.

Fonti

Questo singolo argomento è infatti emerso con chiarezza dirompente e convincente nella ricerca condotta nella biblioteca di Panikkar a Girona. Tra tutti i testi di Heidegger lì presenti, i più studiati, i più sottolineati ed annotati dall'autore si sono rivelati essere libri e letteratura secondaria legata al tema del linguaggio. Nello specifico, è stato il testo *In cammino verso il linguaggio (Unterwegs zur Sprache)* quello più analizzato e

⁴² Attualmente brani dei diari di Panikkar al riguardo, lettere ed altre testimonianze sono in possesso del professor Amador Vega Esquerra, dell'Universitat Pompeu Fabra di Barcellona, il quale ne sta curando la pubblicazione.

⁴³ La “trasmissione del dharma” Brentano – Husserl – Heidegger è indicata nell'introduzione a Martin Heidegger, *On the way to language*, Harper & Row, New York 1971 (FP), p. 7, che Panikkar sottolinea personalmente.

che portava maggiori i segni di lettura, in quanto conservatosi con tutti i segni di una cura intensa tanto quanto lo studio di cui fu oggetto. L'edizione tedesca li presente sembra intonsa da note, per quanto mostrasse i segni di una lettura frequente, mentre le edizioni italiane ed americane sono state trovate ricche di sottolineature e glosse. Ciò ovviamente non significa che Panikkar abbia studiato unicamente la dimensione del linguaggio in Heidegger, visti anche i numerosi riferimenti alla proposta teoretica heideggeriana che emergono dall'*Opera Omnia* e dagli altri suoi testi, ma è probabile che fosse quello il punto in cui Panikkar ed Heidegger si sono trovati più in consonanza e più in accordo – cosa ulteriormente sottolineata dal documento ritrovato di cui si accennava poc'anzi. Con questa scelta consapevole non si è voluto affatto mettere in ombra eventuali altri punti di contatto tra i due pensatori, oppure tematiche che Panikkar ha affrontato nello studio di Heidegger. Il ricordo che Panikkar ha del loro primo incontro mostra, infatti, come il dialogo tra i due abbia coinvolto sin da subito le fondamenta stessa dei rispettivi pensieri.

Richiamo un ricordo personale dei primi anni Cinquanta, il mio primo incontro con Heidegger. Discutemmo per più di tre ore, talvolta con toni accesi. Lui difendeva l'assunto che Dio non può essere l'Essere; io, con l'appoggio del decano Max Müller, asserivo invece che il Dio cristiano non può che essere l'Essere. Col senno di poi, a distanza di mezzo secolo, mi rendo conto che ambedue accettavamo implicitamente che il concetto monoteista di Dio (forse il *Monoto-theismus* di Nietzsche) non era più sostenibile da un punto di vista filosofico. Heidegger poteva anche sbagliarsi con la sua quasi postulatoria *epochē* relativa a Dio quando si parlava di Essere [...] Ricordo di avergli abbozzato a grandi linee la mia interpretazione trinitaria, ma lui era interessato al *De Deo Uno* quale Dio cristiano vivente. La mia concezione poteva essere quella del Dio trinitario di alcuni teologi – continuava a dire lui – ma non il vero Dio dei cristiani. «Questo è il vero Dio dei cristiani», insisteva io. Confesso che non avevo letto la sua opinione in merito, il che avrebbe potuto rendere la discussione più viva. Eravamo ambedue interessati alla cosa, *zur Sache*, non all'erudizione accademica.⁴⁴

Una collazione delle occorrenze heideggeriane nell'opera di Panikkar vede infatti il suo nome comparire in quei punti dove più forte è lo sforzo teoretico, sia nell'analisi "della cosa" fuori dall'erudizione (si ricordi, tra l'altro, come questa critica all'erudizione sia stata da Panikkar pensata soprattutto in rapporto con Eraclito), sia nel tentativo di appropiare il mondo contemporaneo. L'importanza della ricerca effettuata al Fons Panikkar, però, come già detto in introduzione spinge a considerare quanto ritrovato nei testi che Panikkar ha studiato ed ha letto di importanza scientifica

⁴⁴ RPOO X/1, p. 202; cfr. quanto riporta Pérez Prieto in *Raimon Panikkar*, cit., p. 102.

maggiore rispetto ad una collazione, soprattutto perché in grado di indicare con chiarezza il rapporto con Heidegger sul problema del linguaggio. I punti dell'*Opera Omnia* relativi a questo argomento saranno pertanto usati come paletti sul sentiero principale.

Poesia e(è) linguaggio: "Lieber herr Panikkar..."

Indubbiamente il documento più interessante è stata la poesia "Sprache"⁴⁵ di Martin Heidegger. Scritta il 18 marzo 1976, la poesia dedicata al pensatore indo-catalano ed ai suoi studenti, nelle parole di Heidegger stesso, «ist zugleich ein Wort gegen die sich überall ausbreitende Linguistik, die das Wesen der Sprache der technologisch bestimmten Welt – der Computer – dienstbar recht – in Wahrheit aber die Zerstörung der Sprache betreibt».⁴⁶ Ciò che questo testo testimonia è duplice: innanzitutto, il rapporto stretto che nonostante la distanza legava i due pensatori, tanto da spingere Heidegger a comporre, dedicare ed inviare una poesia a Panikkar (che, si ricordi, in quel periodo era tra Santa Monica e Varanasi) qualche settimana prima della morte – in quel quinquennio 1973-1977 che vide morire Abhishiktananda, Heidegger e Castelli, i tre pensatori che forse hanno influenzato maggiormente l'opera panikkariana, seppur in modo diverso. Il secondo punto è un'ulteriore dimostrazione di come, pur essendo presente in ogni ambito del suo pensiero, Heidegger è innanzitutto fondamentale per rintracciare quei punti più legati al linguaggio della proposta di dialogo dialogale di Raimon Panikkar.

La poesia recita:

SPRACHE

Wann werden Wörter

wieder Wort?

Wann weilt der Wind weisender Wende?

Wenn die Worde, ferne Spende,

sagen –

⁴⁵ Unica pubblicazione critica in Modesto Berciano Villalibre, "«Lieber herr Panikkar...». Comentario a un poema postumo de Martin Heidegger". *Cuadernos Salamantino de Filosofía*, XVII (1990), pp. 415-432. Esiste anche una traduzione di Thomas Sheehan, reperibile online al link <http://goo.gl/27xjLl> (21/07/2015).

⁴⁶ *Ivi*, p. 415. Villalibre traduce: «es al mismo tiempo una palabra contra la lingüística que lo va invadiendo todo; que está al servicio de la esencia del lenguaje del mundo de los ordenadores, caracterizado por la tecnología, pero que en verdad está llevando el lenguaje a la ruina».

*nicht dedeuten durch bezeichnen
wenn sie zeigend tragen
an den Ort
uralter Eignis
-Sterbliche eignend dem Brauch-
wohin Geläut der Stille ruft,
von Früh-Gedachtes der Be-Stimmung
sich fügsam klar entgegenstuf.*

Non arrischio tentare una traduzione, non soltanto per l'approccio metodologicamente plurilinguistico già espresso in introduzione ma anche perché non conoscendo il tedesco abbastanza per sviscerare con precisione ed accuratezza le profondità teoretiche che stanno dietro ad ogni singola parola rischierei di non rendere appieno il senso nel risultato finale. Per tentare di costruire il dialogo con la filosofia del linguaggio di Panikkar ci si avvarrà pertanto della traduzione in inglese di Sheehan:⁴⁷

*LANGUAGE
When will words
Again be word?
When will the wind of a pointing turn abide?
When the words, those far-off gifts,
utter –
not mean by designating
when they show and bear us back
to the place*

⁴⁷ La traduzione di Villalibre invece recita:

*LENGUAJE
¿Cuándo volverán los vocablos
A ser palabra?
¿Cuándo cambiará el viento en dirección indicadora?
Cuando las palabras, regalo lejano,
muestran –
no cuando signifiquen designando
cuando dejando aparecer, lleven
al lugar
del constituir primigenio
-apropiando a los mortales para el uso-
al lugar a donde llama la sonorización de la calma,
a donde sale claramente al encuentro
dócil a la disposición determinante
de lo pensado en los comienzos.*

of ancient owning
-owning mortals to the Employ-
to where the chime of stillness calls,
and from attunement, dawn of thought,
draws softly, clearly, unto us.

Ciò che emerge da questi versi è un profondo desiderio, condiviso da tutta la filosofia del secondo Heidegger, di rapportarsi ad un originario senso del linguaggio – e, con esso, dell’Essere come giustamente indica Villalibre.⁴⁸ Per comprendere meglio questo punto, bisogna ricordare come due sono le tradizionali forme di indagine filosofica sul linguaggio secondo Heidegger.⁴⁹

La prima è quella che Heidegger definisce come la concezione tecnico-scientista del linguaggio, cioè quella forma con cui il positivismo imperante nella riflessione filosofica umana espande l’ambizione scientifica a calcolare ogni cosa, categorizzando la totalità all’interno delle proprie definizioni, restringendola all’ambito del numerabile, del fattoriale e del vettoriale. La sua parola d’ordine è verificare, cioè inquadrare come logicamente vero e coerente un punto cui si è riflettuto. Ciò che la scienza non accetta, secondo questo punto di vista, è il mistero del linguaggio, che viene trasformato in un enigma: e gli enigmi sono il campo della logica, sono il momento in cui la logica dispiega tutto il proprio potere per sconfiggere la barriera dell’inintelligibilità e dominare anche ciò che pretende di non essere da lei compreso. Attitudine lodevole (e miracolosa, guardando la contemporaneità tecnologica) quando riguarda il suo proprio dominio, ma che diventa soffocante nel momento in cui si sfoga al di fuori di quella singola parte dell’Essere che il Pensare logico riesce ad individuare.

Seconda dimensione della filosofia del linguaggio è quella fatta propria da Heidegger ed approvata da Panikkar, cioè l’esperienza ermeneutico-speculativa del linguaggio. «In questa concezione, che non si arroga diritti e crismi di superscienza, ma procede con l’umiltà e l’ignoranza sapiente dell’amore per l’esistenza, il linguaggio è essenzialmente mediazione tra le tradizioni umane passate e un presente e un futuro che da esse traggono sostanza e autenticità, mediazione tra la *Tra-dizione* primordiale e il progetto esistenziale di ogni uomo che viene in questo mondo».⁵⁰ Questa esperienza, questa concezione si fa radicalmente esistenziale in quanto va a riflettere sul momento originario dell’esserci dell’uomo, richiama alla mente una dimensione della validità del linguaggio precedente alla sua declinazione umana. Ed è questa dimensione quella che

⁴⁸ *Ivi*, pp. 425-428.

⁴⁹ Cfr. Giovanni Moretto, *L’esperienza religiosa del linguaggio di Martin Heidegger*, Le Monnier, Firenze 1973 (FP), pp. 11-25

⁵⁰ *Ivi*, p. 15. Paragrafo segnato da Panikkar.

Heidegger sembra invocare, nella poesia: un linguaggio che apre al ritorno ad un Esserci originario. «El lenguaje humano es una “apropiación” para llevar al sonido el lenguaje silencioso del ser como evento. Esta es la verdadera esencia del lenguaje humano».⁵¹

La poesia, da questo punto di vista, diventa la chiave che permette non soltanto, come scritto da Heidegger nel biglietto d’accompagnamento alla poesia già citato, di far riflettere su come la linguistica si stia appropriando anche del linguaggio, ma anche di affrontare la dimensione più fortemente essenziale dell’Umano. È quella stessa tendenza che Heidegger indica parlando di Hölderlin, ricordando che il poetare per l’Umano è il definire il suo esserci attraverso il prender-misura della misura del suo abitare,⁵² punto non dissimile da quello che già presentava nella *Lettera sull’Umanesimo*: «il linguaggio è la casa dell’essere, abitando la quale l’uomo e-siste, appartenendo alla verità dell’essere e custodendola».⁵³ Le parole che Heidegger invoca come in grado di “riportare indietro” al posto del costituirsi primigenio dell’Essere⁵⁴ possono essere affiancate, da questo punto di vista, alla vacuità che si instaura nella *sacra quaternitas* relazionale della parola panikkariana: così come il rifiuto della freddezza dei calcolatori⁵⁵ è simile a quando Panikkar ricorda come «è soltanto l’interpretazione nominalistica della parola che presume che il linguaggio sia semplicemente un insieme di segni che indicano solo relazioni esterne fra entità indipendenti».⁵⁶

Da questo punto di vista, si può sostenere che la poesia rappresenti quella comunanza di intenti, quella convergenza di spirito e di volontà di ricerca dei due pensatori, entrambi presi nella lotta con un linguaggio che sembra non essere in grado di esprimere completamente ciò che intendono e vogliono dire. Per Panikkar, si ricorda, il linguaggio è un modo dell’Umano, o in termini heideggeriani dell’Esserci dell’Umano,⁵⁷

La metafora heideggeriana «Haus des Seins» può essere resa più vivacemente come «la vivienda del ser», dove «vivienda» non è solo la casa che ogni parola offre, ma la sua vita stessa. Fray Luis de León usa la parola «vivienda» non solo per dire dove viviamo, ma nel senso di come si vive, lo stile e la forma di vita. La lingua è la *vivienda* dell’Essere, la vita della Realtà che tutto racchiude. La parola è

⁵¹ M. B. Villalibre, op. cit., p. 426.

⁵² Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, pp. 132-133.

⁵³ Martin Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 287.

⁵⁴ Dimensione costituente del *Dasein* presente sin dal suo primo trattato; cfr. Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2009, pp. 197-214.

⁵⁵ Sul rapporto tra calcolo e linguaggio in Heidegger, cfr. Stuart Elden, *Speaking against number: Heidegger, language and the politics of calculation*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.

⁵⁶ SP, p. 109.

⁵⁷ Harold Coward, “Panikkar’s Philosophy of Language”, in J. Prabhu, *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, cit., p. 66.

l'*habitat* dell'Essere: ciò che *ha* essere. In altre parole: il *sé stesso* della parola è un «io-tu-esso stesso», è l'*in mezzo* o la rispettività, e non un semplice *ciò*. Una parola «in se stessa» significa la parola integrale, la dicibilità linguistica di cui partecipano tutte le cose dicibili: significa una parola in se stessa.⁵⁸

E con ancora più chiarezza:

Language creates reality. This goes against the modern grain. It goes against the nominalistic and “computerizing” trends of our times. I submit that the *animal loquens* is not just using a code for passing information. Human speech is creating reality when uttering authentic words. Words have power not only over other mortals; the elements also obey the word (cf. *Mt* 8: 26-27). By the word Man shares actively in the shaping of history and in the making of the world (cf. *AV* IV, 1). As I have repeated time and again, that which Ramon Llull called the *affatus* (or *effatus*), the speech (as the sixth human sense), is a sharing in the Word, which, according to many traditions, is the Power by which all things have been and are being made.⁵⁹

La dimensione profondamente ontologica del linguaggio per Panikkar diventa quindi evidente in questo rapporto con Heidegger, rapporto dialogico che lui continua dalla dimensione semplicemente esperienziale⁶⁰ per aprirlo alla sua personale riflessione sulla mistica. Non è un caso che nel discutere sul fattore “linguaggio” della sua *E=e(l.m.i.r.a)* Panikkar, per indicare il modo con cui il linguaggio si riferisca alle cose, chiami in causa nuovamente Heidegger e la poesia:

Il vocabolo non è certo la cosa, ma senza una parola (sulla cosa) la tal cosa non esiste. La «cosa» sconosciuta e innominabile «esiste» come sconosciuta e innominabile.

Kein ding sei wo das Wort gebricht.

Nessuna cosa esista dove manchi la parola.

...scrisse il poeta Stefan George e commentò genialmente in seguito Martin Heidegger.⁶¹

⁵⁸ SP, p. 115.

⁵⁹ SCD, p. 239.

⁶⁰ «Una cosa sono le conoscenze scientifiche e filosofiche sul linguaggio e un'altra l'esperienza che facciamo del linguaggio. Che il tentativo di metterci in condizione di fare una tale esperienza riesca nonché il grado di tale riuscita non dipende da nessuno di noi»: G. Moretto, *op. cit.*, p. 22. Frasi sottolineate da Panikkar.

⁶¹ RPOO I/1, p. 233

In cosa consiste questo commento geniale di Heidegger? Nella biblioteca di Girona è stato possibile vedere esattamente quali sono state le riflessioni di Heidegger su questo verso che più hanno colpito Panikkar. La copia di *In cammino verso il linguaggio* dove la conferenza *Das Wesen des Sprache*, cioè *La natura del linguaggio*, è stata commentata e sottolineata è l'edizione inglese del 1971. Questo con ogni probabilità è dovuto al fatto che in quel periodo Panikkar già frequentava l'America, e quindi fosse quella la lingua e le edizioni che più facilmente erano a sua disposizione.

È curioso notare sin dall'inizio come Panikkar sembri ridurre la parte iniziale, quella relativa alla presentazione della prospettiva nominalista, fino all'affermazione di Heidegger secondo cui l'ultimo verso della poesia di Stefan George «says something about the relation between word and thing»,⁶² alla glossa: *Namarupa* in inchiostro rosso. La grafia è difficile da comprendere in questa parola, ma se così fosse sposterebbe l'attenzione dell'analisi di tutta la prima parte della poesia di George su un rapporto tra nome e parola chiaramente determinato come secondario rispetto a quello che, invece, l'intera esegesi heideggeriana dell'ultimo verso chiaramente porta.⁶³

Indubbiamente il “genial commento” di Heidegger, come già detto, ruota attorno, anche qui, alla possibilità del linguaggio di esprimere completamente l'Essere. Ed infatti Heidegger si pone come un'eccezione alla regola che Panikkar stesso più volte ribadisce di come l'Occidente abbia fatto proprio dogmaticamente il frammento 3 D-K di Parmenide,⁶⁴ il linguaggio poetico richiede sì un pensiero, ma particolare: «in a poem of such rank thinking is going on, and indeed thinking without science, without philosophy». ⁶⁵ Un pensiero che non è un pensiero affrettato, cosa che Panikkar condivide: sottolineando «let us refrain from hurried thinking» egli glossa: «cfr. my cont[ribution] on the under-standing of *nous*». ⁶⁶ Al di là del gioco di parole tipicamente panikkariano, presente in molte delle sue interviste a video, di spiegare la comprensione della realtà con il termine inglese *under-standing*, star-sotto che è estasi mistica, Panikkar accompagna alla glossa la data del 9 febbraio 1976. È probabile che si riferisse qui ad un passaggio del suo diario, dato che lo schema è quello costante di simili suoi appunti, ma vista la vicinanza con la poesia che Heidegger gli ha dedicato è possibile supporre che la voce del diario riguardasse un incontro od uno scambio epistolare tra i due. Un'altra ipotesi è che indichi esattamente di quale contributo egli stia parlando, visto che ci sono molti candidati a questo ruolo all'interno della sua produzione.

⁶² M. Heidegger, *On the way to language*, cit., p. 60. Sottolineatura di Panikkar.

⁶³ Cfr. la critica di Abhishikatananda ai “*nāmarūpin*”, III-3.3

⁶⁴ Cfr. II-2.1

⁶⁵ M. Heidegger, *On the way to language*, p. 61. Sottolineatura di Panikkar.

⁶⁶ *Ivi*, p. 62.

Il pensiero affrettato della scienza e della filosofia (cioè, di un nominalismo che identifica parola e cosa) consente di concentrarsi sull'enigma della parola e della sua relazione con la cosa. «In thinking there is neither method nor theme, but rather the region, so called because it gives its realm and free reign to what thinking is given to think»; e Panikkar glossa: «Thinking seems here to become aware: awareness. Awareness have no method nor Theme». ⁶⁷ Se però il suo ambito è quello della consapevolezza senza metodo né tema guida, come fa il poeta a sapere esattamente che parola usare per riferirsi ad una cosa? O meglio, «where does the word derive its appropriateness? The poet says nothing about it. But the content of the closing line does after all include the statement: The being of anything that is resides in the word. Therefore this statement holds true: Language is the house of being». ⁶⁸ Un ulteriore punto in grado di sottolineare quanto Heidegger intende lo fornisce Panikkar stesso, annotando a margine di “appropriateness”: «Eignung», cioè *an den Ort uralter Eignis*. Come nell'Essere il linguaggio mostra il suo senso originario, così il linguaggio fornisce il luogo all'Essere per poter essere-nel-mondo. «Las palabras que realmente muestran y hacen aparecer (*zeigend*), llevan las cosas a su lugar originario, al evento (*Ereignis*), donde son constituidas en lo suyo propio (*Eignis*)». ⁶⁹

Fino a qui sembra che ciò che Heidegger sta dicendo sia coerente con la storia parmenidea della filosofia occidentale; ma le mosse seguenti ribaltano la situazione. Il *logos* che mette in campo il poeta, quel suo ragionare sereno che accetta la *ratio* ma non la sua velocità metodica, lo rendono consapevole della sua forza poetica.

Stated more explicitly, the poet has experienced that only the word makes a thing appear as the thing it is, and thus lets it be present. The word avows itself to the poet as that which holds and sustain a thing in its being [...] What is that the poet reaches? Not mere knowledge. He obtains entrance into the relation of word to thing. This relation is not, however, a connection between the thing that is on one side and the word that is on the other. The word itself is the relation which in each instance retains the thing within itself in such a manner that it “is” a thing». ⁷⁰

In glossa, Panikkar fa riferimento al paragrafo 7c di *Essere e Tempo*, dove Heidegger rivede il concetto di fenomenologia. Grazie a questo collegamento Panikkar sembra rivedere la prospettiva dell'apparire delle cose grazie alla parola poetica in chiave decisamente ontologica: ad una fenomenologia che si limita all'analisi delle cose così come appaiono si sostituisce una ricerca dove «la fenomenologia è il modo di accedere

⁶⁷ Ivi, p. 74.

⁶⁸ Ivi, p. 63. Sottolineatura di Panikkar.

⁶⁹ M. B. Villalibre, *op. cit.*, p. 435.

⁷⁰ M. Heidegger, *On the way to language*, cit., pp. 65-66. Sottolineature di Panikkar.

a e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia. *L'ontologia è possibile soltanto come fenomenologia* [...] l'essere dell'ente non può assolutamente essere inteso come qualcosa "dietro" cui stia ancora alcunché "che non appare"». ⁷¹ Fenomenologia è il metodo con cui il pensiero si approccia all'Essere; ontologia è il contenuto di una simile impresa. Si tratta di un rovesciamento dell'impostazione husserliana, secondo la quale l'ontologia è la guida della ricerca fenomenologica. ⁷² Panikkar sembra rispondergli anni dopo, aprendo i *colligite fragmenta* sull'intuizione cosmoteandrica con un cambio degli attori sulla scena.

Anche la verità è relazionale. Quando l'epistemologia si scinde dall'ontologia, cioè quando la conoscenza si slega dall'Essere per diventare un'attività autonoma della mente, la verità diventa un concetto e quindi immutabile – altrimenti non potremmo conoscere al di fuori dell'atto stesso di conoscere. L'ontologia, invece, come il [in quanto, ndr] *logos* dell'Essere (genitivo soggettivo) non può determinare *a priori* quale sia la parola dell'Essere prima di ascoltarla. ⁷³

Entrambi i pensatori sentono la necessità di svincolarsi dalle catene di una ontologia rigida, radicale, che definisce senza via di scampo un'essenza delle cose; così, l'antimetafisica heideggeriana e la critica al monismo panikkariana sono due attori in un dialogo dove l'uno sostiene la necessità di una fenomenologia che riconosce l'ente solo per quello che appare, e l'altro si fa portatore di una proposta epistemologica mistica che, come si è visto, ⁷⁴ è consapevole che quanto può conoscere è relazionale e dinamico. Entrambi accettano la forza demiurgica della parola: «the word itself is the giver», sottolinea Panikkar, «the word gives Being». ⁷⁵ Questo punto apre al dialogo teoretico che si vuole proporre a partire dal rapporto tra Heidegger e Panikkar; ma prima è necessario completare la panoramica sul problema del linguaggio grazie alla sua conseguenza interculturale.

⁷¹ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 51.

⁷² Cfr. Otto Pöggeler, "Being as Appropriation", in M. Murray, a cura di, *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven-London 1978 (FP), pp. 84-115; a p. 89 Panikkar sottolinea: «Phenomenological constitution is made possible by means of a Being which is not at our disposal. Thus, phenomenology becomes ontology [...] Phenomenology refers to the method, whereas ontology designates the content of one and the same enterprise».

⁷³ RPOO VIII, p. 186

⁷⁴ Cfr. II-1.3

⁷⁵ M. Heidegger, *On the way to language*, cit., p. 88.

Tra oriente e occidente?

Il saggio più commentato dopo *La natura del linguaggio* è infatti quello che, nell'edizione americana del 1971, apre l'intero testo: *Un dialogo sul linguaggio (Aus einem Gespräch von der Sprache; Zwischen einem Japaner und einem Fragenden)*. Non è una cosa che stupisce, in fondo: si tratta di un testo che, pur essendo il modo con cui Heidegger tenta di fare una retrospettiva ed un riassunto su tutto il suo percorso filosofico, letto con gli occhi della filosofia interculturale e da qualcuno con dimestichezza col pensiero giapponese può essere visto come un testo in grado di aprire la finestra su un'occasione di incontro tra due sistemi di pensiero e due culture – per quanto sia evidente sin dalle prime battute come il barone Kuki⁷⁶ si sia formato principalmente sul pensiero di Heidegger e di Sartre piuttosto che sulla sua cultura d'origine. Eppure, per quanto le riflessioni e gli stimoli che vengono da questo testo siano appunto sull'intercultura, lo studio che Panikkar ha fatto sembra sia stato di tipo chiaramente scolastico. Nel testo, divide e commenta il dialogo secondo una struttura medioevale, suddividendolo con glosse in latino.

L'inizio è una critica diretta a come Heidegger sembra classificare l'estetica: «The name aesthetics and what it names grow out of European thinking, out of philosophy» scrive l'Interlocutore, cioè Heidegger stesso. «Consequently, aesthetic consideration must ultimately remain alien to East-asian thinking».⁷⁷ Panikkar glossa: «*non sequitur*». Non c'è una conseguenza necessaria tra il nome “estetica” e la sua esclusività occidentale, dice Panikkar; anzi, la dimensione dell'arte, dell'estetica, è fondamentale per la mutua fecondazione tra culture ed il dialogo interculturale.⁷⁸ Ma è da questa riflessione sulla parola “estetica” che comincia tutto il dialogo, con il primo, fondamentale scambio di battute.

I: Do you need concepts?

J: Presumably yes, because since the encounter with European thinking, there has come to light a certain incapacity in our language.

I: In what way?

⁷⁶ Shūzō Kuki (Tokyo 1888 – Kyoto 1941) fu un filosofo giapponese concentrato principalmente sull'esperienza estetica e sull'esistenzialismo tedesco, professore presso l'Università di Kyoto e collega del più conosciuto Nishida Kitarō; per approfondimenti sulla sua interessante figura e proposta filosofica, che coniuga la logica filosofica classica e l'estetica metafisica in un tentativo artistico di riunire la frammentazione tipica della civiltà occidentale, v. J. Heisig, T. Kasulis, J. Maraldo, a cura di, *Japanese Philosophy. A Sourcebook*, cit., pp. 829-849.

⁷⁷ M. Heidegger, *On the way to language*, cit. p. 2.

⁷⁸ Cfr. la proposta d'interpretazione estetica di Panikkar di Maria Roberta Cappellini, IV-1.1.

J It lacks the delimiting power to represent objects related in an unequivocal order above and below each other.

I: Do you seriously regard this incapacity as a deficiency of your language?

J: Considering that the encounter of the Eastasian with the European world has become inescapable, your question certainly calls for searching reflections.⁷⁹

Panikkar glossa: «problem *Regius*». In questo momento la riflessione sul linguaggio travalica i semplici limiti della filosofia del linguaggio in senso stretto per affacciarsi sulla Realtà intera e sul punto chiave della proposta panikkariana: rifiutare il nominalismo occidentale come *assoluto* e smascherare la diffusione della scienza “mero strumento” per quello che è, cioè colonialismo culturale. Il giapponese lo dice chiaramente: «we will let ourselves led astray by the wealth of concepts which the spirit of the European languages has in store, and will look down upon what claims our existence, as on something that is vague and amorphous».⁸⁰ L’influenza dell’Occidente nelle altre culture passa attraverso il rigore e la ricchezza strumentale dello “spirito dei linguaggi europei”, con come obiettivo «the complete Europeanization of the Earth and man».⁸¹ Panikkar qui sembra concordare con Heidegger sul fatto che inglese, francese, tedesco, spagnolo ed italiano si sono sviluppati secondo una logica ed una storia ben precisa, seguendo le necessità di una tecnica (o di un *logos*) atta a identificare completamente parola e cosa cui essa si riferisce – necessità presente sin dalle origini dell’Occidente. “Stessa cosa è Essere e Pensare”, dice Parmenide; “in qualunque modo l’uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome”, risponde la Bibbia (*Gen. 2, 19*). Un ritorno al senso originario del linguaggio scioglie questo problema: l’uomo parla e dà il nome alle cose, ma è il *logos* più alto, il silenzio di Dio, che glie lo permette. «l’uomo (*homo loquens*) non vive senza il *logos* – e neanche Dio. Il silenzio del Padre si incarna nella Parola. Non esiste l’uno senza l’altro, per opera e grazia dello Spirito – in linguaggio trinitario».⁸² Conviene ricordare come Heidegger sostenga che l’attributo essenziale del pensiero tecnologico è la sua «insistent aggressiveness, a feature that stems from the anthropocentric assumption of modern science that man is the *hypokeimenon*, the fundamental subject who determines the nature of Being».⁸³ La sensazione è che Alderman proponga una prospettiva heideggeriana derivata dalla teoria delle idee di Platone intesa agostinianamente, dove la certezza e la perfezione risiedono solamente in quell’Essere che è unicamente visibile

⁷⁹ M. Heidegger, *On the way to language*, cit., p. 2.

⁸⁰ *Ivi*, p. 3, passo segnato da Panikkar.

⁸¹ *Ivi*, p. 14, passo segnato da Panikkar.

⁸² RPOO I/1, p. 233

⁸³ Harold Alderman, “Heidegger’s Critique of Science and Technology”, in M. Murray, *op. cit.*, p. 42.

alla luce della ragione; così facendo, ricostruisce la storia dell'atteggiamento ontologicamente aggressivo del soggetto umano come nato dalla teoria delle idee di Platone, sviluppato in Aristotele, convertito in sant'Agostino, radicalizzato in Cartesio e presente persino nell'anti-platonico per eccellenza, Nietzsche. La questione del linguaggio tecnico occidentale, o del linguaggio della tecnica, in questo senso viene strettamente legata a quella delle cause; Aristotele ne elencava quattro, cioè la formale, la materiale, l'efficiente e la finale, ma è una questione di *responsabilità* più che di *ragione*. E c'è sempre una quinta responsabilità, indipendente dalla *techné* dell'uomo e dalle cause, e questo è la *physis*. «Thus Heidegger argues that the original meaning of cause is closely related to the understanding of Being as *physis*. The ultimate responsibility for beings lies with Being itself: Being is the ultimate “cause” of beings».⁸⁴ In questo senso la ricerca delle “cause” fa sì che la *techné* si trasformi in tecnologia – ovvero, in termini panikkariani, il *logos* ridotto a *ratio* pone come responsabilità di ogni cosa, causa di ogni ente, non la quinta dimensione della *physis* ma l'Umana volontà. «Technicity is itself the manner of thought which provokes man to be the being who makes nature yields its resources to him and which places man in a position to be the *provocateur* of nature».⁸⁵ Il linguaggio diventa lo strumento primario con il quale l'Umano agisce da dominatore sulla natura; ne riduce la forza, ne appiattisce la ricchezza, lo trasforma in una tecnica (intesa come tecno-logia) tradendo nel contempo il linguaggio, se stesso e la Realtà. In questo senso il ritorno al linguaggio originario permette di mettere in giusta prospettiva la dialettica,⁸⁶ fornendo quindi una delle radici filosofiche più importanti per il dialogo dialogale panikkariano.

Da questa visione, è probabile che uno dei motivi per cui Panikkar ha fatto la sua proposta deriva proprio dalla crisi in cui sembra che il dialogo precipiti in questo momento della filosofia heideggeriana:

I: Now I see still more clearly the danger that the language of our dialogue might constantly destroy the possibility of saying that of which we are speaking.

J: Because this language itself rests on the metaphysical distinction between the sensuous and the suprasensuous, in that the structure of language is supported by the basic elements of sound and script on the one hand, and signification and sense on the other.⁸⁷

⁸⁴ Ivi, p. 44.

⁸⁵ Ivi, p. 49.

⁸⁶ Cfr. RPOO VI/2, pp. 49-51 e IV-2.1.

⁸⁷ M. Heidegger, *On the way to language*, cit., p. 14.

In questo scambio di battute, Panikkar apporta due correzioni. La prima riscrive “the language of our dialogue” come “the *logos* of our dialogue”, mentre la seconda cancella “this” dalla battuta dell’interlocutore giapponese. Si tratta di due punti estremamente importanti per la filosofia del linguaggio panikkariana, entrambi già affrontati.

Nel primo punto, riferirsi al linguaggio utilizzato dai due interlocutori non come “linguaggio” ma come “*logos*” inquadra l’intero dialogo all’interno del rischio di cui si è parlato poc’anzi: il rischio che le parole siano limitate alla loro dimensione nominalista, al loro rapporto incontrovertibile con la cosa nominata. Per questo un occidentale ed un orientale hanno simili difficoltà nel comprendersi, normalmente, ed è per questo che i due interlocutori invece sembrano comprendersi senza problemi: il discepolo del barone Kuki ha studiato il pensiero occidentale, nello specifico quello di Heidegger. Ne conosce i termini, il significato, i processi che hanno portato ogni singola parola ad essere quella che è; conosce la loro *vita*. Ad un occhio, come quello panikkariano, abituato all’intercultura questo testo quindi può anche esser stato immediatamente riconosciuto come un artificio⁸⁸ filosofico per dialogare con è stesso, e non solo con un interlocutore, rivedendo e ripresentando la sua filosofia secondo un altro punto di vista che comunque è in grado di conoscere e comprendere.

Per questo la correzione alla seconda battuta non sembra indicare un “errore” heideggeriano, ma una risposta di Panikkar stesso alla filosofia di Heidegger: cancellando “this” la frase recita: “il linguaggio *in quanto tale* si stabilisce sulla distinzione metafisica tra il sensibile ed il soprasensibile, per tanto che la sua struttura rimane supportata dagli elementi di suono e scrittura da una parte e significato e senso dall’altra”. In questo modo Panikkar sembra far riferimento alla sua proposta di *sacra verbi quaternitas*, ma un’altra interpretazione potrebbe essere che nello studio panikkariano sia Heidegger a dividere in questo modo il linguaggio in quattro – anche se è un’opzione poco plausibile.

Lo studio del testo si conclude con una nota che, ancora una volta, rimanda ogni cosa al punto cardine della riflessione panikkariana, cioè la pretesa d’assolutezza della *ratio* occidentale.

J: At the end of the eighteenth century, in the French Revolution, was not reason proclaimed a goddess?

⁸⁸ Dove “artificio” non vuole avere alcuna inclinazione di tipo morale e negativa; anzi, vuole indicare un’opera d’arte, di *techné*, un modo per Heidegger di esprimere il suo spirito e lo spirito del linguaggio che utilizza.

I: Indeed. The idolization of that divinity is in fact carried so far that any thinking which rejects the claim of reason as not originary, simply has to be maligned today as unreason.⁸⁹

E Panikkar glossa: «thinking is not reasoning».

Un breve dialogo teoretico: per un'ontologia dell'evento

Lo studio di Heidegger da parte di Panikkar, come detto in apertura, non si è focalizzato unicamente sul problema del linguaggio, anzi. Soprattutto la letteratura secondaria presente nella biblioteca di Girona porta forti i segni di uno studio costante ed approfondito da parte di Panikkar su tematiche teoretiche ed estetiche heideggeriane. Dal modo con cui Heidegger interpreta Parmenide e Platone alla questione della tecnica, dalla logica all'ontologia, dalla vita dell'Umano al rapporto col mondo; Panikkar ha spaziato su ogni argomento che Heidegger ha toccato. Ed è proprio a partire dall'ontologia che voglio tentare di presentare un breve dialogo con i due pensatori.

Come si è visto nel commento alla poesia ed al linguaggio, Panikkar immediatamente mette in collegamento la poesia di George dalla prospettiva heideggeriana con il paragrafo 7c di *Essere e Tempo*; e come si è visto, quasi sicuramente si tratta di un dialogo tra proposta fenomenologica e proposta epistemologica. Eppure c'è un altro punto molto interessante, come accennato, in quel paragrafo: la questione dell'evento. A metà discorso, Heidegger dice: «L'essere è il *transcendens* puro e semplice».⁹⁰ A questa frase corrisponde la glossa *a* del *Hüttenexemplar*, che recita: «*transcendens* certamente non – nonostante ogni risonanza metafisica – nel senso scolastico e greco-platonico di *κοινόν*, bensì trascendenza come ciò che è estatico – temporalità (*Zeitlichkeit*) – temporalità (*Temporalität*); ma “orizzonte”! L'Essere (*Seyn*) ha “surpensato” (“*überdacht*”) l'ente (*Seyendes*). La trascendenza però che viene dalla verità dell'Essere (*Seyn*): l'evento».

Evento come momento cronologicamente determinato in cui l'Essere diventa ente, punto dell'apparire degli enti oltre i quali non c'è null'altro di diverso da ciò che essi sono – cosa colta da Heidegger attraverso la fenomenologia e da Panikkar con l'epistemologia. Come è noto, per Heidegger la differenza ontologica fa sì che sia impossibile ridurre l'Essere a qualsiasi genere di ente, pur essendo l'Essere unicamente nel momento in cui è ente.⁹¹ L'*Ereignis* è il momento in cui si giunge al proprio essere,

⁸⁹ M. Heidegger, *On the way to language*, cit., p. 14.

⁹⁰ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 54.

⁹¹ Cfr. Vittorio Possenti, *Il nichilismo teoretico e la “morte della metafisica”*, Armando Editore, Roma 1995, p. 173

in cui l'Umano si rende conto di *essere* fenomenologicamente: è il punto dove il *Dasein* dell'Umano diventa consapevole di se stesso. Orizzonte per la comprensione di questa caratteristica del *Dasein* è la temporalità:⁹² questo è il senso di essere un “progetto gettato”, ed è grazie alla temporalità che l'Essere e l'Esserci si incontrano e stabiliscono la verità dell'Essere. In altre parole, la coordinata temporale dell'Umano diventa fondamentale non solamente per la sua autocoscienza, ma anche per la ricerca fenomenologica, il cui contenuto è ontologia.

La dimensione dell'Umano nella cosmoteandria, come già detto, è interpretabile come il momento in cui la Realtà pensa sé stessa: grazie al *logos*, al *pneuma*, al *mythos* ed alla dinamica logomitica, costantemente l'Umano pensa e riflette su sé stesso e su ciò che ha attorno, fino ad arrivare alla domanda ultima sulla Realtà. Domanda cui Panikkar risponde, come si è visto, descrivendola come il Ritmo dell'Essere. In questo Ritmo che anima l'intuizione cosmoteandrica, se vogliamo assumere la terminologia metafisica classica, ogni ente possiede un triplice nucleo:⁹³ il suo essere situato nella materialità, il suo essere comprensibile dalla ragione, la sua apertura ad una trascendenza completa che, proprio per questa sua absolutezza, trascende anche sé stesso aprendosi alla libertà totale dell'inter-in-dipendenza. Triplice nucleo che fa sì che ogni ente sia esattamente quello che sia e nulla più di quello che è, e questo “è” non ha alcuna essenza che non sia l'apertura alla relazionalità.

La realtà è, ma quello che è noi lo scopriamo come un movimento dinamico o come una relazionalità. La *metanoia* di cui abbiamo parlato come «superamento del mentale» (più che cambiamento di mentalità) ci permette di percepire il movimento relazionale, la *perichōrēsis* come la chiamava la tradizione cristiana, cioè la danza cosmoteandrica del reale.⁹⁴

Utilizzare il termine “ente”, però, è qui un problema: storicamente a questa parola si associa una forte autonomia ontologica, tale per cui di un ente si può conoscere l'essenza, lo si può analizzare indipendentemente *et cetera*. Tutte possibilità rifiutate da Panikkar; le cose non hanno essenza separata,⁹⁵ e non è possibile considerare una cosa indipendente poiché la sua originalità è dovuta esattamente al suo essere in relazione. Questa posizione di Panikkar si inquadra all'interno della sua personale rielaborazione del concetto buddhista di *anattā*, cioè l'impermanenza dell'io. In dialogo con la tradizione dei Veda, il buddhismo di fronte al problema dell'esistenza dell'*ātman* come

⁹² O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 92.

⁹³ RPOO VIII, pp. 235-244

⁹⁴ RPOO VIII, p. 244

⁹⁵ Cfr. P. Calabrò, *Le cose si toccano*, cit., pp. 74-79.

anima individuale rifiuta l'esistenza di qualcosa di simile, coerentemente con la negazione dell'esistenza di cose-in-sé, ed astiene il giudizio sull'*Ātman*, anima universale.⁹⁶ In questa prospettiva parlare di "ente" è ontologicamente errato: non esiste nulla che abbia sussistenza a sé, neanche l'Umano stesso che tenta di indagare una simile sussistenza: «non c'è un certo "se stesso" che cambia pelle, ma proprio i "se stessi" sono puri punti dinamici; vale a dire che la totalità delle cose non è altro che la manifestazione della sinfonia cosmica di tutto l'esistente, senza che occorra qualcosa per sostenerla. Tutto è musica, non c'è partitura».⁹⁷ Questo è il momento in cui il dogma parmenideo viene scardinato radicalmente: è l'apertura alla Realtà oltre il pensiero.⁹⁸

Stimolato da queste problematiche, il dialogo a tre che emerge con Panikkar ed Heidegger si situa esattamente in questo punto: se accettiamo

- la dimensione della temporalità come possibile *regula veri* dell'Essere,
- l'Essere come relazionale, dotato di un triplice nucleo che
- non riconosce autonomia ontologica ad alcun ente, in quanto ogni cosa fa parte della "danza del reale",⁹⁹ e che
- proprio in questa inter-in-dipendenza che apre all'assoluto Nulla¹⁰⁰ si trova la dimensione della sua libertà, altro termine panikkariano per relazionalità,¹⁰¹

⁹⁶ Giangiorgio Pasqualotto, *Dieci lezioni sul buddhismo*, Marsilio, Venezia 2008, pp. 56-58.

⁹⁷ SB, p. 77.

⁹⁸ RPOO X/1, p. 320.

⁹⁹ «Non c'è una pietra isolata. Una pietra isolata semplicemente non esiste. Una pietra "da sola", per sé o in sé, sarebbe solo un'astrazione. Una "pietra *in quanto* pietra" può significare un caso isolato e un concetto del tutto astratto di "pietra", può significare una pietra *in quanto* reale. In questo ultimo senso una pietra è pietra, *in quanto* tutto ciò che la pietra è – e questo è include l'umano e il Divino. La pietra che esiste, in realtà, è non senza uomo e Dio, e questo è il caso non solo *de facto*, come un dato di fatto, ma anche *de iure*, come appartenente alla vera natura della pietra [...] senza Dio e l'Uomo la pietra non esiste "realmente". Anche il contrario è vero, "Uomo" e "Dio" non sono separati dalla pietra, ma piuttosto coesistono con essa. Solo come concetti astratti sono separati. Uomo e Dio appartengono alla pietra. L'Uomo in quanto Uomo reale è anche materia e lo stesso si può dire di Dio», RPOO X/1, p. 362; «Reality is not A, Z and M as three independent entities. Reality is the interdependence, or rather the interdependence, i.e. the constitutive relationship between the three. There is no A without Z and M, nor Z without the other two, nor M without both. A is A only in relation to Z. An isolated A does not exist; it is an abstraction. Ultimately, A is not an independent and self-subsisting A with only external (accidental) links with Z, by means of M. The very reality of A relates existentially and essentially to the reality of Z and M» in SCD, p. 235.

¹⁰⁰ Cfr. II-2.1 e L. Marcato, "Il ritmo del Non-Essere", cit.

¹⁰¹ Dimensione che è possibile rintracciare anche in Heidegger; cfr. Laura Candiotta, "Il negativo è insieme anche positivo. La trasfigurazione della negazione tra immediatezza e mediazione", in L. Marcato, a cura di, *Forme della Negazione* (cit.) e Laura Candiotta, *Negation as Relation. Heidegger's interpretation of Plato's Sophist 257b3-259d1* (manoscritto).

si può tentare di abbozzare i punti principali di una proposta che veda l'ontologia spostarsi dalla dimensione dell'ente a quella dell'*evento*, così da poter recuperare la possibilità di parlare di una "essenza delle cose" sotto la prospettiva dell'*eventualità*. L'ontologia così risultante vedrebbe come propria fenomenologia, cioè come metodo di cui essa è contenuta, la "epistemologia mistica" panikkariana della *E=e(l.m.i.r.a)*, in quanto capace di utilizzare un linguaggio espressivo che possa esprimere anche quelle componenti normalmente non esprimibili perché estranee al *logos* occidentale. Fornirebbe inoltre, se sviluppata, strumenti teoretici adeguati per approcciare lo stesso pensiero panikkariano: a solo titolo d'esempio, secondo questa prospettiva il *simbolo* panikkariamente inteso diverrebbe *sinolo* di *soggetto* ed *evento*. In altri termini, il mattone ermeneutico che Panikkar pone alla base di ogni possibilità di intellesione e di dialogo sarebbe quel momento in cui il soggetto conoscente, od i soggetti nel caso dell'incontro tra Umani, vengono coinvolti nella propria *esistenza* (usando questo termine secondo la filosofia di Enrico Castelli) dal risultato percepibile dei fattori dell'esperienza mistica.

Solo i punti iniziali, come si è detto: la sua costituzione richiederebbe una riflessione dedicata, anche alla luce del concetto di *relazione* in Edouard Glissant¹⁰² ed alla narratologia di Michail Bachtin,¹⁰³ entrambi pensatori dove spazio, tempo e relazione si intrecciano per offrire un modo per dire qualcosa sulla Realtà. Ma la forza di un simile dialogo teoretico è comunque tale che, anche se appena accennato e non sviluppato in quanto non *focus* specifico della ricerca di dottorato, non poteva essere tralasciato come indicativo di futuri possibili indirizzi di ricerca.

¹⁰² Edouard Glissant, *Poetica della Relazione*, Quodlibet, Macerata 2007.

¹⁰³ Michail Bachtin, *Estetica e Romanzo*, Einaudi, Torino 2001.

Parte III
Teologia

Capitolo 1 – La teologia di Raimon Panikkar

III – 1.1: I problemi di una teologia panikkariana

Come si è cercato di mostrare, quindi, come per qualsiasi pensiero sinceramente filosofico che vuole proporsi ai suoi lettori ed a chi accetta di entrare in rapporto con esso, la proposta panikkariana vista sotto quella luce mostra dei punti critici comprensibili al suo interno, con le categorie che egli stesso presenta e secondo le tradizioni e le influenze sulle quali si è formato. Per quanto riguarda, invece, la possibilità di considerare il pensiero panikkariano come una teologia in senso stretto, ciò sembrerebbe incontrare dei maggiori problemi di definizione. Vista l'impostazione ontologica e cosmoteandrica che si è tentato di esporre nella parte precedente, com'è possibile giungere a parlare di una *teologia*, tanto più *cattolica*, in Panikkar? O per formulare meglio la domanda, è appropriato parlare di una teologia nel pensiero di Raimon Panikkar? Luciano Mazzoni Benoni si pone questa domanda¹ in maniera molto schietta in relazione alla possibilità di parlare di una teologia sistematica in Panikkar. Si vedrà più avanti la risposta che tenta di dare, ma già la domanda pone degli interrogativi interessanti da una prospettiva tanto teoretica che strettamente teologica: teologia, infatti, letteralmente significa “discorso su Dio”,² definizione che Panikkar esaurisce ampiamente visto quanto si è detto della cosmoteandria e della dimensione fondamentale che il divino ha nel suo pensiero. Da una concezione più tradizionale ed ortodossa della teologia, però, è indubbio che determinati problemi nella proposta panikkariana emergano, e con forza dirompente. Per questo, prima di presentare i due punti cardine della teologia panikkariana in senso classico nel prossimo sottocapitolo, si cercherà di affrontare queste problematiche seguendo le analisi proposte da alcune fonti della letteratura secondaria. Ciascuno di essi porta delle riflessioni e delle prospettive importanti per capire esattamente come si possa parlare di teologia in Raimon Panikkar, aiutando ad inquadrare il punto della discussione. La loro importanza all'interno della ricerca condotta giustifica la loro presentazione in paragrafi dedicati, invece che unicamente come contributo bibliografico, anche per permettere una esposizione dei

¹ Luciano Mazzoni Benoni, “Alla ricerca di una teologia sistematica nel pensiero di Raimon Panikkar”, in E. Baccarini, C. Romero, P. Trianni, *op. cit.*, pp. 89-108.

² Cfr. la definizione che ne dà sant'Agostino d'Ippona nell'ottavo libro del *De Civitate Dei*, cioè *de divinitate rationem sive sermonem*. Una traduzione d'azzardo, molto poco filologica ma assai teoretica, vedrebbe quel “*sive*” inteso in una prospettiva *advaita* o tuttalpiù spinoziana, rendendo panikkariamente il detto agostiniano con: “*logos e pneuma del mythos divino*”. Si riprenderà questo azzardo in conclusione di capitolo.

loro contributi tale da fornire gli elementi per, in conclusione a questo sottocapitolo, proporre la visione della teologia panikkariana che è venuta maturando nel corso di questi anni di studio.

La patristica e Panikkar

All'interno del percorso della ricerca di dottorato, l'incontro con gli studi fatti da Kärkkäinen³ nella filosofia delle religioni è stato fondamentale per comprendere, come accennato in introduzione, come la radice teologica del dialogo dialogale di Raimon Panikkar non fosse da rintracciare nella scolastica tomista ma più indietro nel tempo, come si vedrà, cioè nella patristica. Nel suo studio, Kärkkäinen pone l'accento su come la teologia delle religioni debba essere vista come «that discipline of theological studies which attempts to account theologically for the meaning and value of other religions».⁴ Il che la inquadrebbe immediatamente come una proposta relativa unicamente ad una religione; che si tratti della teologia *cattolica* delle religioni o della teologia *hindu* delle religioni, sarebbe pur sempre focalizzata su «the meaning of other religions in relation to its own convictions and underlying foundations».⁵ In questo senso, la teologia delle religioni rimarrebbe una branca di ciascuna singola religione (o addirittura confessione, anche se Kärkkäinen tenta comunque di mantenere uno sguardo abbastanza ampio da essere comparativo di ogni confessione cristiana), non potendo una proposta che vede il discorso interreligioso da una prospettiva di “teologia mondiale” essere, secondo lui, in grado di mantenere la natura distintiva di ogni religione.⁶

Quello che un simile approccio significa applicato a Panikkar lo si vedrà a breve; ciononostante, come si diceva, Kärkkäinen ha avuto nella ricerca di dottorato il merito di aver mostrato come in una determinata forma di patristica il dialogo interreligioso sia stato comunque trattato – anche con risultati che, alla luce dell'evoluzione storica delle dottrine cristiane, risultano abbastanza sorprendenti. Di per sé, infatti, parlare di una visione “biblica” delle altre religioni risulta abbastanza problematica, dato che ogni religione è vista alla luce della cultura giudaico-cristiana: ciò che emerge dal Vecchio

³ Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions. Biblical, Historical and Contemporary Perspectives*, InterVarsity Press, Downers Grove (Illinois) 2004; *Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*, Ashgate Publishing, Aldershot (Hampshire) 2004.

⁴ V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, cit., p. 20.

⁵ Ivi, p. 21

⁶ Ivi, p. 22

Testamento è l'universalità del Dio di Israele, mentre soprattutto nelle lettere paoline⁷ l'accento è posto nel Cristo come pace universale tra le religioni, la cui opera è stata diretta a tutti sulla Terra senza distinzioni. Non si tratta di una apertura al dialogo interreligioso in senso stretto, ma di una missione evangelizzatrice e di conversione; il cristianesimo delle origini storicamente viene influenzato dall'apocalittica giudaica,⁸ cioè da quei movimenti di matrice ebraica proiettati verso un qualche cataclisma che avrebbe raggiunto il mondo per portarvi la legge di Yhaveh e che basavano le loro dottrine sui testi attualmente conosciuti come gli Apocrifi dell'Antico Testamento. È curioso notare che il cristianesimo così come si è sviluppato, diventando una delle religioni più importanti (culturalmente) e diffuse (numericamente) al mondo, sia nato da quella che Ehrman definisce come la "vittoria" del cristianesimo proto-ortodosso contro altre forme di cristianesimo (Ebioniti, Marcioniti e gnostici solo per elencarne alcune), tale per cui si è persino sostenuto come il Nuovo Testamento possa esser stato se non originato quantomeno influenzato dalle lettere di san Paolo.⁹ Questa vittoria ha permesso di staccare il cristianesimo delle origini da una visione che vedeva la fine del mondo impellente per proiettare il "regno dei cieli" prima in un prossimo futuro, poi nell'aldilà. Ehrman però sostiene anche che il cristianesimo proto-ortodosso per via della sua visione assoluta e per l'idea totalitaria di una singola strada verso la salvezza si sia dimostrato completamente chiuso nei confronti di altre esperienze religiose:¹⁰ la vittoria del proto-cristianesimo come un'ortodossia monoteista, autonoma rispetto all'ebraismo e svincolata dai legami con un millenarismo apocalittico avrebbe provocato l'intolleranza che, storicamente, si è dimostrata essere.

Eppure, scrive Kärkkäinen, «a significant group of the first theologians and pastors of the church interpreted the ambiguous biblical data concerning other religions in a way that led them to a rather accepting position».¹¹ Vivendo nell'ambiente multiculturale e multireligioso dell'area mediterranea di quell'epoca, i primi padre della Chiesa erano ben consapevoli di quello che voleva dire essere una religione nuova – e sottoposta a discriminazione e violenza da parte della politica romana. Molti reagirono chiudendo completamente ogni forma di dialogo, proclamando l'assoluta Verità del messaggio salvifico del Cristo: san Cipriano, sant'Agostino ed altri furono i primi

⁷ Cfr. *Efesini* 2, 14-15 ed *Efesini*, 3,6; in V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, cit., p. 50.

⁸ Paolo Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia Editrice, Brescia 1990, pp. 199-219.

⁹ Bart D. Ehrman, *I cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Carocci, Roma 2005, pp. 287-308.

¹⁰ Ivi, p. 319.

¹¹ V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, cit., p. 56.

propositori dell'*extra Ecclesia nulla salus*, il rifiuto di qualsiasi possibilità di salvezza per chi non fosse parte della chiesa cattolica.

Il gruppo di teologi di cui parla Kärkkäinen è formato da san Giustino Martire, sant'Ireneo, Origene e san Clemente di Alessandria. Ciascuno di questa *sacra quaternitas* della patristica, se ci si può permettere un gioco di parole, oltre a comparire relativamente di frequente nell'opera panikkariana offre elementi in grado di aiutare a comprendere come una teologia possa strutturarsi aperta ad altre religioni senza per questo snaturarsi – potendo, per questo, essere presa come una specie di “proto-radice” teologica del dialogo dialogale panikkariano visti i *loci* in cui i nomi compaiono.

San Giustino Martire fu uno dei più importanti apologisti del secondo secolo, e le cui due Apologie aprirono la strada ad un filone di teologi e Padri della Chiesa per la riflessione su tematiche filosofiche alla luce della Rivelazione. Oltre che la necessità storico-sociale di presentare il cristianesimo come una religione teoreticamente forte, anche a fronte di spinte provenienti dal suo stesso interno come si è visto, Kärkkäinen sottolinea il fatto che tra le varie differenze e somiglianze dei commentari teologici di questo filone «the common ground could be found in the idea of Logos»,¹² cioè nel rilevare da parte di questi pensatori che la presenza della Sapienza divina nell'Antico Testamento e nella predicazione di Cristo rappresenta una *teofania* di quel *logos spermatikos* presente sin da sempre in ogni forma di cultura umana (posizione simile alla fenomenologia delle religioni). San Giustino Martire sottolinea costantemente la natura di Cristo come *logos*: la ragione socratica che confuta menzogne si è fatta carne tra i barbari sotto il nome di Gesù Cristo (*Apologia Prima*, 5.4), è la capacità che permette al saggio di discernere razionalmente tra il bene ed il male, ed in quanto tale autorità somma (*Apologia Prima*, 12.7-8; cfr. anche “tutto quello che si manifesta è luce”, *Efesini* 5.13), ma è anche ciò attraverso il quale il cristiano si converte e si avvicina a Dio (*Apologia Prima*, 14.1), che guida la mano di ogni filosofo cerchi di scrivere cose giuste (*Apologia Seconda*, 13.3-5) grazie al quale i Profeti hanno parlato (*Apologia Seconda* 36.1-3). Legge e ragione assolvono alla stessa funzione di guide per un comportamento corretto, aprendo la strada verso la rivelazione di Cristo: ogni elemento del *logos* divino così come manifestato nel Nuovo Testamento è presente nei principi giusti che le tradizioni precedenti alla venuta di Cristo hanno manifestato, formalizzato e seguito, ed eventuali contraddizioni tra di loro derivano semplicemente dal non essere ancora il tempo della pienezza della Grazia (*Apologia Seconda*, 8.1-4; 10.1-6). Ma, come dice Kärkkäinen, il punto chiave è proprio nel suo aprire la partecipazione al *logos spermatikos* in ogni cultura ed in ogni religione, per quanto parziale, incerto, implicito (*Apologia Prima*, 46.1-5): «access to salvation, at least in

¹² Ivi, p. 56

some form – perhaps a not-yet-perfect form – was available through the Logos that was “sown” in all human cultures and religions [...] the purpose of Christian mission is to make explicit what was implicit». ¹³

Quest’ultimo punto del pensiero di san Giustino Martire è una visione che Panikkar fa rientrare all’interno della sua proposta di *secolarità sacra*, ovvero sia al riconoscimento del divino anche nel quotidiano: «questa secolarità vede il *saeculum*, il secolo, la realtà materiale e pertanto spazio-temporale come realtà ultima e definitiva – e pertanto misteriosa, infinita, cioè sacra e, io aggiungerei, religiosa, poiché le istituzioni religiose non hanno il monopolio della religione. “Tutti quelli che hanno vissuto secondo il *logos* sono cristiani, anche se li considero atei”, scrisse il primo “filosofo cristiano”, il martire san Giustino nel II secolo». ¹⁴ Panikkar non indica la fonte del detto (anche se si tratta di una traduzione abbastanza libera di *Apologia Prima*, 46.3, καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἄν ἄθεοι ἐνομίσθησαν); questa citazione nel punto dove, dopo i nove sūtra sull’esperienza mistica, Panikkar ricorda la possibilità anche per il mondo normalmente considerato “laico” di accedere al divino con i suoi metodi, oltre che aiutare una rivalutazione del *logos* già cominciata parlando di Eraclito (uno di quelli che, appunto, secondo Giustino hanno vissuto secondo il *logos*) ed Heidegger, dal punto di vista del dialogo dialogale indica il ruolo della saggezza ricordandone la sua componente fondamentalmente divina. È quel punto di partenza dal quale il dialogo può avere origine – e, alla luce dell’intuizione cosmoteandrica, fornisce interessanti spunti per l’analisi della sua cristologia anche grazie al fatto che Panikkar, come si è visto, lo considera come il “primo filosofo cristiano”.

Se per Kärkkäinen questo approccio al *logos* come inizio nella patristica di apertura e di dialogo interreligioso fu iniziata da san Giustino Martire, fu Origene a realizzare pienamente nel suo pensiero la salvezza universale attraverso l’opera del *logos*, anche al di fuori della rivelazione di Cristo. Dal punto di vista dell’ortodossia cattolica Origene è una figura ambigua, vista da una parte come sostenitore di eresie gnostiche e dall’altra come il più erudito tra i padri della Chiesa, la cui presenza sembra essere sotterraneamente pervasiva in gran parte del pensiero teologico occidentale ma evidente nel cristianesimo delle Chiese orientali, ¹⁵ Kärkkäinen lo presenta come un rivoluzionario dei suoi tempi.

Origen says he believes that even before the time of Christ, God wanted people to be “just”. And not only did God so desire, but he also gave them reason and ability

¹³ Ivi, p. 57.

¹⁴ RPOO I/1, pp. 295-296.

¹⁵ Cfr. Bernard McGinn, “The Spiritual Heritage of Origen in the West”, in L. Pizzolato e M. Rizzi, *Origene. Maestro di vita spirituale*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 265 ss.

to practice virtue. To us, this kind of admission might not sound so revolutionary, but for people like Origen, who regarded any non-Greek speaker as “barbarian”, it was. Furthermore, Origen even believed that the Wisdom of God is poured out to human souls of all ages to make them friends of God.¹⁶

Dal punto di vista del dialogo interreligioso, anche questa è una posizione profondamente segnata da quell’approccio che successivamente diventerà conosciuto come Fenomenologia delle Religioni. Secondo l’approccio fenomenologico,¹⁷ ogni forma religiosa è comune espressione di un sostrato non determinato dal modo con cui storicamente si determina e differenzia, - quelle *ierofanie* di cui parlava Mircea Eliade,¹⁸ per riferirci ad un altro grande studioso del fatto religioso. L’apertura di Origene se vista da questa prospettiva più che essere un momento rivoluzionario rispetto al suo tempo sembra essere il tentativo di una riflessione critica sull’universalità del messaggio cristiano, dove all’origine c’è la saggezza di Dio, il *logos*, che in ogni generazione ed ogni gente è presente tra gli “uomini santi”, aperti alla luce (*Contra Celsus* 4.7). Alla base di ogni cosa positiva l’Umano abbia fatto c’è l’azione costante di Dio, che guida gli uomini giusti verso il massimo della comprensione possibile alla loro epoca ed al loro luogo. Vien da se la realizzazione di come una simile prospettiva si scontri facilmente con quanto Panikkar, invece, sostiene; per quanto come si vedrà a breve anche nel pensiero panikkariano possano trovarsi delle forme di fenomenologia delle religioni così come appena presentata, un simile approccio significherebbe subordinare la pluralità delle forme e delle esperienze ad una singola Verità, ipostatizzandola, assolutizzandola, e non lasciando che essa si esprima nell’incontro tra le varie religioni. L’altro punto che stride tra la visione di Panikkar ed il modo con cui Kärkkäinen presenta Origene è l’universalismo: nella critica ai valentiniani, Origene rigetta l’accusa di dualismo e propone un monoteismo assoluto, esattamente quello da cui Panikkar tenta di liberarsi. Kärkkäinen sostiene questa interpretazione riportando i brani del *De Principiis* in cui il padre della Chiesa apre la salvezza ad ogni angolo della Creazione, persino a Satana (*De Principiis*, 1.6.1-2, 2.5.3, 2.10.6 e 3.6.3).

L’ultimo padre della Chiesa che Kärkkäinen presenta all’interno dell’iniziale apertura del cristianesimo delle origini e che è entrato in dialogo con Panikkar è Clemente d’Alessandria. Contemporaneo di Origene, la sua figura è più tradizionale ed ortodossa, per quanto comunque la sua apertura alla filosofia pagana rappresenta un ulteriore passo rivoluzionario rispetto alla contemporaneità. Negli *Stromateis*, infatti, sottolinea come la filosofia sia stata concessa da Dio ai Greci per guidarli verso la verità

¹⁶ V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, cit., p. 60.

¹⁷ Cfr. Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002.

¹⁸ Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 6-17.

(*Stromata* VI, 5): raziocinio, tensione spirituale, facoltà intellettive e costante ricerca sia di quell'*arché* fondamentale alla radice della realtà percepita dai sensi ed interrogata dalla ragione, sia di principi etici e morali in grado di guidare l'Umano sulla strada giusta e santa. Bellezza, Verità e Bene come idee ricercate dai filosofi pagani ancora una volta rappresentano il *logos spermatikos* disseminato da Dio in ogni cultura per guidarla verso di Lui.

No wonder, then, the divine Logos was also known beyond the boundaries of the Judeo-Christian tradition: "By reflection and direct vision, those among the Greeks who have philosophized accurately see God" [*Stromata* I, 19, ndR]. So strong was Clement's trust in human philosophy that he could say, "To the ones he (the Lord) gave the commandments, to the others philosophy, that the unbeliever may have no excuse. For, by two different processes of advancement, both Greek and barbarian, he leads to perfection which is by faith" [*Stromata* VII, 2, ndR]. Clement obviously thinks that the way of human philosophy before Christ and the revelation of God in Christ are not set in opposition but rather are complementary. Even more, they both point to the final goal of God with regard to human beings – faith! [...] Clement goes so far as to call philosophy a covenant made by God with people.¹⁹

Ma ancora più importante per il rapporto con Panikkar è il fatto che a differenza dei padri della Chiesa citati prima, Clemente non apre soltanto ad ebrei e greci (mentre la chiusura verso gli eretici è totale) ma anche verso quelle lontane popolazioni conosciute solamente per le storie dei mercanti, per qualche oggetto o prezioso, o per leggende di epoca arcaica. Nel quindicesimo capitolo del primo libro degli *Stromateis*, infatti, viene presentata la lunga lista di pagani, filosofi, sacerdoti, giudei ed altri che hanno in qualche modo avuto la possibilità di accedere a quella parte di luce divina rappresentata dal *logos*. Oltre ai filosofi greci e profeti giudei, già l'apertura a Caldei, Numidi e Persi può essere sembrata rivoluzionaria ai tempi, ma è in conclusione che compare il punto più interessante.

Ἰνδῶν τε οἱ γυμνοσοφισταί, ἄλλοι γε φιλόσοφοι βάρβαροι. διττὸν δὲ τούτων τὸ γένος, οἱ μὲν Σαρμαῖναι αὐτῶν, οἱ δὲ Βραχμῖναι καλούμενοι. καὶ τῶν Σαρμανῶν οἱ ὑλόβιοι προσαγορευόμενοι οὔτε πόλεις οἰκοῦσιν οὔτε στέγας ἔχουσιν, δένδρων δὲ ἀμφιέννυνται φλοιοῖς καὶ ἀκρόδρυα σιτοῦνται καὶ ὕδωρ ταῖς χερσὶ πίνουσιν, οὐ γάμον, οὐ παιδοποιίαν ἴσασιν, ὥσπερ οἱ νῦν Ἑγκρατηταὶ καλούμενοι. εἰσὶ δὲ τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς Βούττα πειθόμενοι παραγγέλμασιν. ὃν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος ὡς θεὸν τετιμήκασι. (*Stromata* I, 15, 71-72)

¹⁹ V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, cit., pp. 61-62.

Vi sono anche i gimnosofisti indiani, così come gli altri filosofi barbari. Tra di loro ci sono due famiglie [classi], gli uni chiamati Sarmani, gli altri Brahmani. E tra i Sarmani gli Ilobi che non abitano nelle città né hanno case, ma si vestono con la corteccia delle piante e mangiano bacche e bevono l'acqua nell'incavo delle mani, e non si sposano, né fanno figli, così come quelli che oggi sono chiamati Enkratiti. E ve ne sono alcuni tra gli indiani che seguono le parole del Buddha; costui viene adorato come un dio per via della sua straordinaria santità (tr. mia).

Interpretazione di Clemente apparentemente condivisa da Panikkar proprio in relazione all'induismo: quando tenta di presentare la possibilità di una relazione tra induismo e cristianesimo, ricorda come fosse stato proprio Clemente ad aprire alla presenza di Cristo in senso mistico in ogni altra religione, ponendo la questione della verità delle altre religioni.²⁰ Come fa notare Kärkkäinen, comunque, in questi passi non sembra esserci un rifiuto della parte di verità presente nelle altre religioni, ma anzi Clemente mostra un'apertura secondo la quale in ogni cultura umana precedente alla venuta di Cristo, in ogni religione e filosofia che non ha ancora sentito la Sua chiamata, c'è una consapevolezza della presenza di Dio secondo la sua Parola, il suo *logos*, senza che per questo la valutazione di altre esperienze religiose si traduca in chiave teologica.²¹ In altre parole, il pensiero di questa corrente della patristica dalla dimensione del *logos spermatikos* di Ireneo all'apertura di Clemente, per quanto tutt'altro che seguita nel pensiero cristiano successivo (che anzi, come si è detto, si concretizzerà nel detto *extra ecclesia nulla salus* dando voce maggiore all'universalismo ed esclusivismo della via cristiana), si può porre come iniziale di una teologia delle religioni senza che la componente più confessionale abbia da esprimere giudizio sul merito propriamente teologico delle altre religioni.

Quanto però emerge da questa interpretazione della patristica è che i padri della Chiesa abbiano utilizzato termini, parole e concezioni della filosofia greca per trasmettere le nozioni di quel cristianesimo che si stava formando, così da farsi meglio comprendere in chiave evangelizzatrice. Questo modo di vedere i primi momenti dell'era cristiana, però, se da una parte sottolinea la grande intelligenza ed adattabilità dei cristiani di quell'epoca, dall'altra rischia di appiattire una situazione che, come si è ricordato precedentemente, era molto più complessa e molto più variegata. Cosa di cui invece Panikkar è pienamente consapevole: rifiuta l'idea che i primi cristiani abbiano *utilizzato* elementi di altre culture per esprimere la fede cristiana, anzi sostiene come cristianesimo e filosofia abbiano stretto un rapporto più simile alla reciproca fecondazione piuttosto che ad una semplice influenza.

²⁰ CSI, p. 109, nota 23.

²¹ V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, cit., p. 62.

Così, per esempio, l'espressione "tre *ousiai*" o "tre *hypostaseis*" (sostanze) aveva un significato per Origene e un altro per Ario; e "tre *prosōpa*" (persone) aveva un significato differente per Ippolito e per Sabellio [...] san Giovanni non ha utilizzato (e trasformato) il concetto di *logos*, mutuato da Filone, per veicolare il suo "messaggio", ma è piuttosto accaduto il contrario: il Logos si fece carne – direi quasi, ma mi si comprenda bene – non solo nel grembo di Maria, ma anche nel cuore della speculazione intellettuale sul *logos*, che era tipica di quell'epoca.²²

L'importanza della patristica per le radici del dialogo dialogale emerge proprio da questa situazione di mutua fecondazione. Filosofia greca e primo pensiero cristiano, per Panikkar, hanno dialogato non dissimilmente da come attualmente le culture si incontrano, oggi: la grande ricchezza della patristica, piuttosto che di una scolastica rigorosamente logica ed argomentativa, è proprio in questa flessibilità e diversità di approcci, che riflette una situazione altrettanto liquida e variegata, ben diversa dal "leggere col rampino" e dal "furto sacro" delle *spolia aegyptiorum* di quella corrente della patristica maggiormente rappresentata da sant'Agostino d'Ippona. Questo approccio è troppo simile al momento contemporaneo, dove il mondo occidentalizzato si interfaccia con le altre culture non secondo un desiderio di dialogo ma di inclusione – che sia commerciale o sotto forma di "riserve aborigene" nel migliore dei casi, come un cancro monoculturale nel peggiore.²³ L'ispirazione della patristica "aperta" è ben diversa, anche se storicamente perdente rispetto a quella esclusivista agostiniana, e si avvicina alla "buona scolastica" cui Panikkar vuole rifarsi.²⁴ «Per dare espressione alla fede cristiana non con un utilizzo concettuale "voluto" e calcolato, ma attraverso un processo naturale, culturale e spirituale, l'unica possibilità era – ed è – lasciare che prendesse forma, nome e vita nei termini della cultura coeva».²⁵

Veli-Matti Kärkkäinen: Panikkar teocentrico?

Kärkkäinen oltre a presentare le prospettive del mondo antico offre una panoramica storica ampia, approfondita ed acuta di come la tensione tra il tentativo di formulare una teologia delle religioni e quello di negarne la necessità si sia sviluppato in seno al cristianesimo, in ogni sua confessione. L'ultima parte presenta le prospettive

²² RPOO VI/2, p. 112.

²³ RPOO VI/1, p. 78; RPOO VI/1, p. 192; RPOO X/1, pp. 375-377.

²⁴ Cfr. III-2.2.

²⁵ RPOO VI/2, p. 112. Cfr. anche l'intervista alla RAI del 1962 "La Chiesa del nostro Tempo", <https://goo.gl/8OK5Y4> (17/08/2015)

contemporanee e le possibili future evoluzioni, tentando di classificare i teologi all'interno di tre categorie: l'approccio esclusivista (*ecclesiocentrism*), l'approccio "cristico" (*Christocentrism*) e l'approccio "divino" (*Theocentrism*) al problema della teologia delle religioni.

Riassumendo per sommi capi, Kärkkäinen parla di *ecclesiocentrism* riferendosi alle tendenze, soprattutto di ambito protestante, di escludere qualsiasi possibilità di accesso alla Verità da parte di forme di religiosità che escono da tre capisaldi fondamentali: la Sacra Scrittura come *unica* forma di trasmissione della Verità, la figura di Cristo come *unica* via per la salvezza, la comunità di cristiani come *unica* alla quale è concessa la salvezza.²⁶ Non è in riferimento ad una *ecclesia*, cioè ad una singola confessione, che Kärkkäinen si esprime, ma ad una tendenza dei singoli teologi di escludere dalla salvezza e dalla Verità ciò che non fa parte del cristianesimo.

Come *Christocentrism* invece definisce la tendenza della maggior parte dei teologi: i tre punti sono la centralità *normativa* della figura di Cristo, la possibilità anche di altre religioni di essere veicolo di salvezza ed il ruolo positivo delle altre religioni all'interno dell'economia della salvezza divina.²⁷ In altri termini, il cristianesimo è *religione privilegiata ma non esclusiva* per il conseguimento della salvezza; in essa si trovano in massimo grado ogni positività delle altre religioni – che vengono quindi ricondotte al cristianesimo.

L'ultima prospettiva è quella del *Theocentrism*: Kärkkäinen preferisce questo termine al *pluralismo* perché, a suo parere, dal punto di vista della religione cristiana meglio sottolinea il rifiuto della figura normativa di Cristo per la partecipazione alla salvezza, aprendosi al divino. Aggiunge anche una quarta prospettiva, il *Realitycentrism*, «a logical step beyond pluralism [...] according to which one cannot even dare to limit oneself to talking about God»,²⁸ anche se sottolinea come da un punto di vista teologico in realtà non v'è differenza tra il rifiutare la funzione normative del Figlio (Cristo) e quella del Padre (Dio).

Da questa prospettiva, è chiaro il motivo per cui Kärkkäinen tratti di Panikkar all'interno dei teologi afferenti al *theocentrism*.²⁹ Basando la sua analisi su soltanto due testi, l'edizione inglese dell'81 del *Cristo sconosciuto dell'Induismo* e la prima edizione inglese del 1973 di *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, ricorda come il suo tentativo di dialogo interreligioso sia nato innanzitutto dalla spinta a coniugare induismo e cristianesimo secondo la prospettiva *advaita*. La sua osservazione secondo la quale «il

²⁶ V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, cit., p. 167.

²⁷ Ivi, p. 169.

²⁸ Ivi, p. 171.

²⁹ Ivi, pp. 302-308.

Cristo della storia è certamente il Cristo reale, ma Cristo non è *esclusivamente* un personaggio storico»³⁰ e «Christ does not only belong to Christianity, he only belongs to God»³¹ indubbiamente aiutano nel far rientrare la visione panikkariana all'interno della tassonomia del *theocentrism*.

Vi sono però due punti che fanno scricchiolare questa interpretazione, entrambi comprensibili alla luce delle premesse metodologiche che hanno guidato la ricerca di dottorato. In primo luogo, Kärkkäinen si limita ad operare quella che è stata chiamata *interpretazione letterale* dell'opera panikkariana,³² portandolo a dire che nel corso delle revisioni del *Cristo sconosciuto* Panikkar si sia mosso dal ricondurre l'induismo all'interno della figura del Cristo ma “con un altro nome” all'approccio più aperto che rifiuta l'esclusività normativa di Cristo.³³ Questo non è strettamente *errato*, s'intende, ma limita ad una visione parziale la proposta panikkariana: come si vedrà, la sua proposta di *cristofania* è molto più profonda e particolare. In secondo luogo, quando parla della novità della proposta trinitaria di Panikkar, giustamente nota come «Panikkar's view of the Trinity is unique, different from classical theism and not similar to any existing religion as such».³⁴ Eppure limita la novità della proposta trinitaria panikkariana alla dimensione *kenotica* di Dio Padre, portando quindi alla negazione dell'esistenza del Padre.³⁵ Questa osservazione non è del tutto *errata*, ancora, ma non è comprensibile appieno senza una interpretazione *pericoretica* dell'opera panikkariana – quella che, come si è visto,³⁶ porta a dire che la “negazione del Padre” non è altro che Dio come Negativo, Nulla, Vacuità generativa e condizione di ogni relazione. Se a questo si aggiunge l'attenzione data sul Ritmo dell'Essere e mostrata nella parte precedente di questa tesi, è impossibile categorizzare Panikkar all'interno tanto del *Theocentrism* che del *Realitycentrism*: non solamente rifiuta la dimensione normativa di Cristo e del Dio monoteista, ma rifiuta la possibilità stessa che una simile definizione di Dio possa esaurirlo, aprendo come unico modo per farlo quello del Nulla.

Kärkkäinen è comunque consapevole delle difficoltà di comprendere appieno il pensiero di Panikkar, sottolineando la difficoltà di poter esaurire facilmente il suo pensiero e la sua proposta. In chiusura pone una domanda fondamentale per la

³⁰ CSI, p. 72.

³¹ Raimon Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton, Longman & Todd, London 1981, pp. 20-21, in V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, cit., p. 303.

³² Che, ricordo, limita l'approccio alla lettera di un singolo testo senza il confronto con altri della sua produzione.

³³ V.-M. Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions*, cit., p. 307.

³⁴ Ivi, p. 305.

³⁵ Ibid.

³⁶ Cfr. II-2.1 e L. Marcato, “Il Ritmo del Non-Essere”, cit.

comprensione della sua teologia: da un punto di vista teologico, com'è possibile la salvezza al di fuori del sacramento del Cristo?

Jyri Komulainen: Panikkar non è pluralista

Uno dei più interessanti risultati inaspettati del periodo a Girona è stata la tesi del 2005 di Jyri Komulainen, teologo finlandese, dal titolo *An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, già citata nelle parti precedenti. Si tratta di un lavoro molto interessante, non soltanto perché condivide la difficoltà di approccio a Panikkar, ma anche per il modo che lui propone di interpretare la teologia panikkariana. Sin dall'inizio del lavoro confessa incertezze nell'accettare la dimensione pluralista del pensiero di Panikkar, proponendo il termine *prospettivismo* piuttosto che quello di *pluralismo*.³⁷ A differenza di altri pensatori pluralisti, infatti, secondo Komulainen «concepts such as 'pluralism' and 'dialogue' are dynamic and have evident ontological connotation in Panikkar's usage. The horizon of these kinds of words is therefore ultimately cosmic. It is exactly this kind of strong metaphysical and, so to say, religious tone in his pluralism that distinguishes him from other pluralists, let alone from defenders of the multicultural society».³⁸ riconosce cioè il fatto che, come si è detto più volte in altri termini, il pluralismo panikkariano non è un approccio sociologico ma un modo di approcciarsi al reale.

Parlando del dialogo interreligioso, però, Komulainen sottolinea come il dialogo si situi ad un livello “metaontologico”, qualcosa che vada oltre le possibili somiglianze tra religioni e che, soprattutto, risulta in grado di mantenere le loro radicali autenticità senza volerle ridurre ad una somiglianza indistinta, cosa che invece un pluralismo che non si presenti come ontologico rischia di fare – trasformandosi in un mero relativismo. La distinzione delle religioni e l'elenco dei livelli sulle quali esse si situano³⁹ servirebbe

³⁷ Jyri Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, Koninklijke Brill, Leiden 2005, p. 75

³⁸ Ivi, p. 87.

³⁹ Il riferimento qui è a RPOO II, pp. 49-114. Nell'espone la natura pluridimensionale della religione, Panikkar mostra come esistano nove coppie di dimensioni, nove fattori la cui variazione determina il risultato di ogni religione storica. Sono le dimensioni ontico-mistica, dogmatico-dottrinale, etico-pratica, emotivo-sentimentale, ecclesiastico-sociologica, corporeo-cosmologica, angelico-demoniaca, immanente-trascendente e temporale-eterna. È bene sottolineare come non si tratti di *differenze* ma di *fattori*, non dissimilmente da quanto presente nei fattori dell'*E=e(l.m.i.r.a)*, il che fa cambiare completamente prospettiva nella loro indagine: per questo, più che meramente comparativa delle similitudini, una simile indagine deve strutturarsi come in grado di evidenziare innanzitutto le differenze. Le similitudini non stimolano il pensiero, sembra dire Panikkar, quanto le differenze.

proprio a questo: a mostrare la loro unicità, la loro irriducibilità e la loro radicale autenticità pur mantenendo necessaria la presenza del dialogo senza il quale non si potrebbe ribadire ciò per cui le religioni sono tali. Per questo motivo sottolinea che la dimensione del dialogo vista come una prospettiva, un momento, un'azione piuttosto che una dimensione porta la teologia panikkariana in una dimensione attualistica, spostandosi quindi su un *altro* piano, che si mette in contrapposizione con le altre.⁴⁰ Si tratta di un passaggio radicale nell'interpretazione di Komulainen, perché va in contrasto con quanto detto fino ad adesso: guardando la proposta del dialogo da questo punto di vista, insomma, Panikkar non proporrebbe un *pluralismo* in grado di rispettare le identità di ciascuno ma porterebbe il dialogo su quella prospettiva "metaontologica" che trascende le differenze e le riconduce ad una dimensione unica, singola. Komulainen, quindi, sostiene che Panikkar non rifiuta un sistema ma accetta *il pluralismo come sistema*, rientrando appieno nella fenomenologia della religione – seppur riformulandola con una qualità teoretica e teologica molto più acuta dei fenomenologi della religione a lui precedenti.

La prospettiva *advaita* sarebbe pertanto semplicemente una scusa per sfuggire a questa critica e mantenere il suo discorso come un pluralismo onesto. Komulainen vede in Panikkar una dimensione dove le religioni sono fondamentalmente unite – trasformando quindi il pluralismo in un'altra forma di fenomenologia: «Anyone analysing concepts such as 'advaita' or 'Trinity' in Panikkar's texts cannot avoid the impression that, despite his pluralistic rhetoric, he seems to be *de facto* very willing to interpret different religions as concrete embodiments of one and the same religiousness. For the sake of brevity, I will henceforward call this crucial dimension of the holistic side of Panikkar's thinking *constitutive spirituality*».⁴¹ Se è possibile muovere questa obiezione al pluralismo panikkariano, è altrettanto vero che, come si è visto in aperture, Panikkar si offre sempre come la voce di un dialogo che tenta di stabilire con il suo interlocutore, né chiude ad obiezioni. Il punto è però capire esattamente quanto questa osservazione possa essere considerata un'obiezione e quanto, invece un'interpretazione. Komulainen, da questo punto di vista, sembra essere chiaro: «what I am trying to say is that, after closer examination, Panikkar's pluralism is not so pluralistic at all. There is an obvious holistic propensity in his thinking that draws him towards *essentialist* or *perennialist* views, albeit very subtly».⁴² La sua argomentazione risiede principalmente sulla spiritualità che Panikkar esprime, cioè quella di un Umano inteso come *homo*

⁴⁰ J. Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Religion?*, cit., p. 100.

⁴¹ Ivi, p. 103.

⁴² Ivi, p. 107.

religiosus,⁴³ intrinsecamente relazionato con il Divino e pertanto aperto costantemente all'esperienza religiosa (a prescindere dal modo con cui essa viene chiamata, se religione o cultura o scienza). Questo, per Komulainen, sarebbe il punto comune nel quale e grazie al quale la teologia panikkariana proponendosi come pluralista può strutturarsi come *dialogica* ed aperta alle altre religioni. Lungi da essere una valutazione negativa, però: Komulainen è molto esplicito nel dichiarare il suo apprezzamento nei confronti di questo tipo di approccio plurale, semplicemente contesta l'utilizzo di questo termine.

It is clear from the above that Panikkar's is no *laissez-faire* pluralism. On the contrary, his understanding carries strong ontological, cosmic and mystic overtones. There is in his writings a certain characteristic that highlights unbroken spirituality and distinguishes him from other pluralists with more leaning towards the Enlightenment tradition [...] Panikkar also seems to presume that it is ultimately possible to find at least some common ground that provided the Archimedean point for grasping religious pluralism – although he untiringly points out that this common ground is to be found only on a very transcendental level, and it can never be reached outside concrete religious traditions.⁴⁴

Il modo con cui Panikkar propone un dialogo che accetta il pluralismo delle manifestazioni storiche del fatto religioso, per Komulainen, sottintende una tendenza non a riconoscere le religioni come irriducibili ad un'altra od anche a loro stesse, ma come tutte accomunate da una stessa dimensione profonda, sapienziale, accessibile alla mistica, ma che crea un elemento comune grazie al quale il dialogo può affermarsi. Di qui anche l'osservazione secondo la quale tale dialogo non è figlio di quelle tendenze di matrice illuminista che hanno tentato di trasferire il razionale nel dialogo tra le religioni, ma anzi proprio la presenza della razionalità è il problema per il dialogo (come d'altronde si è visto più volte nelle parti precedenti).

It is thus possible to characterize Panikkar's pluralistic theology of religions as revealing a certain amount of normativeness. First, he expresses the desire – and not without certain programmatic features – to see the transformation of concrete religions and the re-evaluation of their doctrines. Secondly, pluralism assumes a quality that it would allow it to be described as a sort of world-view. Pluralism and the dialogical interpretation of reality it entails seem to be taking shape as a new myth that could provide the basis for the encounter of religions. [...] Unlike most other pluralists who tend to strip off the distinctive characters of religions and thus end up with the ineffable and abstract Mystery, Panikkar highlights the fact that

⁴³ Cfr. anche Jyri Komulainen, "Raimon Panikkar's Cosmotheandricism", in *Exchange*, 3, 2006, p. 291.

⁴⁴ J. Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Religion?*, cit., pp. 121-122.

Mystery is constituted by many names. His methodology is thus one of enriching rather than stripping off.⁴⁵

Come ribadito, la sua non è una critica che vuole stroncare il pensiero Panikkar, ma una interpretazione che d'altronde sottolinea quella tendenza a considerare il dialogo interreligioso come un arricchimento della propria posizione di partenza rifiutando l'universalità di una singola posizione.⁴⁶ Ma il rifiuto di una sola posizione, come detto, sembra nascondere un sostrato comune: nello specifico, Komulainen fa riferimento alla *confidenza*⁴⁷ come quel momento in cui la “armonia cosmica” tra le religioni è punto di partenza e di arrivo del dialogo tra le religioni. Particolarmente curioso l'utilizzo del termine *confidence*, “confidenza”, perché proprio su questa parola, su questo sentimento si concentra uno degli ultimissimi scritti pubblicati da Panikkar. Uscito postumo, il breve pamphlet *Confidenza. Analisi di un sentimento* è una revisione di un articolo uscito nel 1963 nel quale Panikkar tratta con rigore fenomenologico e consapevolezza delle conseguenze metafisiche e sociologiche quello che definisce come «il sentimento di sentirsi compresi e, per questo, *di sentirsi più autenticamente se stessi*».⁴⁸ Nello specifico, però, quello che interessa in questo momento è la conclusione, definita “Epilogo teologico”. In quello che è identificabile come un breve trattato sulla Trinità, sembra che Panikkar ribatta alle affermazioni di Komulainen: nello specifico, la confidenza «ci insegna che il nostro rapporto con Dio non appartiene al regno disincarnato del puro spirito, ma possiede una peculiare realtà teandrica che unisce in sé tutti i valori umani in terra [...] Noi *siamo* nella misura in cui siamo Cristo, il *Tu* del Padre. E siamo Cristo per opera e grazia di *Lui*, lo Spirito Santo».⁴⁹ In altre parole: non esiste nulla di “metaontologico” al di là delle religioni, ed il ruolo della confidenza nel dialogo interreligioso è esattamente quello di mostrare che non vi è nulla al di fuori delle religioni stesse, nessun “punto comune”, nessuna “verità ulteriore”.

Ma forse la dichiarazione più chiara rispetto a questa proposta di Komulainen viene da un altro punto in cui Panikkar risponde a delle riflessioni altrui sul suo pensiero: nel saggio che conclude il *Festschrift* in suo onore, così ribatte all'idea che il suo pensiero possa essere considerato come una “teologia pluralista delle religioni”.

To the hypothesis of the “universal theology of religion” the pluralistic critique does not consist in offering a “pluralistic theology of religion” but criticizing the

⁴⁵ Ivi, p. 122.

⁴⁶ Cfr. RPOO II, p. 145.

⁴⁷ J. Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Religion?*, cit., p. 112.

⁴⁸ Raimon Panikkar, *Confidenza. Analisi di un sentimento*, Jaca Book, Milano 2013, p. 19.

⁴⁹ Ivi, p. 57.

absolute claim of any given “universal theology of religion”. There is no “pluralistic theology of religion”. This is a statement of fact. There are diverse theologies of religion and also other homeomorphic equivalents. This does not mean that any theology of religion should not attempt to cover the widest possible range of data and interpretations, not claim validity and not present itself as having a relative universality. It means that any such “theology of religion” is conscious of the radical relativity of its assumptions and starting points, beginning with the limitations of the words *theology* and *religion*.⁵⁰

Luciano Mazzoni Benoni: una teologia sistematica?

Studioso di Teilhard de Chardin, studioso di Panikkar e coinvolto direttamente nell'edizione e nella cura dell'*Opera Omnia*, Luciano Mazzoni Benoni per tentare di rispondere alla domanda con la quale è stato aperto questo sottocapitolo si affida all'immagine dell'*aquilone* per descrivere la teologia panikkariana.⁵¹ Morfologicamente, dinamicamente e complessivamente, infatti, il tentare di presentare il pensiero di Panikkar attraverso il simbolo dell'aquilone permette a Mazzoni Benoni di parlare di un sistema-non sistema, cioè di veicolare la proposta panikkariana ed il suo rifiuto di rimanere all'interno di una struttura sistematica senza per questo perderne il rigore speculativo e la forza magistrale. Si tratta indubbiamente di una chiave di lettura molto adatta, che anche per via della sua natura simbolica sembra esser coerente col dettame panikkariano e con la preferenza del pensatore indo-catalano per un linguaggio mistico, e che non discrimina nell'importanza della visione comprensiva non solo tra corda e traino (il “discorso su Dio”),⁵² telaio (la visione cosmoteandrica)⁵³ ed apertura alare (la Nuova Innocenza),⁵⁴ ma riconosce anche ciò su cui l'aquilone vola, il vento (lo spirito, la vita, il *ruah*, la necessità del dialogo, le sfide della contemporaneità).⁵⁵ A differenza di una presentazione sistematica del pensiero di un autore, che corre il rischio di rinchiuderne la ricchezza all'interno di pastoie artefatte (che è cosa ben diversa che prestar fede all'argomentazione ed alla forma voluta da un autore, dai più sistematici come Hegel ai meno rigorosi alla Nietzsche), è più apprezzabile e coerente con l'afflato aperto e dinamico di Panikkar l'affidarsi ad una metafora che da una parte garantisce

⁵⁰ SCD, p. 258.

⁵¹ Luciano Mazzoni Benoni, “Alla ricerca di una teologia sistematica nel pensiero di Raimon Panikkar”, in E. Baccarini, C. Torrero, P. Trianni, *op. cit.*, p. 91.

⁵² Ivi, pp. 91-92.

⁵³ Ivi, pp. 95-101.

⁵⁴ Ivi, p. 105.

⁵⁵ Ivi, pp. 106-108.

che la regolarità di una forma non sia un soffocamento, dall'altra che mostri come tale struttura sia funzionale unicamente ad un "volo" più libero. Si tratta di un punto col quale, se ci si ricorda quanto detto nella prima parte metodologica, si è d'accordo fintantoché non limiti il contenuto di una di queste suddivisioni alla suddivisione stessa. In altre parole, è un rischio considerare la cosmoteandria come unicamente il telaio portante della sua visione: ci si potrebbe dimenticare che l'intuizione cosmoteandrica è lo spirito che la Realtà manifesta una volta recuperata la sua armonia,⁵⁶ che ci pervade e che non ha nulla al di fuori di essa⁵⁷ pur non essendo comprensibile da una mente *esclusivamente* razionale.⁵⁸ La visione proposta soddisfa pienamente l'apertura al dialogo fatta da Panikkar, non v'è dubbio (ed anzi non mi stupirei se fosse nata proprio a seguito di un dialogo personale tra Panikkar e Mazzoni Benoni) ma da un altro punto di vista rischia di non far apprezzare la ricchezza della proposta panikkariana.⁵⁹

Oltre alla sua chiave interpretativa, due sono i punti più interessanti di questo contributo in relazione alla teologia di Raimon Panikkar. Per rispondere all'interrogativo col quale egli stesso ha aperto il discorso e ricordando la presa di distanza che Panikkar stesso opera nei confronti di una teologia tradizionale intesa come aderenza a dogmi universali,⁶⁰ fa intendere che se con la parola "teologia" ci si riferisce a quanto avvenuto nella filosofia cristiana degli ultimi secoli, la distanza è radicale.

(...) rispetto alla teologia occidentale, egli non solo, come abbiamo visto, ne prende le distanze: avendola studiata, ne rispetta la storia e ne intende il cammino, ne cita gli autori ma ne confuta l'autorità, mettendone in luce i limiti e le aporie.⁶¹

In questo momento rientra la presenza della patristica, secondo Mazzoni Benoni: a differenza di un rigore scolastico, il discorso religioso panikkariano «ha il sapore – antico ma sempre nuovo – di una saggia anagogia: un sapore analogo a quella dei Padri della Chiesa»⁶² di cui rifiuta lo *spolia aegyptorum* ma accetta l'apertura mistica. Alla domanda quindi se si possa parlare di una teologia in Panikkar e se tale teologia possa essere considerata come sistematica, la risposta non può che essere negativa: il suo discorso teologico non è limitato all'interno di un sistema, di uno schema, di tomi e di trattati ma si radica in una «saldatura tra riflessione teologica e spiritualità, realizzata

⁵⁶ RPOO VIII pp. 169-171.

⁵⁷ TCD, pp. 109-110.

⁵⁸ RPOO X/1, p. 360.

⁵⁹ Con ciò non si vuole dire che sia "errata", si badi bene; non esistono interpretazioni corrette ed errate, ma solo diverse prospettive che donano diverse caratteristiche.

⁶⁰ RPOO VIII, p. 96.

⁶¹ L. Mazzoni Benoni, *op. cit.*, p. 104.

⁶² Ivi, p. 107.

nella vita, ad ampia distanza e comunque a monte di qualsivoglia logica classificatoria». ⁶³ Si tratta, a suo modo, di una inconsapevole risposta alla critica mossa da Komulainen: non è una teologia sistematica, quella panikkariana, ma una teologia *mistica* – e come tale consente ogni interpretazione accettando il loro essere verità relativa. ⁶⁴

Victorino Pérez Prieto: una nuova teologia

Come quarta voce guida del coro della ricerca di dottorato per la parte teologica fondamentale è, come è stato per la parte filosofica, il contributo di Victorino Pérez Prieto. Oltre a contenere un importante lessico panikkariano ed una approfondita considerazione dei capisaldi del suo pensiero, affronta il problema della teologia panikkariana da una dimensione consapevole: giustamente infatti ricorda come è impossibile inquadrare Panikkar come “solamente” un teologo, poiché il suo pensiero è stato “anche” teologia. ⁶⁵ «Da parte sua, Panikkar precisava che gli sarebbe piaciuto essere classificato, più che come *teologo*, come *teoforo*, “portatore di Dio” – come si autodefiniva Ignazio di Antiochia – per irradiare il mistero umano della Divinità». ⁶⁶

Ancora una volta si vuole contrastare una concezione della teologia come strettamente dogmatica, come rigore argomentativo legato ad un approccio alla Verità ed alla Scrittura esclusivamente razionale. Ma Pérez Prieto porta un altro argomento per capire appieno la teologia panikkariana, che spesso sembra venir – tristemente – dimenticato da chi tratta queste problematiche: il suo rapporto con la realtà, con la società, con il mondo, frutto della percezione di un allargare le classiche accuse di “inutilità” della filosofia anche alla teologia, che oggi non interessa più, i cui rappresentanti vengono meramente tollerati. ⁶⁷ Si potrebbe obiettare che alcune delle tematiche panikkariane più socialmente impegnate (l’ecosofia, la *philosophia pacis*, lo stesso dialogo dialogale) trovino eco e risonanza in alcune delle tesi più proprie della cosiddetta teologia della liberazione; ⁶⁸ eppure Pérez Prieto sottolinea chiaramente come il punto non è tanto quello di far sì che la teologia sia strumento di liberazione per popolo, ma che la teologia stessa deve essere liberata dalle catene della *microdossia* che l’hanno tenuta sottoposta ad una sola prospettiva culturale. La teologia deve quindi

⁶³ Ivi, p. 108.

⁶⁴ O, se vogliamo seguire lo spunto offerto dal dialogo teoretico con Heidegger, *verità eventuale*.

⁶⁵ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 123.

⁶⁶ Ivi, p. 124.

⁶⁷ Ivi, p. 128.

⁶⁸ Cfr. anche J. Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Vision?*, cit., pp. 50-52.

morire e resuscitare. «La resurrezione della teologia deve avvenire per tornare all'unione con la filosofia come l'unione fra l'anima e il corpo, una unione inseparabile; anche se non parliamo di una filosofia come pura *razionalità*, ma come *esperienza*, come *saggezza dell'amore*». ⁶⁹ Ancora una volta risuonano in queste frasi i punti saldi della proposta panikkariana già più volte presentati, elencati e ricordati: il rifiuto della *ratio* come universale ed universalizzante e l'apertura ad una dimensione *mistica* dell'esperienza, unica in grado di riconoscere da una parte la pluralità del Reale e dall'altra la capacità dell'Umano di poterlo pensare. Il fare teologia panikkariana sarebbe quindi, per Pérez Prieto, un altro modo ancora per superare quella frammentazione e moltiplicazione delle dimensioni del reale e reintegrare quelle componenti della conoscenza e dell'Umano che sono state perse nel corso dell'occidentalizzazione del mondo. «Secondo il nostro autore, il credente e il teologo dovrebbero avere la sensibilità dell'artista, più che la freddezza di un tecnico. Senza dimenticare che un teologo deve essere anche un uomo spirituale, un mistico». ⁷⁰ E quest'aspetto viene condiviso anche con un altro grande pensatore, al quale viene spesso paragonato: Teilhard de Chardin. Il collegamento col gesuita francese viene ribadito costantemente da gran parte della letteratura critica, compreso Komulainen, ⁷¹ ma soprattutto Mazzoni Benoni, il cui lavoro da qualche anno a questa parte è concentrato esattamente in una riflessione comparativa tra Panikkar e Teilhard de Chardin – ma del dialogo tra Panikkar ed il gesuita francese si parlerà più avanti.

In confronto ad un tentativo di creare una teologia sistematica, Pérez Prieto offre una seconda interpretazione: una nuova forma di teologia, che pur essendo parte della storia del cristianesimo occidentale si stacca da esso per legarsi alle forme più mistiche della patristica orientale.

Ciò che il progetto teologico di Raimon Panikkar intende elaborare è fondamentalmente un pensiero di carattere sapienziale e pneumatologico, facendo, nello stesso tempo una teologia con rigore sistematico: un pensiero elaborato a partire dall'esperienza personale, dalla conoscenza scientifica e dalla riflessione intellettuale, superando la scissione e ancora la contrapposizione tra filosofia e teologia. Il pensiero del nostro autore vuole armonizzare *logos* e *pneuma*, il razionale e il simbolico, teologia, filosofia, scienza e mistica. a Suo parere, la teologia occidentale ha abitualmente “anteposto il *logos* al *pneuma*”, quando “accanto al *logos*, e inseparabilmente unito ad esso, c'è l'amore, la coscienza

⁶⁹ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 129.

⁷⁰ Ivi, p. 136.

⁷¹ J. Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Vision?*, cit., pp. 120-122.

pura”; è questo che permette di pensare in libertà, e “libertà è fiducia totale, ottimismo cosmico”.⁷²

Sono tematiche già citate ed affrontate nel corso delle pagine che hanno portato a questo punto, e che permettono quindi di fornire l’ultimo tassello per il modo di intendere la teologia in Panikkar alla luce delle radici teologiche del dialogo dialogale. Va comunque mantenuto presente il *caveat* che Pérez Prieto formula: «dal punto di vista di una concezione tradizionale, si potrebbe dire che la teologia di Panikkar somiglia più alla teologia spirituale, che non alla teologia sistematica. [...] Tuttavia [...] una lettura semplice in questo senso sarebbe un errore di valutazione, infatti è noto il peso della filosofia nella riflessione teologica di Panikkar». ⁷³

La teologia panikkariana come dialogo

Grazie agli spunti forniti dalle voci presentate che hanno analizzato la proposta panikkariana da un punto di vista teologico, quindi, mi sento in grado di riassumere e presentare il modo con cui ritengo si possa parlare, in Raimon Panikkar, di teologia – un riassunto ed una proposta che però viene guidato, più che da una visione propositiva, esattamente da quelle problematiche appena esposte. È fondamentale segnalare, infatti, come tutte le posizioni degli studiosi esposte sono antecedenti alla pubblicazione, nel 2010, del *Ritmo dell’Essere* – il quale, pur essendo ciò che più si avvicina ad un trattato filosofico sistematico, contiene una intera sezione dedicata alla teologia. Che, lungi da essere una *ancilla philosophiae* o rendere la filosofia sua serva, per Panikkar nasce dalla natura pericoretica del reale e della riflessione umana: poche pagine prima di cominciare il discorso sulla teologia, infatti, nel capitolo “La dimora del divino” con il suo tipico stile leggero e divertito/divertente espone quel gioco di parole che gli ha fatto intitolare quel capitolo (in inglese), *The Dwelling of the Divine*.

Il significato originario di *dwelling* era vicino a quello di *erring*, e si riferiva al perdersi, all’allontanarsi vagabondando; il senso si è poi gradualmente trasformato in essere sbalorditi, perplessi e dunque restare di sasso, fino a fermarsi, risiedere e dimorare. I due significati sono molto importanti in questo contesto. Il Divino passa, transita, vaga, quasi a perdersi in modo disorientante, inquietante, sempre sfuggente, inafferrabile, evanescente. Tuttavia al tempo stesso il Divino rimane,

⁷² V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., pp. 140-141.

⁷³ Ivi, p. 149.

riposa, resta, dimora, abita, è immanente, presente, attivo. Tale ambivalenza e ambiguità non potrebbe riguardare più da vicino la situazione contemporanea.⁷⁴

Si tratta dell'esposizione di quelle posizioni fondamentali che, attraverso le chiavi interpretative già ricordate in apertura di tesi, possono permettere a Panikkar di suggerire come nel parlare di Dio, ancora una volta, siano all'opera l'*advaita*, il linguaggio, la pericorese trinitaria della cosmoteandria. Guardando il problema da questo punto di vista, la domanda su "dove" abita Dio non ha risposta ma viene risolta nel cuore dell'Uomo,⁷⁵ nel ricordare che tra Dio e Uomo non c'è una differenza sostanziale,⁷⁶ ma quella "qualitativa" di un'esperienza che unicamente se presa nella sua forza mistica si può definire e presentare: «dove abita il Divino? Sarei tentato di ripetere la risposta di Gesù "Venite e vedrete!". Solo un'esperienza personale diretta può fornire la risposta»,⁷⁷ risposta che riunisce la Realtà in ogni sua parte: «l'esperienza di Gesù Cristo ci svela che esiste un Uomo reale, che è al contempo corpo (Materia) come sono io e divino (Spirito), come io aspiro ad essere. [...] l'Incarnazione non è solo la divinizzazione di un uomo (e con lui di tutti gli uomini), ma anche l'umanizzazione di Dio (e con lui di tutto il divino). Non sarebbe possibile vedere questa *perichōrēsis* se non si fosse scoperta la Trinità». ⁷⁸ Ed è grazie al mistero dell'Incarnazione che Panikkar può, alla fine, dare una risposta.

Il mistero divino dimora nel cuore dell'Uomo; perché la presenza divina è anche un fatto storico. L'Uomo, come essere pensante, sente il bisogno di verificare la natura di tale mistero. «Teologia» è la parola consacrata a definire questa problematica. Oggigiorno il termine ha assunto un'accezione estremamente specialistica in virtù di una comprensione riduttiva di *theos* e *logos* e, in definitiva, a causa di un'«antropologia» assai riduttiva. Ma non è sempre stato così. Inoltre, dialogando con altre culture, come quella giainista, buddhista e atea, sarei anche pronto ad abbandonare la parola «teologia» e sostituirla con «filosofia». Tuttavia «teologia» è un termine della veneranda tradizione greca e, anche se oggi ha assunto un significato ristretto, non possiamo ricorrere a una serie di vaghi sinonimi ogni volta che ci riferiamo a tale ambito. Ho dunque optato per il mantenimento del termine «teologia», ma specificandone e allargandone il significato. Quindi tradurrò *theos* (di teologia) con Dio e per «Dio» intenderò quel Mistero ultimo che è chiamato in tanti modi, uno dei quali è Dio.⁷⁹

⁷⁴ RPOO X/1, p. 229; cfr. anche RPOO VIII, pp. 108-109

⁷⁵ RPOO X/1, p. 235.

⁷⁶ RPOO X/1, p. 236.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ RPOO I/1, p. 304.

⁷⁹ RPOO X/1, p. 238.

Mistero ultimo che però è, in quanto cosmoteandrico, contemporaneamente Divino, Umano e Cosmico; la teologia da questo punto di vista diventa un altro nome per quel modo di tentare di arrivare a conoscere la Realtà – ed è per questo motivo, ribadisco, che di teologia Panikkar ha scritto soprattutto nel *Ritmo dell'Essere*. Il concepirla come disciplina separata dalla filosofia, dalla fisica e da qualsiasi altro movimento dell'Umano verso la Realtà è stata un'altra conseguenza dello sviluppo del dogma parmenideo in Occidente, che ha limitato il *logos* alla *ratio* umana. In questo senso va intesa la necessità panikkariana di riconoscere come non possa esistere una disciplina teologica separata da altre discipline.

La teologia non è pura esegesi, ma *intelligenza pratica* della fede. Il cristianesimo non è una *religione del Libro*, ma *della Parola*, della Parola viva, del *Logos* incarnato che ebbe l'ironia di non lasciarci che appena una traccia delle sue locuzioni perché non cadessimo nella tentazione di identificarlo con le frasi più o meno brillanti che avesse potuto dire.⁸⁰

Quindi, la teologia va tenuta insieme alla filosofia per mantenere tanto l'apertura all'oggetto della domanda che la metodologia intrapresa, elementi giustificabili come divisi ma non come separati:⁸¹ la filosofia incarna il *logos* nella sua forma più feconda e pura, costantemente spingendo l'Uomo ad interrogarsi su se stesso e su ogni altra cosa, ed è per questo che una simile distinzione è cresciuta soprattutto nell'Occidente. Inoltre, la riflessione sul mondo e l'indagine su di esso per Panikkar non può prescindere dalla presenza del Divino nel mondo: l'intuizione cosmoteandrica ricorda costantemente come ogni cosa sia pervasa dal soffio di Dio. Con questo Panikkar non vuol dire che la neurobiologia dovrebbe indagare la presenza di Dio nei gangli e nei nervi, né che il CERN debba tentare di misurare i decibel della Voce del Signore, ma che sia una cosmologia che non tenga in considerazione il divino che una spiritualità secca, infertile, staccata dal mondo rimangono zoppe e parziali.⁸² Il centro di ognuno di questi passaggi rimane la ragione dell'Umano: è lei che ricerca le tracce del Divino nel Cosmo, così come quella che riconosce (o attribuisce) leggi al Cosmo senza presupporre la necessità di un Divino; è lei che vede nell'Umano la presenza del Divino e può considerare l'Umano a prescindere dal Divino, anzi trovando elementi che lo spiegano senza per questo ritenere necessario il Divino; è lei che può supporre, descrivere ed

⁸⁰ Raimon Panikkar, "El conflicto de eclesiologías: hacia un concilio de Jerusalem II", in *Tiempo de Hablar*, 56-57, 1993, p. 34, citato in V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 127.

⁸¹ RPOO X/1, p. 243.

⁸² RPOO X/1, pp. 243-246

argomentare il Divino come separato, indipendente dal Cosmo e dell'Uomo, od al contrario vedere la Trinità in tutta la sua luminosità. Sembra che per Panikkar ciascuna di queste aporie possa esser considerata come valida, ma se le si guardano dal punto di vista dell'*argomento teologico* è ragionevole indicare come tali aporie sempre e comunque si risolvono nel tentare di parlare di ciò di cui si può dire sia l'esistenza che la non esistenza, senza che una simile contraddizione vada ad intaccare il contenuto dell'aporia in questione. Eppure, da questo discutere e dialogare tra le aporie sembra emergere (grazie anche alla concezione del linguaggio in Panikkar) una costante fondamentale: in ogni momento in cui l'Umano, per sua stessa natura, si *interroga* partendo dal suo status limitato per aprirsi all'illimitato, si apre anche alla Trinità: «così, per noi che siamo pellegrini nello spazio e nel tempo, è il Logos che è Dio».⁸³ La teologia stessa, quindi, sembra consistere di due momenti: quando si tratta del *logos* umano su Dio rimane parziale, scientifica, e spesso giunge alla conclusione che non è necessario il divino per indagare il mondo. Il secondo momento avviene quando si rifiuta una simile identificazione e – per accogliere lo spunto di uno dei maggiori teologi italiani viventi – alla conoscenza si unisce la contemplazione.

La teologia è il modo con il quale ci si arrende criticamente alla contemplazione. Questo non vuol dire che non ci sia contemplazione senza teologia. Anzi, è proprio vero il contrario: non c'è teologia senza contemplazione. La teologia, nel suo statuto epistemico più rigido – e cioè nella sua natura di scienza –, non può costituirsi che in un ambiente contemplativo. La contemplazione, infatti, è il dato vitale della fede teologale, e senza fede teologale non si può dare la scienza teologica.⁸⁴

Solo aprendosi a ciò che, in termini panikkariani, la *ratio* da sola non può comprendere si giunge a riconoscere che il linguaggio con cui si parla di Dio, il linguaggio teologico, indica altro: «il linguaggio è più di quanto si intende comunemente per *logos*. Il linguaggio è anche *mythos*, come rivela la parola stessa e come affermano molte tradizioni».⁸⁵

Esiste quindi una molteplicità di dimensioni grazie alle quali si può ricostruire ciò che Panikkar intende come *teologia*: esperienza personale, riflessione razionale, apertura alla Trinità. Ma soprattutto, il suo essere una costante tensione tra aporie che la storia dell'Occidente (che è padre della stessa parola “teologia” e del suo concetto) fa proprie, da Kant ad Hegel, da san Tommaso a Teilhard de Chardin. Tensione che nel

⁸³ RPOO VII, p. 107

⁸⁴ Giuseppe Barzaghi, O.P., Introduzione in Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica. Prima Parte*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, p. 13; cfr. RPOO X/1, p. 471.

⁸⁵ RPOO X/1, p. 252

momento in cui assume caratteristiche dialettiche rimane sterile, cancrenizzando le posizioni opposte. Panikkar propone il contrario: propone che la *dialettica* si trasformi in *dialogo*: tra discipline, ma non solo. Vista da questo punto di vista la proposta panikkariana può essere intesa non soltanto come il momento nel quale la teologia “muore per rinascere”, per citare nuovamente Pérez Prieto, ma anche e soprattutto si apre alle altre culture, alle altre esperienze umane – mostrando quindi la sua natura di *radice* per la proposta di dialogo dialogale, presente in ogni cultura in maniera non dissimile ad un *invariante culturale*.⁸⁶ La teologia liberata dai dogmi e dalla secolare sedimentazione di un rapporto unicamente dottrinale diventa quindi *un altro modo di intendere la riflessione sulla dinamica logomitica alla base della nostra visione del mondo*;⁸⁷ vista da questo punto di vista diventa un dialogo anche perché si pone come *mediatrice* tra delle posizioni differenti. Ciò non significa affatto che non abbia nulla da dire su Dio, ma che il modo con cui lo dice acquisisce spesso caratteristiche ben diverse da una teologia tradizionale, dove gli argomenti si susseguono secondo logiche stringenti poggiando su dei *preambula fidei* di tipo dogmatico. Ancora una volta, in conclusione, la prospettiva che Panikkar ci invita ad assumere è quella di una *advaita* che vede filosofia e teologia risolversi in una teologia-*sive*-filosofia, «dove “contemplazione” non traduce solo *theoria*, ma anche partecipazione attiva nel *templum* della realtà, con tutte le luci e le forze di cui l’uomo è dotato». ⁸⁸ «Dopo tutto, la teologia non è precisamente lo sforzo dell’uomo di fede per esprimere la sua esperienza religiosa nel contesto mentale e culturale nel quale egli si trova?»⁸⁹

Riformulando la domanda che si è posto Luciano Mazzoni Benoni in apertura al suo articolo, è possibile trovare dei punti chiave in base ai quali il pensiero panikkariano nel suo dialogare tra filosofia e teologia, tra religioni e culture, tra fede e scienza può strutturarsi in senso teologico tradizionale? Il prossimo capitolo tenterà di rispondere a questa domanda, senza per questo tentare di costruire una teologia sistematica, non essendo questo lo scopo della presente tesi.

⁸⁶ Cfr. III-2.2.

⁸⁷ «Se non siamo troppo suscettibili su termini come “teologia” e “religione”, vedremo che lo stesso problema si pone per quel quarto ramo della cultura occidentale chiamato marxismo, umanesimo o semplicemente modernità. È necessario assumere le proprie categorie di intelligibilità dalla Bibbia, dal Vangelo dal Corano o dal Capitale? È obbligatorio abbracciare la *Weltanschauung* di queste grandi tradizioni, e addirittura la loro appendice marxista, per potersi chiamare servo di Yahweh, fratello di Cristo, seguace del Profeta o uomo che si adopera per la felicità temporale dell’umanità?» in RPOO IX/1, p. 242.

⁸⁸ PUC, p. 46.

⁸⁹ RPOO VIII, p. 99.

III – 1.2: Cristofania e Trinità

Il profondo sentire religioso e spirituale della produzione e della persona panikkariana non sembra aver avuto una grande presenza nella teologia contemporanea. Indubbiamente il nome è conosciuto, ma più come pensatore, filosofo e pioniere dell'interculturalità che come teologo in senso stretto. Da un certo punto di vista, come si è visto nel sottocapitolo precedente, questo è comprensibile - vista la sua difficoltà di lettura e visti i temi che tratta. Se però in ambito di teologia delle religioni il pensiero panikkariano è stato comunque studiato ed oggetto di articoli e pubblicazioni, dal lato della teologia in senso classico, dogmatico, un simile tentativo non sembra esserci mai stato. Forse perché, così come considera il cristianesimo come una cultura che deve dialogare con le altre, la *sua* proposta teologica sembra volersi offrire come una cultura diversa, come una prospettiva differente in grado di stimolare quel rinnovamento nella teologia che Pérez Prieto nella sua proposta rintraccia.⁹⁰ Ciononostante, la sua riflessione trinitaria è stata comunque quantomeno letta e ritenuta conosciuta come integrante, seppure un po' troppo eterodossa, della teologia novecentesca – tanto da venir inclusa in antologie della teologia contemporanea⁹¹ ed analizzata in miscellanee di teologia dogmatica.⁹² Per questo è curioso che non sembrano essere presenti delle monografie, nella letteratura secondaria, che cerchino di entrare in dialogo con la teologia panikkariana non da un punto di vista della teologia delle religioni ma dalla prospettiva della teologia in senso stretto, tradizionale: per quanto la sua intenzione sia espressa chiaramente come *non* indirizzata al tentare di riflettere sui concetti centrali del cristianesimo, la tangenza comunque rimane.⁹³ L'obiettivo di questo capitolo non è certamente quello di colmare questa mancanza, non possedendo le competenze specifiche in ambito teologico per farlo, ma cercherà di esporre due intuizioni fondamentali del pensiero panikkariano visto in chiave teologica che possono essere adeguati per fare da interlocutori in un dialogo con la teologia “tradizionale” cristiana: la figura di Cristo e la Trinità.

Il rischio è che quanto detto in questa sede possa sembrare una ripetizione di quello che è già stato esposto nella parte precedente. Eppure, proprio il fatto che da un certo

⁹⁰ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., pp. 203ss.

⁹¹ Rosino Gibellini, a cura di, *Antologia del Novecento Teologico*, Editrice Queriniana, Brescia 2011.

⁹² Kevin J. Vanhoozer, “Does the Trinity Belong in a Theology of Religions? On Angling in the Rubicon and the “Identity” of God”, in K.J. Vanhoozer, a cura di, *The Trinity in a Pluralistic Age. Theological Essays on Culture and Religion*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan) 1997, pp. 41-71.

⁹³ RPOO X/1, p. 330.

punto di vista questa ripetizione è inevitabile è ciò che ne giustifica l'esposizione: mantenendo fede alla metodologia esposta nella prima parte della tesi, questo capitolo cerca di mettere in luce i colori e le sfumature teologiche di quanto, da un punto di vista teoretico, è stato fino ad adesso trattato. Questo renderà il presente capitolo relativamente breve rispetto al resto della tesi, ma il motivo di ciò è dovuto unicamente al lasciare implicito concetti, nozioni, ragionamenti già espressi in altri *loci* di parti precedenti onde non appesantire l'argomentazione con ripetizioni, queste sì, francamente superflue.

La figura di Cristo

L'idea del Cristo come patrimonio dell'Umanità intera e non legato unicamente ad una singola sua espressione storica e geografica, ovverosia il renderlo veramente *universale*, è stata una delle tematiche che più ha accompagnato Panikkar nel corso della sua vita, più che della sua produzione. Come è già stato detto nella prima parte di questa tesi, il testo da cui è partito il volume *Cristo sconosciuto dell'Induismo* è stata la sua tesi per il dottorato in teologia; *La pienezza dell'uomo. Una Cristofania*, invece, è per sua stessa dichiarazione⁹⁴ il punto finale di oltre mezzo secolo di riflessioni su questo argomento.

Il punto cardine dal quale la sua riflessione muove non è tanto il rifiuto di quanto la teologia cristiana ha prodotto e fatto per duemila anni, ma il suo desiderio nel contempo di aumentare ed approfondire il campo nel quale questa teologia può definirsi tale.⁹⁵ Per questo accetta tutti i presupposti della cristologia tradizionale: Gesù Cristo figlio di Dio, nato da Maria Vergine, crocifisso per i peccati dell'umanità. Quello che rifiuta è che il Cristo sia *unicamente* questo, che si confonda l'identità di Cristo con l'identificazione in Gesù di Nazareth:⁹⁶ sarebbe ancora una volta cadere nel dogma di Parmenide – oltre che compiere eresia, da un certo punto di vista. Cristo è Gesù di Nazareth, perché è in quel modo che la cristianità lo ha conosciuto ed è in quel modo che la cristianità l'ha realizzato: ma Cristo rimane sconosciuto per la sua stessa natura Divina. Il rapporto che si instaura nella Trinità⁹⁷ stabilisce i paletti entro i quali si può parlare razionalmente di Cristo e nel quale la *ratio* umana può conoscerlo. In questo senso la cristofania è propriamente teologia: liberando Cristo dalla sua unica dimensione storica così come lo vorrebbe un cristianesimo non aperto alle altre religioni, permette al Pensiero di

⁹⁴ PU:C, p. 19.

⁹⁵ PU:C, p. 34; CSI, pp. 72-73.

⁹⁶ PU:C, pp. 193-196.

⁹⁷ PU:C, pp. 134-135

avvicinarsi scevro di sovrastrutture, di monismi, di politeismi, consapevole che ogni determinazione che si raggiunge deve essere costantemente rivista⁹⁸ – non dissimilmente da come la filosofia interculturale per Panikkar è in grado di liberare il genio di Parmenide dalle gabbie che l'Occidente gli ha costruito intorno.⁹⁹

Già adesso dovrebbero emergere evidenti le differenze tra una cristologia classica ed una cristofania vera e propria: come giustamente Pérez Prieto indica,¹⁰⁰ il punto chiave diventa quello del *logos*. In principio era il Verbo, ed il Verbo era presso Dio, ed il Verbo era Dio (*Gv* 1,1): è questa la caratteristica che Panikkar a mio avviso tenta di recuperare. Riunendo una cristo-*logia* separata storicamente dalla riflessione trinitaria sin da quella che indica come una commistione aristotelica e platonica,¹⁰¹ ma che si può ritenere pensasse lo fosse anche grazie alla filosofia ed alla scienza contemporanea, la cristofania diventa propriamente *esperienza mistica*. In questo senso si potrebbe parlare di quella panikkariana come una *teologia mistica*, ma una tale definizione sarebbe accettabile soltanto nel momento in cui si ricorda che il concetto di “mistica”, in Panikkar, è ben aperto alla razionalità – solo, rifiuta di uniformarsi ad essa.

Per fare un esempio di come questa carica mistica di cui ho già diffusamente parlato si struttura in senso teologico pur mantenendo intatta la propria autenticità ed originalità, è utile presentare una pericorese in alcuni testi panikkariani tra Cristo e Creazione. Una delle dimensioni di Cristo nella cristofania è infatti quella che Panikkar chiama *incarnatio continua*,¹⁰² ovverosia il manifestare la dinamica del Reale, il Ritmo dell'Essere nella Persona trinitaria del Figlio ed attraverso di essa nel Cristo. Già san Bonaventura argomenta la creazione in termini simili: osservando le proprie idee nel volto del Figlio, il Padre prova amore (Spirito Santo) per esse, e queste vengono ad essere. Panikkar va oltre, rafforzando la *creatio continua* grazie alla presenza del Cristo come *simbolo della Realtà intera* che Panikkar espone con puntuali riferimenti alle Scritture ed ai padri della Chiesa nel suo primo sūtra sulla cristofania.¹⁰³

Detto in termini più teorici: prendiamo l'uomo e Dio. Noi operiamo la differenza. Dall'esterno non c'è differenza perché non c'è una simile tribuna indipendente ed esteriore su cui poter basare la distinzione. Portiamo con noi la nostra prospettiva necessaria per la distinzione. Così dovremmo dire che le distinzioni ontologiche presuppongono sempre due presunte differenti entità e una terza indipendente da

⁹⁸ PU:C, p. 40. «Ogni volta che menziono Cristo (a meno che non sia espresso esplicitamente) mi riferisco all'Unto – l'Unto che i cristiani non hanno nessun diritto di monopolizzare», RPOO VIII, p. 104.

⁹⁹ Cfr. II-2.1 e RPOO VI/1, p. 264.

¹⁰⁰ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 190-191.

¹⁰¹ PU:C, p. 45; RPOO X/1, pp. 181-190.

¹⁰² RPOO X/1, p. 337

¹⁰³ PU:C, pp. 183-187.

dove la distinzione viene compiuta. Vediamo noi stessi e siamo consapevoli che non deriviamo da noi stessi, che siamo contingenti. Quindi supponiamo, desumiamo, scopriamo o crediamo (o qualsiasi altro verbo attinente si preferisca) in un altro Essere, causa, fonte o origine di noi stessi. Distinguiamo generante/generato, creatore/creato, causa/effetto o simili. «Visto» dall'esterno, però, vi è soltanto un unico processo: *creatio continua*.¹⁰⁴

Siamo Umani, e non possiamo fare diversamente nel guardare ciò che ci sta intorno: distinguiamo, separiamo, così da poter vivere e da poterci muovere nella realtà. Ma spesso ci si dimentica che questa risulta essere nulla più di una prospettiva limitata, *creaturale* in termini teologici, che separa il processo della creazione dal creato. Ma grazie a Cristo l'Uomo e Dio, come si è visto, vengono presi nella *teandria* che tralascia le differenze risolvendole in unità, ed apre il *logos* alla consapevolezza di ciò che esce dai suoi termini – ed attraverso di esso, si riconosce relazionale col mondo. In questo modo Panikkar fa sì che Cristo possa diventare equivalente omeomorfo della cosmoteandria tutta, e con essa del ritmo dell'Essere; già Umano e Divino, nel momento in cui è grazie a lui che la creaturalità si risolve assume su di sé anche il Cosmo, diventando veramente (seppure con un significato differente rispetto alla concezione tradizionale che usa quest'espressione) *via, verità e vita*. L'*incarnatio continua* può essere, da un certo punto di vista, concepita come una specie di venire-ad-essere cosmoteandrico: non *ex nihil*, né *ex se*, ma *a se*, il mistero divino si fa carne e materia¹⁰⁵ – ed è per questo che non ci sono conflitti con una dottrina scientifica del mondo. Non esiste un “ambito della religione” ed un “ambito della scienza”, poiché entrambi i momenti sono modi dell'Umano di approcciarsi al Mistero cosmoteandrico – entrambi con le loro meraviglie e le loro catastrofi, dalle violenze in nome di Dio all'uniformità del monismo tecnoscientista che provoca catastrofi ecologiche ed umanitarie. «Ogni essere è una *cristofania*, e solo una *cristofania*».¹⁰⁶ Anche per questo motivo una scelta apparentemente curiosa come quella di inserire l'analisi del *Brahma-sūtra* in una prospettiva di dialogo tra creazionismo cristiano ed a-temporalità hindu può risolversi con i versi di sant'Agostino *et erit unus Christus amans seipsum*:¹⁰⁷ ed è anche per questo che Īsvara è equivalente omeomorfo migliore di altri per parlare di Cristo nell'Induismo mantenendo sane le rispettive autenticità.¹⁰⁸

L'apertura del *logos* ed il rifiuto di una categorizzazione così netta sono anche il motivo per il quale Panikkar usa il termine *cristofania*. Si potrebbe considerare il

¹⁰⁴ RPOO X/1, p. 338.

¹⁰⁵ PU:C, pp. 164-166; v. anche il nono *sūtra* sulla Cristofania in PU:C, pp. 225-229.

¹⁰⁶ RPOO VIII, p. 114.

¹⁰⁷ CSI, pp. 191-197.

¹⁰⁸ PU:C, p. 103.

termine come un neologismo panikkariano, ma solo considerandolo come una revisione del significato originale di una parola che, in realtà, è presente nel cristianesimo sin dalle sue origini: l'apparire di Cristo e le sue manifestazioni nel corso della Bibbia. Panikkar utilizza la parola in un senso che si apre alla visione di Cristo, ma come esperienza, per questo nata come personale¹⁰⁹ ma che si amplia fino ad essere un momento di tutta l'umanità. Non per nulla, ricordando anche il senso che i testi panikkariani avevano per lui, Panikkar sentì il bisogno di rivedere un opuscolo¹¹⁰ ed una conferenza¹¹¹ per strutturare i suoi *nove sūtra sulla cristofania*,¹¹² tesi a spiegare come l'esperienza cristica sia, come già ricordato, esperienza di tutta la realtà.

Eppure, per quanto fino ad adesso si sia cercato di parlare unicamente della dimensione teologica della cristofania, anche senza entrare nella questione del dialogo interreligioso e della teologia delle religioni è possibile vedere come il dialogo sia ancora una componente importante. Ma è il dialogo *intrareligioso* quello che ora diventa più importante e sale in primo piano, tale per cui è possibile vedere tanto come la dinamica logomitica prenda parte importante nella teologia panikkariana quanto come questa sia effettivamente e praticamente una spinta al dialogo, soprattutto con sé stessa e con il cristianesimo. Infatti il Cristo, nella sua dimensione storica propria di Gesù di Nazareth, è stato colui che ha vinto il male e la morte perché non l'ha combattuto con le sue stesse armi, con la violenza e la rabbia, ma con l'abbandono alla fede; così come il Cristo universale è simbolo della dinamica logomitica che spinge alla trasformazione, alla *metanoia* grazie alla consapevolezza dell'essere parte di ogni altra cosa.¹¹³ Le conseguenze per il dialogo interculturale ed interreligioso sono immediate ed evidenti – essere consapevoli del Cristo sconosciuto in ogni religione (anche nel cristianesimo, per quanto paradossale possa sembrare)¹¹⁴ vuol dire arrivare alla consapevolezza della cosmoteandria, e con essa dell'ontonomia che spinge ad accettare ed accogliere l'altro.¹¹⁵ Dal punto di vista teologico, è ancora una volta la spinta che Panikkar vuole dare alla cristianità di rivedere i propri punti saldi, di accettare un dialogo intrareligioso in se stessa, per il rinnovamento della fede cristiana senza per questo generare nuove riforme e nuove controriforme: la *cristofania*, di per se stessa, è *teologia*.¹¹⁶

¹⁰⁹ PU:C, pp. 110-114.

¹¹⁰ Raimon Panikkar, *Cristofania*, EDB, Bologna 1994.

¹¹¹ Raimon Panikkar, "A Christophany for our Times". *Theology Digest* 39 (1992) (F.P.), pp. 3-21.

¹¹² PU:C, pp. 181-229.

¹¹³ TDC, pp. 69-71. Anche per questo Vanhoozer accomuna, nel riflettere sulla trinità panikkariana, questa concezione con il *Gestalt* di Hodgson; cfr. K.J. Vanhoozer, *op. cit.*, pp. 60-64.

¹¹⁴ CSI, p. 39.

¹¹⁵ PU:C, p. 225.

¹¹⁶ PU:C, p. 36.

Cosmoteandria e Trinità da una prospettiva teologica

«Parlando in modo formale, la Trinità è un'equivalente dell'*advaita*».¹¹⁷ Già in questa frase, che apre il capitolo del Ritmo dell'Essere dedicato alla Trinità, è racchiusa l'intera concezione teologica della Trinità panikkariana secondo due aspetti fondamentali e tra loro complementari: il “discorso sulla Trinità” e la dimensione mistica.

Per quanto riguarda il primo punto, oltre che equivalenza formale si può parlare anche di equivalenza omeomorfica: nel ricordare che quest'ultima nozione panikkariana riguarda soprattutto culture e linguaggi mi sembra più chiaro il senso per il quale la dottrina trinitaria viene descritta come un forte momento di coraggio da parte dei padri della chiesa.¹¹⁸ Grazie alla Trinità, dice Panikkar, non soltanto i primi cristiani sono riusciti ad evitare di cadere nel docetismo o nel dualismo ma sono anche stati in grado di descrivere il dinamismo interno della realtà salvaguardando la giovane fede che stavano contribuendo a costruire. È giusto domandarsi quanto veramente i Padri della Chiesa avessero in mente una idea del genere nel momento in cui hanno tentato di formalizzare le loro prime dottrine trinitarie – anche perché, come accennato nel precedente sottocapitolo, la storia del primo cristianesimo è fatta di scontri interni ed esterni tra diverse forme di cristianesimo (tanto che è molto difficile, oggi, poter parlare di un “cristianesimo originario”) e con tutte le altre religioni che affollavano il panorama d'epoca tardo romana. Ma per quanto pertiene al discorso presente, quello che importa a Panikkar è il modo con cui la dottrina trinitaria vista dalla prospettiva di uno “sguardo sul mondo” può essere considerata.

L'intuizione principale della dottrina della Trinità è semplice. La realtà ultima non è né Uno (l'Essere o qualcosa di reale) con tre modi, né Tre (sostanze, enti) all'interno di una singola astratta unità – *neti-neti*. La Trinità è pura relazione, e qui sta la grande sfida e la profonda trasformazione. Se il Divino fosse una sostanza avremmo tre Dei; se il Divino è relazione infinita questa relazione comprende anche tutte le creature e in particolar modo l'Uomo.¹¹⁹

Come questa relazione si struttura Panikkar lo spiega nel testo *Visione Trinitaria*: «tutto ciò che il Padre è lo trasmette al Figlio. Tutto ciò che il Figlio riceve lo ridona a

¹¹⁷ RPOO X/1, p. 292.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ RPOO X/1, p. 293.

sua volta al Padre. Questa donazione (del Padre, in ultima analisi) è lo Spirito». ¹²⁰ Il riferimento esplicito è a san Bonaventura, che in *Breviloquium* 1,V ricorda come *licet etiam sit ibi summa aequalitas, solius tamen Patris est mittere et non mitti; Spiritus sancti est tantummodo mitti respectu divinarum personarum, nisi forte dicatur mittere hominem assumtum; Filii autem est mittere et mitti, sicut ex Scripturis potest colligi.* ¹²¹ Il modo con cui struttura questa relazione, questa dinamica di “mandare” ed “essere mandato”, nel considerare la figura del Padre pur partendo dalle stesse considerazioni devia notevolmente nel corso dell’argomentazione fino a giungere ad una *kenosis* che difficilmente avrebbe trovato il santo domenicano d’accordo.

Se il Padre genera il Figlio (e questa è una generazione totale perché il Padre si dà pienamente al Figlio), questo vuol dire che ciò che il Padre è lo è il Figlio, vale a dire, il Figlio è l’è del Padre. Nella formula di identità «A è B» o «P è F», quello che «P» è, è «F». P in quanto P, separatamente, in sé stesso, non è. F è quello che è P. Alla domanda: che cosa è P? Dobbiamo rispondere: è F. Conoscere il Figlio in quanto Figlio vuol dire conoscere anche il Padre; conoscere l’Essere in quanto tale implica averlo trasceso onticamente, è conoscerlo in quanto Essere e non in quanto ente. E se il conoscere è perfetto, è esserlo. Questo «esserlo» è il Figlio.

Utilizzando altri termini possiamo dire: l’Assoluto, il Padre, non è. Non ha *esistenza*, nemmeno quella dell’Essere. Ha dato tutto, per così dire, nel generare il Figlio. Nel Padre l’apofatismo (la *kenosis*, svuotamento) dell’Essere è reale e totale. ¹²²

Si delinea qui una integrazione della dottrina della creazione come *incarnatio continua* già accennata poco sopra: «il dogma trinitario deve essere messo in contatto profondo con il dogma cristiano della creazione. Non c’è una Trinità di là ed una creazione di qua... prodotta, dipendente, contingente, separata». ¹²³ In ogni cosa si rivela l’inter-indipendenza, la relazione abbraccia ogni cosa – soprattutto il momento più alto della metafisica cristiana, che per sua stessa natura sia dogmatica che storica si struttura come *relazionale*. Il rapporto tra Padre e Figlio è infatti una correlazione che nega la dualità tra due momenti – l’uno è svuotamento di se stesso per l’altro, e l’altro è esattamente questo *essere-da*. ¹²⁴ Lo Spirito, infine, è il momento nel quale questa relazione può essere effettivamente tale; è il suo *darsi*, il suo aprirsi, il rendersi il *noi* dell’Io che è Padre e del Tu che è Figlio. ¹²⁵ Grazie allo Spirito la Trinità diventa

¹²⁰ RPOO VIII, p. 98.

¹²¹ San Bonaventura, *Breviloquium*, vol. I, Edizioni L.I.E.F., Vicenza 1991, p. 143.

¹²² RPOO VIII, p. 99; cfr. II-2.1 e L. Marcato, “Il Ritmo del Non-Essere”, *op. cit.*

¹²³ RPOO X/1, p. 336.

¹²⁴ PU:C, p. 148; RPOO VIII, p. 104; RPOO X/1, p. 294.

¹²⁵ RPOO VIII, p. 110.

effettivamente la chiave di volta che permette alla cristianità, secondo Panikkar, di sfuggire al monoteismo (per essere vero *politeismo* – non *molti-Dio*, ma Dio libero dalle pastoie della categoria di Essere Supremo e riconosciuto come *relazionale*) e nel contempo di risolvere l'aporia greca tra Uno e Molti¹²⁶ diventato equivalente all'*advaita*.

Ed è da questo che si muove la dimensione mistica della trinità panikkariana – momento che forse è stato la ragione per cui così difficilmente la proposta di Raimon Panikkar viene discussa in ambito cattolico, ancor più che della particolare concezione di *kenosis* appena ricordata. Si è detto come per i primi cristiani per Panikkar la Trinità sia divenuta un modo di vedere il mondo adeguato a loro; pur con tutti i problemi filologici che ciò comporta, questa dichiarazione diventa comprensibile secondo un'interpretazione pericoretica: la Trinità, per lui, ancor prima che momento teologico o esempi del *mythos* triadico umano, è fondamentalmente *esperienza umana del reale*.¹²⁷ La sua costante attenzione a come triadicamente l'Umano ha esplorato religione e mondo non va considerata, quindi, come il tentativo fenomenologico di cercare la Trinità cristiana in ogni cultura, ma per vedere – al contrario – come la Trinità stessa possa essere considerata un ulteriore equivalente omeomorfico della *visione cosmoteandrica*.

La realtà non è solo «trinitaria»; è la vera e definitiva Trinità. La Trinità non è il privilegio della Divinità, ma il carattere della realtà nella sua interezza.¹²⁸

Attraverso la Trinità, il cristianesimo può aprirsi ad una concezione del mondo che sia rispettosa tanto delle tradizioni altre e delle culture altre quanto del mondo stesso, non facendosi più *giardinieri* o *custodi* ma riconoscendosi parte della Terra e tentando di instaurare un dialogo anche col proprio ambiente, non più mondo da dominare ma *simbolo* da ascoltare. E da questa considerazione, nella ricerca di dottorato, è nata l'attenzione alla teologia come radice della proposta di dialogo dialogale panikkariana.

¹²⁶ RPOO X/1, p. 295.

¹²⁷ RPOO X/1, p. 296; RPOO VIII, p. 114.

¹²⁸ RPOO X/1, p. 336.

Capitolo 2 – Patristica, Scolastica, Mistica

III – 2.1: Lo Pseudo-Dionigi e la teologia mistica

Uno degli elementi fondamentali con i quali Raimon Panikkar ha trasmesso la sua proposta, ha accennato il suo pensiero, è la consapevolezza che vi è un limite al quale la Parola non può che fermarsi: un punto oltre il quale non può andare, che non può violare. Soprattutto nel momento in cui si parla del divino, la ricchezza di diverse caratteristiche di quello che risulta essere un nome comune del quale il cristianesimo non ha l'esclusiva¹ sembra aprire al dover rifarsi ad una dimensione *apofatica* classicamente intesa dove la “parola viene a mancare”.² Coerentemente con la sua prospettiva mistica, quindi, il punto di maggior conoscenza del divino è il momento d'apertura a questa natura che non si può *comprendere* ma della quale si può *far esperienza*;³ ed il modo d'espressione primario di questa esperienza è il linguaggio simbolico della mistica. Avendo già sostenuto come la presenza della patristica sia più forte di quella della scolastica nel pensiero di Panikkar, almeno dal punto di vista del dialogo dialogale, l'autore antico che più ha influenzato Panikkar da questa prospettiva è sembrato sin da subito essere Dionigi lo Pseudo-areopagita. È curioso il fatto che nello studio della letteratura secondaria e degli studi critici su Panikkar quasi nessuno sembri nominarlo: sono frequenti i richiami a san Tommaso d'Aquino,⁴ a Nicola da Cusa,⁵ a Meister Eckart⁶ e a molti altri pensatori, ma Dionigi emerge molto poco.

Fonti

Questo probabilmente deriva dal fatto che raramente la sua figura risalta nei suoi scritti. Le occorrenze sono molto poche, e quasi nessuna vista criticamente ed analizzata nel dettaglio: sembrano essere più dei riferimenti e delle citazioni a sostegno dell'argomento che sta cercando di esporre in quel momento. Ad esempio, il quinto *sūtra* sul mito lo cita espressamente ma senza dedicarvi un'attenzione specifica, limitandosi a ricordare come *fede* sia diverso da *credenza* perché quest'ultima vede in

¹ RPOO VIII, pp. 35-46.

² Cfr. III-1.2.

³ Cfr. i “Frammenti sull'esperienza di Dio” in RPOO II/2, pp. 30-36.

⁴ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 93.

⁵ Ivi, p. 95.

⁶ Ivi, pp. 98-100.

essa costante l'azione del *logos* come articolazione dell'intelligibilità del suo contenuto: «se io vedessi Dio faccia a faccia, Dio sarebbe un oggetto della mia visione e quindi non sarebbe Dio, ma oggetto di conoscenza. “Si quis videns Deum cognovit quod vidit, ipsum Deum non vidit” (Se qualcuno vedendo Dio conosce quello che ha visto, non ha visto Dio), scrisse Dionigi l'Areopagita». ⁷ Per quanto la presenza di Dionigi sia spesso solamente a livello di citazione, rimane il fatto che la presenza di questo particolare approccio mistico, apofatico e simbolico alla teologia risuona nell'intero pensiero panikkariano.

Se la presenza del mistico greco non appare manifesta, è certo che Panikkar ne abbia studiato a fondo la teologia. Presso il Fons Panikkar, la sezione dedicata a Dionigi Areopagita è ben fornita e presenta tracce di utilizzo e studio frequente. Più che un autore che ha trattato, l'impressione che si ricava è di un testo a cui tornare, di una isola tranquilla nel mare delle diverse interpretazioni teologiche cui Panikkar aveva accesso. I testi a Girona scritti da questo padre della Chiesa orientale dal linguaggio semplice, poco influenzato dai tecnicismi della scolastica sempre più rigida e formale, sono segnati da un costante rimando ad altre edizioni, che Panikkar spesso confrontava nelle traduzioni inglese ⁸ e spagnola. ⁹ Ma è soprattutto dalla presenza silenziosa, dal rapporto che emerge in un dialogo sotterraneo, che la figura di Dionigi si fa presente.

Teologia ed apofatismo

Uno dei punti nei quali il pensiero di Panikkar e quello di Dionigi si intrecciano è in quanto si è tentato di stabilire con il dialogo teoretico su Dio inteso come Negativo. ¹⁰ In un punto Panikkar sembra quasi dire che la già citata trasmissione del *dharma* giunta fino ad Heidegger sia cominciata proprio con Dionigi.

⁷ RPOO IX/1, p. 272. Il riferimento è alla *Epistula ad Gaium* I, 1065 A: “Καὶ εἴ τις ἰδὼν θεὸν συνῆκεν, ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν εἶρακεν, ἀλλὰ τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένον”. Cfr. RPOO II/2, p. 400, dove indica il riferimento ma in nota 41 porta la traduzione “*Et si quis, viso Deo, cognovit id quod vidit, nequaquam ipsum vidit*”.

⁸ Pseudo-Dyonisius, *The complete Works*, transl. Colm Luibheid, Paulist Press, New York 1987 (F.P.); Dionysius the Areopagite, *The divine names and the mystical theology*, transl. by C. E. Rolt, S.P.C.K., Londra 1972 (F.P.). Questa ultima edizione, per quanto molto studiata e con molte annotazioni, ha il grave difetto di non aver alcun riferimento alla suddivisione originale del testo dionisiaco.

⁹ Teodoro H. Martin, a cura di, *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1990 (F.P.).

¹⁰ Cfr. II-2.1.

Molti pensatori contemporanei, pur accogliendo positivamente il suo¹¹ approfondimento della nozione di Essere, continuano a sostenere che questo Essere sia, per esempio, l'Essere di Tommaso d'Aquino, il quale sarebbe d'accordo con le analisi di Heidegger secondo le seguenti linee: l'Essere, *in quanto* Essere, non esiste. Non è distinguibile dal Nulla. Da Dionigi l'Areopagita in poi, possiamo citare un numero a piacere di mistici delle tre tradizioni abramitiche che concordano su questo carattere *apofatico* di Dio. Mi limito a Tommaso per mantenere il parallelismo di uno a uno. Dopotutto, l'autore più citato nella *Summa Theologiae* è proprio Dionigi.¹²

Un altro elemento nella catena del *dharma* lo mette in luce Bellini quando ricorda che il *Nomi Divini* «si riallaccia ai commenti neoplatonici al Parmenide di Platone, che era considerato ormai da secoli il libro di “teologia” per eccellenza».¹³ Quasi pittoricamente, sembra che il problema del rapporto tra la Realtà e le cose reali, tra l'Essere ed il suo Ritmo, abbia intessuto un arazzo che ne rappresenti l'evoluzione a partire dalla radice più profonda della speculazione occidentale fino ad arrivare ai giorni nostri. In questo arazzo il ruolo di Dionigi sembra essere quello di chi consiglia di non limitarsi alle apparenze, alle descrizioni di una cosa, e di ricordare che l'Essere per quanto aristotelicamente possa dirsi in molti modi comunque rimane, nel suo proprio essere a se stesso, inconoscibile, «since the unknowing of what is beyond being is something above and beyond speech, mind, or being itself, one should ascribe to it an understanding beyond being».¹⁴ Il tentativo che Panikkar sembra rintracciare in Dionigi Areopagita potrebbe esprimere proprio questa necessità che lui stesso sentiva di non limitarsi ad un singolo modo di esprimere il contatto con il divino. Anche il semplice dover parlare della Realtà, di Dio, si scontra con le limitazioni del linguaggio che vuole creare una correlazione diretta tra il contenuto di una nozione ed il modo di esprimersi. Ricordo la *sacra verbi quaternitas*: parlare di Dio (dei suoi Nomi) vuol dire essere costantemente consapevoli che il massimo cui si può raggiungere è far sì che nel discorso si apra la possibilità di intendere ciò che non è *oltre* il linguaggio, ma che è *il linguaggio stesso*.

Del mismo modo, y con toda verdad, aquella infinita supraesencia trasciende toda esencia: aquella Unidad está más allá de toda inteligencia. Ningún razonamiento puede alcanzar aquel Uno inescrutable. No hay palabras con que poder expresar aquel Bien inefable, el Uno, fuente de toda unidad, ser supraesencial, mente sobre

¹¹ Di Heidegger.

¹² RPOO X/1, p. 203.

¹³ Enzo Bellini, “Prefazione a Nomi Divini”, in Piero Scazzoso ed Enzo Bellini, a cura di, *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2005, p. 354.

¹⁴ *Nomi Divini*, 588 A, in Pseudo-Dionysius, *op. cit.*, p. 49. Passo segnato da Panikkar

toda mente, palabra sobre toda palabra. Trasciende toda razón, toda intuición, todo nombre.¹⁵

Eppure, continua Dionigi, la Sacra Scrittura ha tentato di indicare il modo con cui si può parlare del Divino: la natura di testi ispirati, infatti, rende le Scritture ruolo primario di avvicinamento alla comprensione del Divino – senza che per questo le parole in esse contenute finiscano per esaurirlo. Panikkar condivide questo punto e va oltre: limitare al singolo momento delle Scritture cristiane l'espressione della verità la fossilizza, cristallizzandola nella dimensione dogmatico-dottrinale. Da questo punto di vista, quindi, ciò che Dionigi esprime potrebbe essere tradotto appieno in termini panikkariani con il *mythos*: le Sacre Scritture forniscono a chi vuole pensare Dio il punto di partenza, i fondamentali di intelligibilità, «l'oscurità della Tearchia che si trova al di sopra della intelligenza e della sostanza»,¹⁶ oltre l'indicibile ed il pensabile.¹⁷ Si tratta di apofatismo unicamente per chi non riconosce la natura di *simboli* di ciò di cui si parla; la progressione costante che Dionigi presenta, negando via via le cose più semplici¹⁸ per arrivare alle più alte,¹⁹ oltre che strutturata secondo la necessità di diramare la “divina caligine” che ottenebra la mente di chi si approccia al discorso su Dio con timore reverenziale (il Timoteo cui è dedicata la *Teologia Mistica* è *nomen omen*),²⁰ non è dissimile da quando Panikkar ricorda che ogni parte di cui è “composto” il simbolo non ne stabilisce la natura. Anzi, è simile a quel metodo non-riflessivo necessario per approcciarsi al simbolo senza fargli violenza, non tentando di vedere la sua oscurità (in cui “ha posto nascondiglio”)²¹ con la luce²² ma lasciando che il procedimento emerga naturalmente dal trinomio Essere-Parlare-Pensare che apre alla saggezza.

Il sapere della saggezza non è un'attività unicamente razionale, ma un contatto con la realtà, una realizzazione che assomiglia piuttosto a un non sapere. Lo ricordano continuamente sia con la tradizione orientale che quella occidentale. In Occidente

¹⁵ *Nomi Divini*, 588 B, in T. H. Martin, *op. cit.*, p. 270. L'intero passo è sottolineato da Panikkar stesso.

¹⁶ *Nomi Divini*, 589 B, in P. Scazzoso ed E. Bellini, *op. cit.*, p. 365.

¹⁷ RPOO IX/1, p. 94; cfr. anche RPOO X/1, p. 325.

¹⁸ *Teologia Mistica*, 1040 D, in P. Scazzoso ed E. Bellini, *op. cit.*, p. 613.

¹⁹ *Teologia Mistica*, 1045 D – 1048 B, *ivi*, p. 615.

²⁰ “Thou leave the senses and the activities of the intellect and all things that the senses or the intellect can perceive, and all things in this world of nothingness, or in that world of being, and that, thine understanding being laid to rest, thou strain (so far as thou mayest) towards an union with Him whom neither being nor understanding can contain”. *Teologia Mistica*, 997 B, in Dionysius the Areopagite, *op. cit.*, p. 91; il passo è sottolineato da Panikkar e la traduzione citata *verbatim* in RPOO X/1, p. 308.

²¹ *Teologia Mistica*, 1000 A, in P. Scazzoso ed E. Bellini, *op. cit.*, p. 603.

²² RPOO IX/1, pp. 242-243.

la tradizione dell'apofatismo, della docta ignorantia (*docta ignorantia*) oppure della "nube della non-conoscenza", ha più di 2.500 anni. «L'uomo che è maggiormente unito a Dio in questa vita è unito a Lui come a qualcuno completamente sconosciuto [*unitur ei sicut omnino ignoto*]», dice Dionigi l'Areopagita [1001] e Tommaso d'Aquino ha convenuto con questa asserzione [I, Q13 A13 ad1] affermando che il massimo della conoscenza umana di Dio consiste proprio nel sapere che non conosciamo Dio come Dio [*De Potentia* VII, 5, ad. 14]. Ed Evagrio Pontico esclamò: «Beato colui che ha raggiunto un'ignoranza [*agnōsia*] infinita».²³

Dionisio Areopagita sembra quindi aver contribuito notevolmente allo strutturarsi del metodo panikkariano e della sua riflessione per l'approccio al divino: «por lo mismo que nada conoce, entiende sobre toda inteligencia».²⁴

El velo de la alegoría o la Teología simbólica es el primer peldaño para llegar a la verdad, necesario para la gran mayoría, por nuestra debilidad: los "velos" de lo sensible, como gafas ahumadas, evitan que ciegue la luz del sol. Para llegar al Misterio hay que mirar con ojos limpios, muy abiertos, al Sol. Pura fe.²⁵

Il ruolo dell'esperienza mistica e spunti cosmoteandrici

Ma questa prospettiva metodologica sembra intrecciarsi con l'intuizione cosmoteandrica panikkariana. Nel *Ritmo dell'Essere*, infatti, è possibile rilevare l'unico momento in cui Panikkar sembra trattare ampiamente di Dionigi Areopagita. Sembra quasi invocare la sua presenza esattamente per supplire alla mancanza di *pneuma* che percepisce esservi all'interno della teologia contemporanea, concentrata sulla mera disquisizione razionale (per quanto sia visto in conclusione a III-1.1 come uno dei massimi teologi viventi riconosce l'importanza fondamentale dell'apertura alla contemplazione). «"Come mai", domanda Dionigi l'Areopagita, "conosciamo Dio quando non è né un *noēton*, né un *aisthēton*, né alcun essere particolare?" Com'è possibile, dal momento che Dio non è un oggetto dei sensi, né della ragione?»²⁶ È l'apertura alla parte sui "tre occhi", ovverosia i tre momenti grazie ai quali l'Umano può aprirsi al mito triadico della cosmoteandria. Si ripete quanto detto poco sopra: la ragione pura non può comprendere il Divino. In quanto essere razionale e parte della Realtà cosmoteandrica, Panikkar dipinge l'Umano come dotato di tre occhi – ancora una volta,

²³ RPOO II/2, p. 258

²⁴ *Teologia Mistica*, 1001 A, in T. H. Martin, a cura di, *op. cit.*, p. 373.

²⁵ Ivi, p. 124, nota 5 in riferimento a *Gerarchia Celeste*, 137 B. L'intera nota è sottolineata da Panikkar.

²⁶ RPOO X/1, p. 307.

delle metafore, dei simboli che tentano con la loro apparente parzialità di forzare le catene della ragione ed aprire al trascendente. I tre occhi però non possono lavorare da soli, ciascuno per proprio conto, ma devono collaborare per garantire la profondità di visione.

Just as the senses can neither grasp nor perceive the thing of the mind, just as representation and shape cannot take in the simple and the shapeless, just as corporal form cannot lay hold of the intangible and incorporeal, by the same standard of truth beings are surpassed by the infinity beyond being, intelligences by that oneness which is beyond intelligence.²⁷

Esperienza sensoriale, esperienza razionale ed esperienza spirituale²⁸ permettono all'Umano di toccare tre diversi punti, aprendosi al ritmo triadico del Reale; ma devono collaborare insieme per permettere una visione complessiva. «Solo una interazione reciproca e armoniosa tra e fra i “membri” della triade produrrà una soddisfacente esperienza della realtà».²⁹ Ancora una volta, emerge la natura di *relazione tra fattori* dell'esperienza: e quello che epistemologicamente era un numero molto più numeroso di variabili, dal punto di vista teologico sembra ridursi a tre. Il fattore sensoriale apre alla conoscenza del nostro corpo e del Cosmo; il fattore intellettuale apre alla conoscenza di noi stessi; il fattore spirituale riconosce la presenza costante del Divino in ogni cosa. «L'esperienza spirituale che molti chiamano “mistica” non ci mette in contatto con un terzo mondo, ma ci permette di fare esperienza della terza dimensione dell'unico e medesimo Mondo, aprendoci a un'unione più autentica con la realtà».³⁰ Ma non solo: questa apertura è anche ciò che permette di riconoscere come l'Umano sia una

²⁷ *Nomi Divini*, 588 B, in Pseudo-Dyonisus, *op. cit.*, p. 49. Passo segnato da Panikkar.

²⁸ RPOO X/1, pp. 307-314;

²⁹ RPOO X/1, p. 315; cfr. anche RPOO X/1, pp. 418-419: «Ho ripetutamente menzionato il “terzo occhio” come sede di questa visione [la trascendenza di Dio visibile unicamente nella sua immanenza]. Ma ho anche insistito sulla inseparabilità dei tre occhi. L'esperienza del Divino non è una specialità del terzo occhio. È la visione di tutto il nostro essere, quando non rinunciamo a nessuna delle nostre “facoltà”».

³⁰ RPOO X/1, p. 308. Facendo una breve digressione filologica, è in queste tre pagine del Ritmo dell'Essere che si manifesta lo studio approfondito che ha fatto Panikkar di Dionigi. Qui la citazione d'apertura della Teologia Mistica già accennata, cioè la dedica a Timoteo, viene presentata secondo entrambe le edizioni inglesi presenti nella sua biblioteca, nel Fons Panikkar, col suggerimento di «gustare il sapore alquanto differente di una traduzione meno “alla moda”» - in riferimento alla versione del Rolt del 1920. Fedelmente alle indicazioni metodologiche che hanno aperto questa tesi, una simile operazione sottolinea la volontà, da parte di Panikkar, di lasciare che il proprio scritto “parli” al lettore, e che sia il lettore a sentirne il significato più profondo a seconda di quale sia la traduzione che riesce meglio ad ascoltare ed a comprendere.

parte integrante della realtà dell'Universo, permettendo (seguendo la metafora panikkariana)³¹ al grano della Realtà di rimanere separato dal loglio dell'identificare l'*anima mundi* con il Dio della tradizione monoteista. È ricordando Dionigi Areopagita³² che Panikkar armonizza la fattualità della gerarchia nella Realtà con il suo Ritmo: non più una piramide dove chi è più in alto domina chi è più in basso, ma una luce vitale che pervade ogni cosa secondo il suo grado, secondo l'*autenticità* di ogni cosa - autenticità che si manifesta nella natura triadica del Reale. Ed è qui che Dionigi Areopagita sembra mostrare i semi di quella che poi diverrà la cosmoteandria panikkariana: «il principio di tutta la realtà non è semplicemente l'Uno, ma una unità triadica, triipostatica, a cui competono, allo stesso titolo, tutti i nomi con cui si indica Dio, come Bene, Essere, Vita, Bello, Sapienza, Luce, e via dicendo. Ciò significa che esse non si distinguono in base alla loro azione nei confronti degli esseri distinti da Dio, che non sono diversi momenti della rivelazione divina; il loro rapporto con gli esseri che stanno fuori di loro è identico. La distinzione, per cui ciascuna delle ipostasi è incommista e inconfusa, deve essere perciò ricercata entro il loro rapporto reciproco».³³

A queste cose siamo stati iniziati dai libri divini e, per così dire, tu potrai trovare tutti gli inni sacri dei sacri autori che distinguono i nomi di Dio in modo manifesto e celebrativo secondo i procedimenti benefici della Tearchia. Per cui noi vediamo che quasi in ogni libro della Sacra Scrittura la Tearchia è celebrata santamente: come Monade e Unità a causa della sua semplicità e unità dell'indivisibilità mirabile, che ci unifica come una virtù che ha tale potere di unificazione e, siccome le nostre diversità divisibili sono complicate in maniera sovramondana, ci raccoglie verso la Monade divina e l'Unità che imita Dio; come Trinità, a causa del manifestarsi della fecondità soprasostanziale delle tre persone, dalla quale tutta la paternità esiste ed è così chiamata nel cielo e sulla terra.³⁴

«Dio non è né triade né monade»,³⁵ aggiungerebbe Panikkar: la cosmoteandria è esattamente quest'apertura al pluralismo che vede ogni singola parte differente soprattutto per il modo con cui la si concepisce. Si potrebbe quasi dire che qui Dionigi si presenta come un pensatore animato da uno spirito molto simile alla proposta *advaita* che Panikkar fa propria dall'Oriente – ben diversa dall'origine neoplatonica del *Corpus Areopagitum*. Probabilmente anche per questo motivo Panikkar lo presenta come

³¹ RPOO VIII, pp. 195-203.

³² RPOO VIII, pp. 200-201, nota 38.

³³ Enzo Bellini, "Saggio Introduttivo", in P. Scazzoso ed E. Bellini, a cura di, op. cit., pp. 52-53.

³⁴ *Nomi Divini*, 589 D – 592 A; Ivi, pp. 365-367.

³⁵ RPOO VIII, p. 104

supporto per la risoluzione della prima obiezione all'intuizione cosmoteandrica:³⁶ l'accusa di generare un monismo indifferenziato dove invece di mostrare la realtà plurale la cosmoteandria appiattisce ogni cosa ad un Essere dipinto di tre colori diversi, ma pur sempre unico e monista. Questa obiezione, dice Panikkar, nasce dalla logica occidentale (figlia del Principio di Non Contraddizione) e non esiste in una logica "orientale" (dove il primato è sul Principio di Identità). Panikkar per rispondere integra i due principi, stabilendo la relazionalità di ogni Essere in quanto ciascun *è* è tale in maniera diversa da ogni altra cosa che è, e «negare umanità all'elefante (l'elefante è non-uomo) non significa negargli la sua appartenenza all'Essere (anche l'elefante è) [...] Gli esseri sono relazioni (come pure l'Essere). E questa è l'intuizione fondamentale dell'esperienza cosmoteandrica».³⁷ In nota al principio di identità, oltre alle influenze hindu, Panikkar curiosamente cita Dionigi Areopagita, per la precisione *Nomi Divini* XI 2, 949 C – 949 D.

Ora, la prima cosa da dire è questa: che Dio è la prima e vera pace di ogni pace sia in generale che in particolare, e che Egli riunisce tutte le cose insieme in una unità senza confusione, per cui esse sono inseparabilmente unite senza alcun intervallo fra di loro, e allo stesso tempo permangono non mescolate ciascuna nella sua forma, non perdendo la purezza nel venire mescolate con gli opposti né in alcun modo intaccando la loro chiara e distinta individualità. Questa natura una e semplice dell'Unità piena di pace unisce tutte le cose con Sé, con se stesse, e con le altre, e mantiene tutte le cose, distinte eppure interpenstrate in una coesione universale senza confusione.³⁸

Al di là del linguaggio arcaico, un simile paragrafo non risulterebbe affatto fuori posto in un testo panikkariano: è possibile quasi interpretarla come una descrizione del Ritmo dell'Essere dalla prospettiva del Divino nella Cosmoteandria, nel momento in cui si intendono i riferimenti all'unità in una prospettiva *advaita* e non secondo le categorie moniste dell'Uno plotiniano. Se non è stata una delle ispirazioni principali dell'intuizione cosmoteandrica, sono convinto che la mistica di Dionigi Areopagita abbia contribuito notevolmente alla sua formulazione ed alla sua dimensione apofatica.

«Se qualcuno potesse vedere le armonie nascoste nell'interno di queste cose, troverebbe che tutto è mistico e divino e riempito di molta luce divina» (*Epistula IX* 1, 1105 C).

³⁶ RPOO VIII, pp. 245-249

³⁷ RPOO VIII, pp. 247-248.

³⁸ RPOO VIII, pp. 246-247, nota 38; cfr. anche Scazzoso e Bellini, a cura di, Dionigi Areopagita. Tutte le opere, pp. 509-511

Dialogo teoretico: il Simbolo di Dionigi

Una domanda sorge però alla mente: è consapevole, Panikkar, dei problemi relativi alla figura storica di Dionigi? Pensare che un problema simile non sia stato da lui tenuto in considerazione non è una cosa realistica, vista la profonda conoscenza che dimostra averne, e dare una risposta a questa domanda apparentemente poco importante in realtà aiuta a comprendere una delle chiavi di lettura dell'opera panikkariana che ho dichiarato nella prima parte. Come è risaputo, "Dionigi l'Areopagita" sarebbe lo pseudonimo che un teologo cristiano orientale del V secolo d.C. prese nello scrivere il cosiddetto *Corpus Areopagiticum*, consistente in tre trattati ed un gruppo di lettere in cui fa riferimento ad altri trattati (perduti o persino fittizi). Profondamente segnato dal pensiero neoplatonico, questo anonimo ha tentato di dare autorevolezza ai suoi trattati rifacendosi alla figura evangelica di quel Dionigi ateniese presente al discorso di Paolo e che, a fronte della risata dei greci, si convertì e ne divenne discepolo.³⁹ È molto difficile stabilire con precisione chi fosse la reale figura dietro la *dramatis personae* del mistico; per quanto Mazzucchi⁴⁰ porti ragionevoli argomentazioni a sostegno della possibilità che si trattasse del filosofo neoplatonico Damascio, le difficoltà nel capire la corretta identità permangono. Non è ovviamente scopo di questa tesi il trattare la questione della paternità degli scritti dionisiaci, ma, come giustamente sottolinea Enzo Bellini,⁴¹ nell'approfondire le problematiche e le questioni teologiche che emergono dai suoi testi si può tentare di mettere nella giusta prospettiva anche altri problemi.

E per quanto possa apparire secondario, il problema del perché Panikkar non sembra aver mai neanche accennato alla questione dell'attribuzione in realtà aiuta a capire anche il ruolo che Dionigi Areopagita ha avuto nella sua proposta, nel suo pensiero, ed in generale quale sia la forma di approccio panikkariana a problematiche simili. Come si è visto nei paragrafi precedenti, i punti che emergono dal dialogo e dallo studio tra i due teologi riguardano la mistica, l'esperienza di Dio e la simbologia. È esattamente in questo punto che si può trovare la risposta al problema "minore" della storicità della figura di Dionigi l'Areopagita: lui è un *simbolo*.

Quello che sostengo, con questa espressione, è che a Panikkar non interessava veramente se l'autore del *Corpus Areopagiticum* fosse il Dionigi menzionato negli Atti degli Apostoli, se fosse uno degli ultimi neoplatonici o se fosse un vescovo della

³⁹ At. 17,34: «Ma alcuni aderirono a lui e divennero credenti, fra questi anche Dionigi membro dell'Areòpago, una donna di nome Dàmaris e altri con loro».

⁴⁰ Cfr. Carlo Maria Mazzucchi, "Damascio, autore del Corpus Dionysianum, e il dialogo ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ", in P. Scazzoso ed E. Bellini, a cura di, *op. cit.*, pp. 709-762.

⁴¹ E. Bellini, "Saggio introduttivo", *cit.*, p. 42.

Cappadocia che ha tentato di presentare un'opera teologica per supportare le decisioni stabilite dal concilio di Calcedonia. Il punto fondamentale è il *messaggio* che queste opere mandano: la possibilità per una teologia di essere profonda e capace tanto quanto la teologia scolastica più sistematica. Il mettere spesso citazioni di Dionigi a fianco di quelle di san Tommaso d'Aquino per sostenerne delle somiglianze può essere visto come un tentativo non di rifiutare i padri della Scolastica ma di mostrare come ciò che ne concepiamo e ne pensiamo deriva dall'evoluzione storica che il pensiero teologico cristiano ha acquisito e quale possa essere una "buona scolastica" che tenti di integrare anche ciò che la mistica suggerisce – come si vedrà più nel dettaglio nel prossimo sottocapitolo. Non dissimilmente da quanto avviene con Parmenide: da una parte abbiamo un messaggio originario dal significato magari difficile da comprendere, arduo da interpretare, ma sicuramente influenzato da ciò che, dall'altra parte, emerge nei porsì come "tradizione/tradimento" di tale messaggio.

Riassumendo una lunga tradizione, che ha avuto seguito anche dopo di lui, Dionigi l'Areopagita disse che la teologia «non dimostra la verità ma la espone nuda, sotto forma di simboli, così che l'anima, cambiata dalla santità e dalla luce, penetri dentro di essa senza la ragione», sottintendendo che ciò che è visto e colui che guarda sono entrambi parte di quella Luce che permea l'Universo.⁴²

Ciò che veramente importa per la presenza di Dionigi Areopagita nell'opera panikkariana è il fatto che ciò che ha detto, la teologia che ha esposto, è un'apertura verso un modo di intendere il rapporto dell'intelletto dell'Umano col Divino diversa da quella rigorosamente razionale della teologia dogmatica e scolastica; e che a differenza degli altri mistici il cui rapporto con Panikkar è stato studiato dalla letteratura secondaria, l'armonia tra la mistica dionisiaca e quella panikkariana è tale da meritare più attenzione di quanto non abbia ricevuto fino ad adesso.

⁴² RPOO X/1, p. 271. Rif: *Epistula IX*, 1 (1105 CD).

III – 2.2: San Tommaso d’Aquino e la scolastica

Sin dall’inizio del percorso di ricerca dottorale san Tommaso è stato considerato come uno degli autori più importanti e più presenti in tutta l’opera panikkariana. I riferimenti al Dottore Angelico sono continui e costanti, ed è uno dei nomi più citati in ogni suo libro, a fianco di Heidegger e di Gesù di Nazareth. Dal punto di vista della formazione dell’Autore, è lecito supporre che la conoscenza della teologia tomista sia giunta a Panikkar attraverso quel magistero zubiriano che verrà esposto nel prossimo capitolo: particolarità di un simile magistero è la formazione suareziana di Xavier Zubiri, che quindi ha trasmesso ai suoi allievi un particolare modo di intendere san Tommaso diverso dall’interpretazione normalmente considerata. Si tratta di un’apertura alla mistica tomista, alla teologia del Divus Tomas più legata alla realtà della vita quotidiana che ad una contemplazione totale ed astratta – e forse è per questo che Panikkar, nonostante i suoi continui strali contro il logocentrismo occidentale e l’assolutizzazione del Pensiero ha sempre mantenuto un grande rispetto nei confronti di san Tommaso d’Aquino, pur non negandone le differenze rispetto al suo pensiero.

Lo studio dei rapporti tra san Tommaso d’Aquino e Raimon Panikkar è stato il focus principale dei primi momenti del progetto di ricerca, ma che necessariamente per via di un approfondimento costante e ripetuto delle letture panikkariane si è visto sottrarre l’attenzione a favore di una prospettiva più ampia, il cui risultato è la presente tesi. Mi sento inoltre in dovere di ammettere una differenza metodologica nella stesura di questo capitolo rispetto agli altri: a differenza di ogni altro autore il cui dialogo con Panikkar è stato trattato nella parte precedente ed in questa parte, il capitolo su san Tommaso d’Aquino non vede supporti provenienti dal Fons Panikkar. Ciò è dovuto al fatto che i testi sul Dottore Angelico presenti nella biblioteca personale di Panikkar erano in un numero tale che avrebbero occupato l’intero periodo di studio condotto a Girona, rendendo difficile una raccolta di materiale sufficiente a mantenere l’equilibrio con gli altri autori trattati. Questa differenza implica due conseguenze: la prima è che il presente capitolo vedrà una preponderanza di riferimenti all’opera panikkariana, essendo frutto di un lavoro di ricerca che ha occupato il primo anno di dottorato (ben prima dell’apertura del Fons Panikkar di Girona), la seconda è che proprio per questo motivo il rapporto tra Panikkar e san Tommaso giustificherebbe una ricerca dedicata ancora maggiore di quella conducibile nel corso di un singolo dottorato, che comunque spero possa essere in grado di restituire un modo per intendere il “tomismo panikkariano” nell’approcciare la teologia di quest’ultimo alla luce del dialogo dialogale. Questo capitolo, quindi, vuole più di altri essere un punto di arrivo di quanto

fatto nel dottorato e nel contempo proporsi come segnavia per ricerche future – anche tracciando parallelismi e confronti con altri modi di interpretare san Tommaso.

Un “tomismo panikkariano”?

Per tornare all’argomento, l’opinione di Panikkar su san Tommaso viene riassunta in alcuni punti interessanti dell’epilogo del *Cristo Sconosciuto dell’Induismo*.⁴³ In quel luogo infatti Panikkar riassume la teologia tomista come un modo di vivificare l’aristotelismo, nel senso di *far vivere* lo spirito del cristianesimo all’interno della filosofia di Aristotele facendo sì che essa brilli “con una luce più comprensibile ai suoi contemporanei” – cioè, traducendola nel nuovo *mythos*, cosa che da un certo punto di vista anche lui ha tentato di fare per il Cristianesimo verso l’Induismo e, *soprattutto*, viceversa grazie alla sua particolare concezione del Cristo. L’esempio di san Tommaso non è solamente quello dell’insegnamento di un metodo espositivo rigoroso ma sempre consapevole dei propri limiti, figlio della «teologia di un filosofo ma [della] filosofia di un santo»;⁴⁴ esso sembra quasi divenire un anticipatore, così come emerge dalle pagine panikkariane, di una forma di dialogo dialogale tra diverse culture dove uno dei due interlocutori non è più presente. Di questo però parlerò in conclusione, nel dialogo teologico a partire da san Tommaso; prima è interessante un veloce *excursus* sulla concezione panikkariana della *scolastica*, dato che il modo con cui Panikkar sembra aver inteso quella che lui definisce come un invariante culturale sono convinto abbia avuto un notevole impatto su come san Tommaso emerge dalla sua produzione finale, sistematizzata nell’*Opera Omnia*. Spero che questo tentativo possa anche fungere da apertura per le proposte che tenterò di fare grazie al capitolo su Xavier Zubiri, che come detto quasi sicuramente fu colui grazie al quale Panikkar conobbe e studiò il pensiero tomista. Successivamente, il capitolo si focalizzerà su come la figura di san Tommaso emerge dall’opera panikkariana. Riassumendo per sommi capi, da una parte san Tommaso viene presentato come l’alfiere della tradizione scolastica ed il suo pensiero come perfettamente in coerenza con quel modo di pensare occidentale nato con Parmenide e giunto a compimento nella scienza moderna; dall’altra, Panikkar vede in san Tommaso, non dissimilmente da Parmenide stesso, la scintilla di un genio non sufficientemente riconosciuto dai suoi contemporanei e da chi ne ha continuato la scuola, secondo la tradizione del tomismo e della scolastica. Ritengo che da queste due

⁴³ CSI, pp. 202-204.

⁴⁴ Étienne Gilson, *Il Tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d’Aquino*, Jaca Book, Milano 2010, p. 14.

caratteristiche si possa comprendere in che modo si possa parlare di un “tomismo panikkariano”.

Elegia della scolastica

Pérez Prieto ricorda⁴⁵ come Panikkar fosse sin da sempre innamorato della “buona scolastica”, quella che ha assorbito ed integrato nella sua riflessione negli anni madrileni e che forse l’hanno spinto, più che le insistenze di padre Escrivá de Balaguer, a vestire la tonaca. Segno di questa passione fu, negli anni settanta, la pubblicazione dell’articolo *Apologie de la Scolastique*.⁴⁶ in esso Panikkar tenta di proporre un cambiamento di concezione della “scolastica”, da tradizione cristiana cattolica occidentale di stampo medioevale ad *invariante culturale*: «la scolastique est un *invariant culturel* qui réparait à certains moments de l’évolution de toutes les cultures, aux époques qu’il est commode de qualifier de “moyen âge”». ⁴⁷ In questo modo, l’operazione che compie sposta l’attenzione sulla scolastica dallo studio di un fenomeno ristretto in ambito occidentale ad ogni momento in cui la ricerca della conoscenza umana si è strutturata in modi e processi riconoscibili e ricorrenti, che vengono strutturati in forma di descrizione del fenomeno della scolastica.

Innanzitutto, la scolastica sarebbe una *forma di pensiero comune*, che riconosce il principio di autorità, la tradizione e l’ortodossia come valori supremi per le sue argomentazioni: così, il riferimento costante ai testi sacri è comune in molte forme di pensiero, dalla scolastica cristiana ai testi buddhisti. Proceede secondo una metodologia dialettica, dove vengono esposte tesi, *sed contra*, *respondeo* e via dicendo in accordo ad uno schema più o meno formalizzato da manuali; spesso si struttura in commentari a testi sacri o ad altre opere della propria tradizione, consolidando così una terminologia specifica di quel singolo ambito di studi. Infine, suggerisce una visione gerarchica dell’universo, nella quale ogni ente ed ogni abitante è collocato secondo le sue peculiarità, spesso ricevendo la propria ragion d’essere dall’ente che è al di sopra.

Vista come *invariante culturale* in senso proprio, la scolastica possiede anche tre altre caratteristiche: la coscienza del passato, la fiducia nel futuro e lo *esprit de système*. Se i primi due sono abbastanza comprensibili, in quanto legati alla tradizione ed alla consapevolezza dell’autorità il primo ed alla struttura gerarchica il secondo, è la terza forma comune della scolastica ad essere interessante per lo scopo di questa tesi. «Le

⁴⁵ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 94.

⁴⁶ Raimon Panikkar, “Apologie de la Scolastique”. *Diogéne*, 83 (1975), pp. 105-118.

⁴⁷ Ivi, p. 106.

mouvement scolastique répond à une aspiration holistique profonde chez l'homme: il vise à donner une image synthétique et souvent systématique du monde, même s'il reconnaît qu'il peut exister des domaines inexplorés et des lacunes dans cette image»: ⁴⁸ questo *esprit de système*, lungi dall'essere la categorizzazione di ogni cosa, diventa così un modo per approcciare la realtà. Non limitata più ad un distacco dal materiale per indagare lo spirituale, un approccio che vede la scolastica come invariante culturale ne riconosce la natura pratica, che ricollega l'umano ad un sentimento di continuità dalla tradizione ancestrale al futuro verso il quale si sta dirigendo, secondo un atteggiamento tutt'altro che passivo, perché guidato dalla *dinamica logomitica*.

Le passage du *mythos* au *logos* qu'on retrouve dans tout mouvement scolastique et l'ambition de constituer un système qui est l'objectif de cette scolastique posent à la base de ce mouvement le problème des rapports entre les différentes formes de la connaissance. Dans bien des traditions ce problème s'énonce sous la forme des rapports entre la raison et la foi. La scolastique se propose de fournir le cadre universel où s'inscrira une vision holistique du monde. ⁴⁹

Infine, la scolastica possiede una *struttura antropologica* comune ad ogni sua manifestazione nell'umanità che ne sottolinea il carattere universale: l'essere umano può quindi essere visto come *homo scholasticus*, incarnazione di quella parte che cerca di conoscere il mondo razionalmente. Caratteristiche dell'*homo scholasticus* sono l'avere sacerdoti e profeti, "capi" e "popolo" e teoria e pratica: la forza del *logos* di cui la scolastica si fa portatrice agisce non solamente su come si conosce il mondo ma anche e soprattutto sul conoscente, cioè sull'Umano.

Da questa breve panoramica della scolastica, si può capire come Panikkar intendesse con quel termine non soltanto il movimento cristiano nato e sviluppatosi nel medioevo, ma un atteggiamento umano originario comune a tutte le culture – e tutti i tempi, a prescindere dalla religione. Il percorso comparativo che egli traccia è tra scolastica cristiana e scolastica hindu, ma termini strettamente religiosi compaiono soltanto in funzione chiarificatrice, di esempio, e non definitoria: quello che a metà anni settanta Panikkar volle suggerire, a mio parere, è che il momento scolastico è il punto nel quale il *logos* umano dopo aver operato la sua categorizzazione si struttura in *mythos*: ogni forma di "istituzione" e di "ideologia" umana, vista da questa prospettiva, è infatti scolastica. Basti pensare, ad esempio, al marxismo: ideologia politica, che riconosce il principio d'autorità del suo fondatore, Marx; che riconosce l'ortodossia ai principi fondamentali della propria tradizione come valore principale cui rifarsi; profondamente

⁴⁸ Ivi, p. 115.

⁴⁹ Ibid.

dialettica, gran parte dei suoi testi sono commentari al *Capitale* secondo una terminologia specifica e secondo la sua *dialettica*; costruisce una visione gerarchica dell'universo, con la consapevolezza del passato delle lotte di classe, la visione di un futuro perfetto, un *esprit de système* talmente radicato da sopravvivere alla crisi delle ideologie; anche teoria e pratica, “profeti” (Marx) e “sacerdoti” (i funzionari di partito), “capi” (il governo) e “popolo”. Qualsiasi forma con la quale l'Umano si è approcciato al mondo può esser riconosciuta in questo schema: dalla scienza alla democrazia, dalle comunità di controcultura alle *Public Benefit Corporation*. Panikkar non sembra voler dare giudizi di valore, in questo testo e nel descrivere la “buona teologia”, ma solamente ricordare come esiste una sorta di “spirito universale”, di *philosophia perennis* che costantemente percorre l'Umano quando esso si apre al Mistero che gli sta attorno e lo indaga secondo il *logos* che emerge dal proprio *mythos*.

Questo approccio sembra cambiare nell'*Opera Omnia*, trasformando quella che fu una *apologia* (απολογία, sua giustificazione) in una *elegia* (έλεγχος, canto funebre, ma anche ευλογία, benedizione della sua rinascita). Mi spingerei infatti nel suggerire che non si possa più parlare nel Panikkar tardo di una *philosophia perennis* o *theologia perennis* in senso stretto; un'idea simile, più che spingere nella direzione dell'armonia del pensiero umano e della sua struttura, ricade nel dominio di una singola teoria ed in una singola visione della verità. Vorrebbe dire identificare soltanto la verità in Una teoria, per quanto nascosta e “parzialmente esplicita” in molti pensieri e pensatori, traducendo anche nell'ambito della filosofia la fenomenologia delle religioni: è il rischio che corre la scolastica intesa come invariante culturale, anche se sarebbe un rischio scongiurato dal fatto che l'attenzione si sposta non sul contenuto di un sistema di pensiero o di un modo di approccio ma sulla *metodologia* stessa. Quello che Panikkar intende, infatti, è l'equivalenza omeomorfica di diversi modi di esprimere la verità, una “discordante concordia”⁵⁰ in ciò che più che radicarsi nel teoretico e nell'astratto investe praticamente l'esistenza dell'Umano: la scolastica diventa quindi un equivalente omeomorfico della prospettiva mistica, dato che non si limita soltanto alle riflessioni teoriche ma trasforma l'Umano che queste pratica (è questo il senso della *struttura antropologica* cui Panikkar fa riferimento). Si tratta di una concezione della scolastica molto particolare, ma che può essere un modo di approcciare la teologia di san Tommaso – e non il tomismo, che è radicalizzazione del *logos* dell'Aquinate – recuperando quegli elementi che, come si vedrà, Panikkar ritiene l'evoluzione del tomismo e della neoscolastica abbiano abbandonato e reso poco influenti per la considerazione e la valutazione del Dottore Angelico.

⁵⁰ RPOO X/1, p. 19.

San Tommaso alfiere della tradizione

Come tratta Panikkar san Tommaso? Come già detto, il Dottore Angelico è uno degli autori più citati ed ai quali Panikkar più fa riferimento nel corso della sua produzione, ma l'impressione che se ne ha è che questo tipo di citazioni a volte sia un po' "leggero". Spesso Panikkar cita san Tommaso senza un riferimento preciso,⁵¹ o riportando la formula in latino⁵² od una sua traduzione senza l'indicazione del luogo;⁵³ e quando la citazione è diretta, con tanto di riferimenti precisi ai loci della produzione tomista, ciò sembra avvenire per rafforzare ulteriormente la struttura dell'argomentazione, in modo non dissimile da quanto fa con la patristica o con la filosofia antica. In questo preciso punto Panikkar è veramente e propriamente teologo: si trovava profondamente a suo agio nel padroneggiare le scritture ed i testi chiave delle due tradizioni parte integrante del suo sangue, della sua vita e dello spirito, non dissimilmente da quanto accadeva con i teologi scolastici medioevali – ulteriore indizio di quanto forti fossero in lui attenzione e memoria.⁵⁴

Forse proprio da questa competenza e padronanza emerge maggiore la criticità che il pensiero di san Tommaso, agli occhi di Panikkar, continua a mostrare: quella di essere alfiere di una tradizione Occidentale figlia di Parmenide e del monismo da esso nato, per quanto in esso vi veda i semi per una rinascita della teologia anche in chiave mistica (totalmente l'opposto di quanto invece emergeva dal primo tomismo di Gilson).⁵⁵ San Tommaso rimane infatti un momento nel quale la relazione tra Pensare ed Essere segue il dogma parmenideo,⁵⁶ anzi rafforzandolo nel definire *sacrosanctum* il principio di non-contraddizione⁵⁷ e ricordando come le verità della fede cristiana non siano confutabili dalla ragione, poiché tutti gli elementi portabili contro di esse sono necessariamente errati: *impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse*.⁵⁸ La non-contraddizione implica qui infatti non una

⁵¹ RPOO VIII, p. 113.

⁵² RPOO X/1, pp. 94, 159; RPOO II, p. 55

⁵³ RPOO VI/2, p. 163.

⁵⁴ Da una conversazione personale con Paolo Calabrò.

⁵⁵ Costante Marabelli, "«Un livre qui fut le compagnon de toute une vie»", saggio introduttivo a É. Gilson, *op. cit.*, XI-CXLVIII; p. LX.

⁵⁶ RPOO X/1, p. 51.

⁵⁷ RPOO X/1, p. 159, 404.

⁵⁸ *Contra Gentiles*, I, 7,1.

mancanza di potenza da parte di Dio ma una impossibilità che quella cosa sia, *sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis*.⁵⁹ In questo modo l'ontologia che san Tommaso propone diviene un modo per "convertire" l'aristotelismo al cristianesimo, attribuendo ciò che Aristotele aveva detto dell'οὐσία e del τὸ ὄν all'*ens* che non è *esse* ma *quod est*, o *rem habentem esse*,⁶⁰ dove la dimensione ontologica in altri termini non è relegata ad una dimensione astratta ma reale, concreta, a contatto con la quotidianità nel senso più stretto, nella quale l'essere è sempre propriamente essente.⁶¹

Per quanto questo sia un punto che Panikkar riconosce come effettivamente valido, perché rivisto all'interno del "suo" tomismo gli permette di salvare san Tommaso da ciò che la scolastica ed i pensatori a lui succeduti hanno fatto delle sue idee, ciononostante la dimensione ontologica strutturata all'interno del come il mondo è conosciuto dall'Umano contribuisce al rafforzamento della tradizione della scienza occidentale figlia di Parmenide.

La scienza moderna, ad esempio, è un corollario dell'impostazione tomista più rigida: l'osservazione sensibile dei fenomeni offre il punto di partenza, per poi inserire quei dati sensoriali all'interno di un modello matematico che ci consentirà di predire eventi fisici; da qui si arriva alla presunta conoscenza della struttura della realtà materiale, e da lì alla conoscenza almeno parziale della realtà totale.⁶²

Mi permetto di espandere rimanendo fedele al pensiero panikkariano: la scienza occidentale prende il meccanismo creatura-creatore che san Tommaso attribuisce alla divinità⁶³ per renderlo proprio dell'Uomo, rinunciando però alle "mire elevate" che le permetterebbero di consentire all'Umano di raggiungere il suo *plenum* per limitarsi ad una strumentalità limitata all'osservazione logica di un fenomeno empirico tesa alla sua manipolazione,⁶⁴ sotto la convinzione che tutto ciò che È, è Pensabile. Questo tema è strettamente collegato al motivo per cui san Tommaso forse è più conosciuto in ambito filosofico ed il modo con cui è stato studiato da generazioni di liceali: le famose Prove.

Panikkar è radicale nel sostenere come le "prove dell'esistenza di Dio" non siano una dimostrazione logica di Dio, come la scolastica normalmente vorrebbe farle intendere; le vede piuttosto come un modo per ribadire come la credenza in Dio non sia

⁵⁹ *Sum. Theol.* I, q. 25, a. 3; in RPOO X/1, p. 424.

⁶⁰ É. Gilson, *op. cit.*, p. 246.

⁶¹ Ivi, pp. 248-250.

⁶² RPOO X/1, p. 119.

⁶³ Cfr. É. Gilson, *op. cit.*, pp. 305-314.

⁶⁴ PSC, p. 195.

irrazionale,⁶⁵ e non una descrizione delle caratteristiche di Dio tesa ad esaurirne la natura. Di Dio si conosce l'esistenza, che è e rimane evidente in sé, non l'essenza, impossibile ad essere compresa dall'Umano per sua stessa natura⁶⁶ – *ciò che è Dio è ragionevole ma non razionale, o meglio a-razionale: la ragione può comprenderne delle caratteristiche, ma non è possibile espandere questi elementi alla totalità di Dio e dire "Dio è quello e solo quello che la prova razionale della sua esistenza testimonia"*. Nell'epoca di san Tommaso, però, a differenza di quanto avveniva nel periodo della patristica "Dio" non era un concetto sconosciuto: la cultura medioevale ben sapeva a che concetto collegare la parola "Dio", che da nome generico del divino era diventato nome proprio della divinità giudeo-cristiana. Lo stesso nominare "Dio" portava con sé l'universo delle convinzioni cristiane sedimentate nel corso di un millennio di storia, pensiero, teologia e rielaborazioni tanto filosofiche che frutto del dialogo con le altre culture – si pensi a come l'incontro con le religioni autoctone dell'Europa ha influito sull'evoluzione dei cristianesimi originari, di origine semitica e pertanto legate a tutt'altre categorie e strutture di riferimento, tanto da rendere i primi cristiani dei viaggiatori costanti, in senso proprio ed in senso lato.⁶⁷ Quanto Panikkar tenta di dire è l'ovvietà che Dio non era sconosciuto in quelle caratteristiche e quelle qualità che le Prove elencano – grazie soprattutto all'influenza della filosofia greca e latina. La grandezza di san Tommaso fu nel provare la non-irrazionalità di quelle definizioni,⁶⁸ intesa come la possibilità da parte del *logos* di vederne quella parte ad esso concorde. *Fides quaerens intellectum*, in questo senso, significa che il contenuto della credenza era già conosciuto e l'intelligenza è servita unicamente a confermarlo, o meglio a confermare e chiarificare quella parte di essa che è accessibile alla *ratio* umana.

Il recupero di san Tommaso d'Aquino

Tale considerazione del Dottore Angelico come portatore e cardine di una tradizione ben precisa all'interno del monismo occidentale già cominciano a far vedere come ci sia qualcosa che Panikkar intravede, dietro la stratificazione teologica e scolastica; cosa che viene strutturata nel secondo modo in cui san Tommaso emerge dalla lettura dei testi panikkariani. Questo momento può essere definito come il "riscatto" o "recupero" di san Tommaso d'Aquino, cioè il tentativo da parte di Panikkar di proporre un tomismo

⁶⁵ CSI, p. 168; RPOO X/1, p. 398.

⁶⁶ Cfr. É. Gilson, *op. cit.*, p. 79.

⁶⁷ Cfr. Christoph Marksches, *In cammino tra due mondi. Strutture del cristianesimo antico*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

⁶⁸ RPOO VIII, p. 21.

che sia aderente a quella visione del teologo domenicano che egli riconosce come più profonda e “vera” – intendendo sempre questo aggettivo alla luce della sua proposta cosmoteandrica. In altri termini, sono convinto si possa individuare il dialogo tra Panikkar e Tommaso come momento nel quale il primo cerca di far vedere come ci sia, dall’incontro tra le rispettive posizioni teologiche, un ulteriore elemento di quel *mythos* emergente della contemporaneità di cui Panikkar cerca di indicare le tracce. Questo momento in cui san Tommaso può cominciare ad essere riscattato è visibile in come la sua teologia viene definita da Panikkar non finalizzata ad una descrizione totale della Divinità, ma solamente al modo con cui la *ratio* umana può ad essa avvicinarsi – come si è visto, poco sopra, con le famose “prove dell’esistenza di Dio”. In questo senso, san Tommaso può costituirsi come una critica interna al monoteismo da parte di quello stesso *intellectus fidei* che, storicamente, è invece stata bandiera del monoteismo invincibile sul suo terreno: *impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire*,⁶⁹ perché «la fede stessa implica una consapevolezza che non è né umana né irrazionale; è possibile comprendere che la fede non sminuisce le nostre facoltà, ma le esalta».⁷⁰ In prospettiva rovesciata, quello che Panikkar sembra cercare di voler dire con il testo di san Tommaso è che come la sola ragione dell’Umano non è in grado di comprendere appieno la dimensione del Mistero divino, così la sola fede non è in grado di approcciarsi al mondo e necessita della ragione, pur correndo il rischio di trasformarsi in *credenza*. Porre una senza l’altra farebbe ricadere ancora una volta il discorso nel monismo: ciò che ha oggetto, infatti, non è la fede ma la *credenza*, cioè il modo con cui il fatto religioso si manifesta storicamente, socialmente, antropologicamente, economicamente, culturalmente e politicamente.⁷¹ Il dogma dell’Immacolata Concezione, ad esempio, quando viene considerato come la nascita pura di Maria, priva del peccato originale, per Panikkar non sarebbe un momento della fede ma un momento della *credenza*: descrive un avvenimento storico secondo le categorie teologiche della fede che di tale momento si riconosce portatrice primaria. La fede, d’altro canto, è *apertura esistenziale al Mistero*,⁷² ed in quanto tale costitutiva di ogni membro dell’Umano, *posseduto* da essa⁷³ – ciò che cambia è unicamente il contenuto. «Le contraddizioni *dottrinali* non sono per loro natura contraddizioni *religiose*».⁷⁴ Per continuare con l’esempio, l’Immacolata Concezione da

⁶⁹ *Sum. Theol.* I, q. 32, a. 1; cfr. CSI, p. 54.

⁷⁰ RPOO X/1, p. 175

⁷¹ TDC, p. 177; CSI, pp. 90, 178; v. anche “La natura pluridimensionale della religione”, RPOO II, pp. 49-114.

⁷² RPOO X/1, p. 176

⁷³ CSI, p. 115; RPOO II, p. 322; RPOO X/1, p. 203.

⁷⁴ RPOO VI/2, p. 189.

dogma diventa *fedè* nel momento in cui apre al Mistero di un essere umano, Maria, che sfugge parzialmente alla dimensione creaturale per farsi momento grazie al quale Cristo può nascere e venir concepito, divenendo in tal modo un ulteriore simbolo della cosmoteandria. Ancora una volta, *mythos*, *logos* e *pneuma* si rapportano nella loro *dinamica*: l'esperienza religiosa, per il semplice fatto di essere così strettamente legata all'in-pensabile, all'a-razionale, si apre secondo l'*E=e(l.m.i.r.a)* alla dimensione dell'interpretazione della Verità relazionale secondo cui *omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est.*⁷⁵ L'Immacolata Concezione è dogma di fede per un credente cattolico e credenza riconosciuta per un fedele ortodosso, mentre visto con gli occhi della dinamica logomitica è simbolo della possibilità dell'Umano di aprirsi al Mistero grazie alla purezza ed alla grazia propria del femminile, in equivalenza omeomorfica con Uşas, dolce signora dell'aurora.⁷⁶

Il secondo momento del riscatto di san Tommaso, curiosamente, Panikkar lo struttura in rapporto ad Heidegger ed a Dionigi Areopagita.⁷⁷ Poco dopo il suo ricordo del primo incontro col grande filosofo tedesco, l'autore paragona i tre pensatori in una dimensione rigorosamente apofatica sul problema dell'Essere.

Molti pensatori contemporanei, pur accogliendo positivamente il suo [di Heidegger] approfondimento della nozione di Essere, continuano a sostenere che questo Essere sia, per esempio, l'Essere di Tommaso d'Aquino, il quale sarebbe d'accordo con le analisi di Heidegger secondo le seguenti linee: l'Essere, *in quanto* Essere, non esiste. Non è distinguibile dal Nulla. Da Dionigi l'Areopagita in poi, possiamo citare un numero a piacere di mistici delle tre tradizioni abramitiche che concordano su questo carattere *apofatico* di Dio. Mi limito a Tommaso per mantenere il parallelismo di uno a uno. Dopotutto, l'autore più citato nella *Summa Theologiae* è proprio Dionigi». ⁷⁸

San Tommaso riconosce anche la dinamicità del reale ed una qualche spinta all'evoluzione ed al miglioramento sotto la luce della ricerca della Perfezione, propria solo del Divino,⁷⁹ per quanto mantenga la forza della *relatio relationis* solo dalla parte della Creatura, tenendo il Creatore indipendente.⁸⁰ Ricostruendo e riassumendo la teologia tomista, secondo un'impostazione dovutagli dalle lezioni sotto Xavier Zubiri ed

⁷⁵ *Sum. Theol.* I-II, q. 109, a. 1; RPOO VI/2, p. 74.

⁷⁶ V:MM, pp. 226-229.

⁷⁷ Cfr. la visione fornita, in modo molto più temperato ed attento alla dimensione filologica più che "spirituale" e del *pisteuma*, in É. Gilson, *op. cit.*, pp. 599-600.

⁷⁸ RPOO X/1, p. 203.

⁷⁹ RPOO X/1, p. 188.

⁸⁰ RPOO VIII, pp. 102-103, 160-161; RPOO X/1, p. 369.

il suo neotomismo suareziano, Panikkar presenta l'Essere di san Tommaso come quella dimensione cui l'Umano può avvicinarsi grazie al suo essere *capax dei*, poiché l'Essere viene-ad-essere nelle creature, senza una sua personale sussistenza ma unicamente in base al fatto che la sua essenza è la sua esistenza. In altri termini: il linguaggio umano è l'approcciarsi al *logos* divino "traducendolo",⁸¹ rendendolo comprensibile senza per questo usurparne ruolo e dimensione, ma lasciando anzi che la cosmoteandria si apra in ciò che le parole portano con sé, nel varco vacuo del non-dicibile.⁸² In questo modo, in questa "mistica" rintracciabile nella teologia tomista Dio rimane la dimensione dinamica di ogni cosa, privo di caratteristiche antropologiche se non nella perfezione di tutte le perfezioni secondo caratteristiche umane solamente nel momento in cui si usano parole umane per definirle; il contrario invece avviene con la metafisica, storia dell'oblio dell'Essere con la sua divisione tra trascendenza ed immanenza, tra naturale e soprannaturale,⁸³ che ha contribuito sin da Parmenide a mantenere frammentato l'Essere e sottoposto al dominio del Pensiero.⁸⁴ Questo Essere tomista visto da Panikkar non è definito perché non è frammentato, non viene sottoposto all'operazione del *logos* se non secondo un movimento puramente *descrittivo* (ancora, le cosiddette "prove" sono sull'intelligibilità dell'esistenza e non sulla definizione dell'essenza), ma comunque contiene in sé le sue definizioni: detto in altra maniera, il Dio del tomismo panikkariano riflette nella sua dimensione ogni singolo momento di ciò che in esso vi si ritrova, secondo la dialettica macrocosmo/microcosmo, *ut supra sic infra*,⁸⁵ senza che per questo vi sia una qualche dimensione formale del Divino nel Creato⁸⁶ ma anzi strutturandosi in una interrelazione di ogni ente creato che rispecchia funzionalmente la struttura gerarchica stabilita al momento della Creazione. In altre parole, contenendo l'Umano in sé ogni altra creatura,⁸⁷ esso viene mosso dall'anima in maniera simile a come Dio muove il mondo e si ritrova a concorrere con ogni altro elemento del reale in una strutturazione gerarchica dell'universo dettata dal *logos* divino,⁸⁸ che non indica un maggiore o minore grado di "potere" od "autorità" ma può essere letta come

⁸¹ *Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite*; san Tommaso, *De Veritate*, q. 22, a. 2, in RPOO X/1, p. 250.

⁸² Cfr. I-2.1.

⁸³ RPOO X/1, p. 239.

⁸⁴ Cfr. II-2.1.

⁸⁵ *Sum. Theol.*, I-II, q. 17, a. 8.

⁸⁶ RPOO VIII, p. 238.

⁸⁷ *Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 1.

⁸⁸ RPOO VIII, p. 287.

equivalenza omeomorfica, nella scolastica e nel pensiero di san Tommaso, della cosmoteandria panikkariana.⁸⁹

In questo momento è doveroso sottolineare come la sensazione che si ha, in questo tentativo panikkariano di reinterpretare san Tommaso in una chiave personale ma senza per questo tradirne il dettato (pur rimanendo sul filo dell'eresia), è che la "linea di successione del *dharma*" filosofica in relazione ad Heidegger si intersechi con una eguale "linea di successione" in ambito teologico: dove da una parte il punto di partenza è Parmenide e quello di arrivo in Panikkar, passando da Brentano, Husserl, Heidegger, Zubiri e Castelli, dall'altra il punto di partenza è la teologia di Dionigi Areopagita, che passando per Anselmo d'Aosta, San Tommaso, San Bonaventura e Francisco Suárez arriva a Panikkar grazie, ancora una volta, a Xavier Zubiri. C'è una continuità tra questi pensatori, come già detto in Introduzione, sia in tematiche (*logos*) sia, ancor di più, nel tentativo di esprimere un'intuizione fondamentale alla base dei loro rispettivi ragionamenti (*mythos*) che Panikkar cerca, nel corso della sua produzione, di tirar fuori, di far emergere a fronte di decenni, secoli ed a volte millenni di stratificazione di critica e commentari sulle loro idee. Non deve pertanto stupire come Heidegger, in questo senso, diventi la chiave che permette di salvare san Tommaso allo stesso modo di come la filosofia interculturale può salvare Parmenide, risolvendo quelle aporie riguardo l'essenza di Dio ed il suo rapporto con gli esseri nelle quali san Tommaso, dopo l'ontologia aristotelica e quella platonica, sembrava ritrovarsi all'incrocio tra filosofia e teologia risolvendola con la *sublimis veritatis* dell'identità di essenza ed esistenza in Dio-COLUI CHE È.⁹⁰

La realtà è l'autonomia degli esseri. Le entità sono reali. L'Essere è nascosto. L'Essere non è, non un altro essere, insiste Heidegger. *Esse non est ens*, dice Tommaso. *L'Essere è solo negli esseri*, ripete Heidegger. *Gli esseri esistono solo attraverso l'essere*, dice Tommaso: «è necessario affermare che ogni entità che in qualunque modo è [esiste], è [viene] da Dio». L'Essere è ciò che consente agli esseri di essere (Heidegger). Tommaso dice: «poiché non è corretto dire che l'Essere sia, ma che tramite l'Essere qualcosa è».⁹¹

Dialogo teologico: san Tommaso e l'incontro tra le culture, il caso cinese.

È in questo modo, tra l'altro, che Panikkar può accumunare in equivalenza omeomorfica san Tommaso all'induismo nel fargli dire che in ogni dualismo ed ogni

⁸⁹ RPOO VIII, pp. 198-203.

⁹⁰ Come riassunta in É. Gilson, *op. cit.*, pp. 139-142.

⁹¹ RPOO X/1, p. 204.

monismo non sono altro che la particolarità del modo di conoscere umano,⁹² oppure sfruttare le categorie teologiche dell'Aquinate per il commento del *Brahmasūtra*,⁹³ sottolineando la somiglianza più volte con Shankara⁹⁴ e portando la Grande Summa a supporto dell'esposizione dell'antropologia hindu.⁹⁵ Così facendo, Panikkar suggerisce la via secondo la quale può avvenire un dialogo tra due posizioni che, nel loro incontrarsi, garantiscono una reciproca revisione e re-interpretazione: mi sento in grado di dire che sia esattamente questo momento, questo movimento che ha portato Panikkar a dire che la scolastica è un invariante umano, come si è visto, ed è un modo con il quale si possono interpretare anche forme di sentire che non corrispondono esattamente al nostro interpretare il mondo. In questo modo san Tommaso d'Aquino non “contiene” elementi tali da farlo considerare *per se* un precursore del dialogo dialogale, nel senso di avere delle aperture forti al dialogo con le altre religioni e le altre culture (pensare di vedere qualcosa di simile sarebbe catacronia) ma egli stesso, nella sua opera di “conversione” dell'aristotelismo, ha operato un simile dialogo. Il pensiero tomista, visto con gli occhi di Raimon Panikkar e secondo questo suo peculiare e personale modo di intendere il tomismo, può essere interlocutore privilegiato di altri attori non occidentali.

Da ormai vent'anni la Cina, nello specifico la sua *intelligentia*, è particolarmente interessata alla filosofia tomista ed ha invitato domenicani e gesuiti a tenere lezioni e seminari proprio perché convinta della validità e dell'attualità del pensiero di san Tommaso.⁹⁶ Gli studiosi di filosofia cinesi, accademici ed indipendenti, sembrano persino considerare san Tommaso d'Aquino come la pietra di paragone necessaria alla comprensione del pensiero, della cultura e della società occidentale⁹⁷ – Aquinate che, però, viene interpretato secondo una visione molto simile a quella offerta dal tomismo panikkariano.⁹⁸ Dubito che Panikkar conoscesse approfonditamente questa tendenza della filosofia cinese contemporanea, dato che si è sviluppata nel periodo in cui ha

⁹² RPOO X/1, p. 281; CSI, pp. 78, 138, 191

⁹³ CSI, p. 193.

⁹⁴ RPOO VIII, pp. 307-308; RPOO X/1, p. 463.

⁹⁵ RPOO VIII, pp. 147-149.

⁹⁶ William Carroll, *Thomas Aquinas in China*, Witherspoon Institute Public Discourse, 11-12-2014, <http://goo.gl/0eFxaj> (20/08/2015).

⁹⁷ Cfr. Eu-Chai Tjeng, “The Philosophy of Life in Oriental Philosophy and Thomas Aquinas: Immanence and Transcendence”, in P. Ting, M. Gao e B. Li, *Dialogue Between Christian Philosophy and Chinese Culture: Chinese Philosophical Studies XVII*, The Council For Research in Values and Philosophy, Washington D. C. – Taipei 2002, pp. 209-232.

⁹⁸ Cfr. Jude Chua Soo Meng, “Nameless Dao: A Rapprochement Between the Tao-Te Ching and St. Thomas Aquinas' Metaphysics of Unlimited Being”. *Journal of Chinese Philosophy*, 30 (1, 2003), pp. 99-113.

abbandonato l'insegnamento universitario per ritirarsi a Tavertet ed i testi presenti nel Fons Panikkar approfondiscono più il pensiero cinese classico che il panorama contemporaneo; ma è difficile pensare che non abbia almeno accennato una lettura su queste tematiche. Di certo, la sua riflessione sulla scolastica e la possibilità che sono convinto abbia messo in pratica di rivederla e dialogare con essa, per farla rinascere, possono essere visti come un terreno nel quale il dialogo dialogale e la filosofia comparata possono aiutare l'incontro tra le culture. Senza i limiti trascendentali e fenomenologici che l'idea di una *philosophia perennis* necessariamente rischia di portare con sé, la scolastica intesa come atteggiamento umano di approccio del *logos* alla Realtà tale da individuare equivalenti omeomorfici nelle varie culture può essere d'aiuto nel momento di un dialogo dialogale che, oltre ad essere mutuo riconoscimento, tenta di aprirsi alla verità proprio per questi suoi punti di forza sulla logica, sulla struttura, sul discorso e sul rispetto della tradizione – ed il caso cinese potrebbe rivelarsi esserne un esempio concreto.

Capitolo 3 – Teologia contemporanea

III – 3.1: Xavier Zubiri

Come si è detto nell'apertura biografica durante gli anni '40, nel periodo della Seconda Guerra Mondiale, Panikkar fu impegnato negli studi filosofici a Madrid. Suoi docenti furono, tra gli altri, Gabriel García Morente e Xavier Zubiri. Bielawski¹ sottolinea come in quegli anni il frequentare due facoltà (Panikkar stava completando gli studi in chimica, interrotti in Germania per via del suo ritorno in terra iberica) fosse vietato dal regolamento universitario e probabilmente malvisto dalla famiglia – certamente dal padre, proprietario di una ditta chimica che Panikkar gestirà in parte per qualche anno prima di prendere definitivamente i voti. Il rapporto con i due professori fu talmente forte non soltanto per quanto riguarda la sua formazione filosofica, ma anche e soprattutto per quella umana, che Pérez Prieto può ricordare (come già accennato in I-1.1) che, nel momento della decisione di farsi prete o meno, sia Morente che Zubiri si dimostrarono contrari al suo volersi fare sacerdote.² Sarebbe curioso capirne le motivazioni: entrambi i docenti erano sacerdoti (Morente era stato ordinato giusto qualche anno prima, nel 1940), ruolo dal quale però Zubiri si era ritirato (ordinato nel 1921, ridotto allo stato laicale nel 1935, sposato nel 1936). Forse Zubiri non voleva che quel giovane pensatore promettente compisse una scelta di cui non aveva valutato completamente le conseguenze, oppure temevano che ci potesse essere qualche contrasto tra l'Opus Dei e la carriera di Panikkar: nella biografia di Zubiri, Jordi Corominas e Joan Albert Vicens riportano una intervista tra il filosofo ed il gesuita Ignacio Ellacuria che sembra dare qualche elemento valido a questa possibilità.

Los estudiantes del Opus que han venido a que es orientara en sus estudios no me duran más de dos años. Como la repetición de los fenómenos exige una causa, creo que hay que atribuirlo a su débil formación teológica. No piense que tenga nada en contra del Opus. A Panikkar, que me acusaba de ser enemigo de la Obra, ya le dije que su ideal de apostolado en y desde la profesión me parece admirable y puro Evangelio; pero la actuación de sus miembros en España en lo relativo a las oposiciones de cátedras y al sistemático desprestigio de ciertas personas es formalmente inmoral.³

¹ M. Bielawski, *Panikkar*, cit., p. 51.

² V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 39.

³ Ignacio Ellacuria, *Escritos Filosóficos*, vol. II, UCA Editores, La Libertad (El Salvador) 2001, pp. 21ss, in Jordi Corominas e Joan Albert Vicens, a cura di, *Xavier Zubiri. La Soledad Sonora*, Santilliana Ediciones Generales, Madrid 2006 (F.P.), p. 611.

Comunque siano andate le cose, Panikkar divenne sacerdote e continuò a scrivere di filosofia.

Se però entrambi i filosofi di Madrid sono considerati così importanti per la formazione panikkariana, per quale motivo si è deciso di parlare soltanto di Zubiri in questa tesi? Si tratta di una scelta metodologica che è corretto esporre: sia chiaro che non c'è alcuna volontà di sminuire il ruolo di García Morente a favore di Zubiri, né tantomeno ignorare la presenza del primo nel pensiero panikkariano – che anzi aveva talmente tanta fiducia in Panikkar da offrirgli addirittura la collaborazione con la cattedra di Filosofia, a Madrid,⁴ prima della sua prematura scomparsa nel 1942. Quest'ultimo fatto è parte della scelta: Morente era deceduto da ben prima che Panikkar cominciasse a scrivere e pensare attorno ai problemi principali che lo accompagneranno nel corso della sua vita, mentre Zubiri scomparve nel 1983 – abbastanza a lungo da poter seguire tutta la parte più feconda della carriera del suo vecchio studente di un tempo. È ragionevole pensare che i due pensatori rimasero in contatto e si siano scambiati i rispettivi testi, commenti, riflessioni e suggerimenti? Dare una risposta a questa domanda è difficile: come si vedrà, Panikkar seguì sempre da vicino la produzione di Xavier Zubiri, tanto da studiare approfonditamente, citare e commentare gli ultimi testi scritti dal filosofo basco, mentre non sono stati trovati dei riferimenti espliciti od impliciti chiari a Panikkar nei testi più maturi di Zubiri. È vero che Panikkar ha partecipato alla *Festschrift* per Zubiri⁵ ed è stato consultato per la stesura della biografia del suo vecchio docente, ma è altrettanto vero che in quella biografia compare solamente due volte (la già citata osservazione sull'Opus Dei ed un elenco di studenti di Zubiri a Madrid)⁶ ed il contributo al *Festschrift* pur essendo un riconoscimento dell'autorità e del magistero di Zubiri nei suoi confronti⁷ non possiede quelle sfumature e quei passaggi che invece sono presenti nel testo per Enrico Castelli.⁸ Eppure, il trattare di Zubiri all'interno della parte filosofica di questa tesi corrisponde alla necessità di tracciare idealmente quella linea di trasmissione del *dharma* di cui fanno parte Brentano, Husserl, Heidegger e Panikkar stesso. È vero, come si è già detto, che di Heidegger Panikkar ebbe una conoscenza diretta, personale, frutto di un incontro e di uno scambio di impressioni reciproche; ma è anche vero che essendo stato maestro di Zubiri il filosofo tedesco venne conosciuto da Panikkar innanzitutto attraverso il suo

⁴ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 39.

⁵ Raimon Panikkar, "Fe y creencia de la experiencia multirreligiosa", in *Homenaje a Xavier Zubiri*, vol. II, Moneda y Crédito, Madrid 1970 (F.P.), pp. 434-459.

⁶ J. Corominas e J. A. Vicens, *op. cit.*, pp. 471-472.

⁷ V. Pérez Prieto, *op. cit.*, p. 107.

⁸ Cfr. II-3.1

professore a Madrid. Come quindi la filosofia di Heidegger sia stata in Panikkar aperta, grazie al linguaggio, all'incontro con le altre culture, così la teologia di Zubiri si può dire abbia trovato il proprio sbocco interreligioso nella proposta panikkariana.

Fonti

La possibilità di concludere la ricerca su Zubiri al Fons Panikkar ha confermato questa idea, che già da prima si era formata nel leggere il trattato di storia delle religioni di Zubiri nella traduzione di Savignano.⁹ Le opere di Zubiri presenti a Girona mostrano il segno di uno studio costante e ripetuto – e che a differenza di altri scrittori, lo studio dei quali abbraccia spagnolo ed inglese, Panikkar non ha acquisito quasi mai copie di Zubiri in lingue tradotte, anche se lingue di cui lui possedeva conoscenza e competenza. Ad esclusione infatti di una versione americana di *Sobre la esencia*,¹⁰ di cui comunque è presente l'originale spagnolo, tutti i testi presenti a Girona antecedenti al Ritorno alla Sorgente (cioè stampati prima del 1987, anno del trasferimento a Tavertet e quindi della disponibilità di libri spagnoli) sono nella lingua originale – cosa singolare e quasi unica. Filologicamente, è infatti doveroso ricordare come spesso Panikkar prendesse non solamente la lingua originale dell'autore (di cui spesso possedeva competenza sufficiente per poterne leggere il testo e capirne il significato) ma anche altre edizioni, spesso in inglese (insegnando lui in California) ma non solamente in quella lingua, come se volesse confrontare le diverse traduzioni per capire che cosa l'autore che stava leggendo possa dire a diverse culture. Il legame che lo collegava a Zubiri, invece, sembra si sia ripercosso anche in questa scelta di leggere quanto scrisse il vecchio professore unicamente nella lingua in cui l'aveva pensato: quasi un modo di ricordare non soltanto la lingua spagnola ma anche quell'universo di significato che essa porta con sé.

Tutte le fonti disponibili (sia i testi rinvenuti al Fons Panikkar che le occorrenze dirette ed indirette del pensiero di Zubiri nei testi panikkariani) permettono comunque di individuare tre macroaree nelle quali la presenza del dialogo tra il teologo spagnolo e Raimon Panikkar può strutturarsi come radice teologica per il dialogo dialogale. Voglio sottolineare come la radice sia *teologica* e non *filosofica* per un motivo fondamentale: per quanto la trasmissione del *dharma* che giustifica la presenza di Zubiri in questa tesi e ne ha giustificato la ricerca sia primariamente filosofica, non bisogna dimenticare che

⁹ Xavier Zubiri, *Il problema filosofico della storia delle religioni*, tr. it. di A. Savignano, Morcelliana, Brescia 2014.

¹⁰ Xavier Zubiri, *On Essence*, The Catholic Press of America, Washington 1980 (F.P.)

prima di tutto Xavier Zubiri era un (ex-) sacerdote, teologo, che si può considerare come appartenente al movimento della neoscolastica spagnola sin dalla formulazione della sua tesi di dottorato sul problema del giudizio, per via del suo tentativo di svincolare la teologia spagnola dal neotomismo che allora percepiva come dominante.¹¹ Ma non solo: lo studio e la percezione che Panikkar ebbe di san Tommaso gli sarebbe venuta proprio dalle lezioni di Zubiri, dove il filosofo basco insegnava l'Aquinata secondo l'interpretazione di Francisco Suarez.

Una contraddizione e la critica a Parmenide

Parlando di Rosmini, nei nove sūtra sul mito e sul pensiero occidentale, Panikkar afferma che Zubiri, Rosmini e John Smith sono simili nel loro proporre una forma di conoscenza che unisca la logica razionale e l'apertura alla mistica.¹² Percezione intellettuale, *spiritual sensation* ed *inteligencia sentiente* per Panikkar sembrano essere tre nomi per qualcosa di molto simile: un tentare di comprendere la Realtà oltre al suo mero manifestarsi alla coscienza, una "bellissima disquisizione" che però finisce per proporre null'altro che un'astrazione del Tutto.¹³ Panikkar, come si è visto, propone un modo di intendere la consapevolezza dove «il fiore è fiore perché fiorisce nel giardino della realtà e "nuvola" è ciò che "annuvola" il firmamento del reale, sia fisicamente che metaforicamente». ¹⁴ Qui però sembra emergere una contraddizione nel pensiero panikkariano; infatti, se da una parte l'*inteligencia sentiente* di Zubiri sembra essere un passo successivo alla coscienza mistica che Panikkar ricerca, nel senso di esercitare la sua facoltà nel momento seguente a quello dell'esperienza mistica, dall'altra parte gli riconosce di aver reintegrato la dimensione dell'intelletto con quello della consapevolezza permettendo quindi di recuperare ciò che la scolastica ha a suo tempo diviso,¹⁵ ricordando cioè come l'Umano sia «un corpo certamente vivo e inoltre intelligente». ¹⁶ Secondo la chiave di lettura *letterale* dei testi panikkariani la contraddizione non appare esagerata: nel primo caso Panikkar ha come obiettivo il riuscire ad esprimere la concezione sua della mistica, quel momento in cui l'esperienza precede ogni formulazione e discriminazione logica senza per questo difettare dei fattori di cui è risultato. Dall'altra parte, si tratta di un testo sul rapporto tra la religione e la

¹¹ Cfr. Maria Lida Mollo, *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 32ss.

¹² RPOO IX/1, p. 275.

¹³ RPOO I/1, p. 177.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ RPOO II, p. 407.

¹⁶ RPOO II, p. 415.

medicina dove l'accento è sulla necessità di recuperare la dimensione integrale dell'Umano. In entrambi i casi, Zubiri entra in un discorso che Panikkar formula e formalizza per ricomporre la frammentazione della realtà, da una parte nella sua dinamica espressione-ricezione e dall'altra dal punto di vista dell'Umano. Il problema emerge quando la si guarda da una prospettiva *pericoretica*: la stessa proposta di Zubiri è nel contempo adatta e non adatta ad aiutare il recupero dell'unità del reale.

Per comprendere appieno questo punto, è necessario ricordare come l'*intelligentia sentiente* sia per Zubiri il traguardo di un percorso durato un ventennio, strutturato grazie alla partecipazione dei suoi studenti al Seminario permanente a Madrid ed a continue riflessioni sulla natura della mente umana.¹⁷ Lungi da essere un semplice trattato di ermeneutica filosofica come potrebbe sembrare ad una prima occhiata, *Inteligencia Sentiente* è un'opera che analizza in profondità il modo con cui l'Umano sembra rapportarsi al mondo, alla verità, a sé stesso, data alle stampe venti anni dopo il testo *Sobre la Esencia*.

Por tanto, publicar este estudio sobre la inteligencia después de haber publicado un estudio sobre la esencia, no significa colmar el vacío de una necesidad insatisfecha; significa por el contrario mostrar sobre la marcha que el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad. El “después” a que antes me refería no es pues una mera constatación de hecho sino la mostración en acto de la deliberada repulsa de toda crítica del saber cómo fundamento previo al estudio de lo real.¹⁸

Il testo di Zubiri e la proposta di cui si fa portatore dunque risiedono in una critica radicale all'idea che si possa parlare della realtà *prima* del modo con cui si intende la realtà: questo perché qualsiasi discorso sul reale dirà soltanto ciò che *quel* discorso dice, che *quella* prospettiva permette di intendere – punto su cui Panikkar è d'accordo.¹⁹ Non è una semplice dichiarazione metodologica ma una vera e propria *realtà ontologica*, in maniera non dissimile da come la scolastica subordinava ogni propria dichiarazione all'esistenza di Dio. È una dichiarazione che si scaglia pesantemente contro ogni forma di idealismo, prospettivismo o post-modernismo,²⁰ e che curiosamente vede i “semi del

¹⁷ Paolo Ponzio, Introduzione, in X. Zubiri, *Intelligenza Senziente*, Bompiani, Milano 2008, p. 11

¹⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1980 (F.P.), pp. 10-11. Sottolineatura di Panikkar.

¹⁹ RPOO X/1, pp. 97-98; cfr. anche I-2.1.

²⁰ M. Lida Mollo, *op. cit.*, pp. 202-211. Cfr. anche Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1962 (F.P.), p. 376, passo sottolineato per intero da Panikkar, dove il filosofo basco ricorda come nell'idealismo «el yo transcendental es el yo objetualizador de la experiencia. La contraposición “experiencia-transcendencia” acaba de perfilar así el concepto de lo transcendental en el idealismo».

male” nello stesso punto in cui Panikkar vede l’inizio della cultura occidentale: Parmenide.

Una cosa, si dice, è sentire; un’altra intelluire. Questa impostazione del problema dell’intelligenza contiene al fondo un’affermazione: intelluire è posteriore a sentire, e tale posteriorità è un’opposizione. È stata la tesi iniziale della filosofia sin da Parmenide, e ha gravitato in modo imperturbabile, in mille varianti, su tutta la filosofia europea.²¹

Da Parmenide in poi, anche per Zubiri è venuto a costituirsi un modo di intendere il rapporto tra il Pensare e l’Essere che non rispetta né l’uno né l’altro, ma li subordina alle necessità unicamente dell’Umano. Subordinazione che impedisce di comprendere come «la cosa real en cuanto real es esta extraña imbricación ambivalente de ser “esta” realidad y de ser presencia de “la” realidad»,²² cioè il *Dasein* dell’Essere, il suo Ritmo (ancora la “trasmissione del *dharmā*”). La frammentazione della capacità umana di conoscere il mondo operata nel corso della storia occidentale a partire da Parmenide viene proposta come risolta secondo Zubiri, quindi, dall’*inteligencia sentiente*. A partire da una mera descrizione fenomenica del *facto* intellettuale, quindi, il testo approda ad una definizione dell’atto intellettuale come unità strutturale di intelligenza e sentire, cioè incapacità da parte dell’intelligenza ad essere ridotta al sentimento ed in virtù della quale il sentimento si fa facoltà.²³ Similmente, anche la realtà non è possibile sia divisa in due componenti, una immanente ed una trascendente; «ho sostenido siempre la idea de que la Metafísica primaria y formalmente tiene que ser una metafísica intramundana»,²⁴ dice Zubiri. Panikkar risponde, annotando a lato, che «esto supone la acetación de un dualismo o de un monismo adieu (intramundano) Supone que el Mundo es con independencia formal de dios y que lo devonno no entra en la estructura del mundo. Dio transcendente»²⁵. Zubiri però sembra aver già concluso il discorso:

La filosofía formalmente y en sí misma no es una ciencia de lo transcendente. Es algo distinto: es una ciencia de lo transcendental, que es diferente. Transcendente alude siempre a una realidad. Transcendental, en cambio, alude al carácter que

²¹ X. Zubiri, *Intelligenza Senziente*, cit., p. 59, p. 115, pp. 321-325. Panikkar sottolinea lo stesso passaggio in *Inteligencia Sentiente*, cit, p. 13.

²² X. Zubiri, *El hombre y dios*, Alianza Editorial, Madrid 1985 (F.P.), p. 145. Frase sottolineata da Panikkar.

²³ X. Zubiri, *Intelligenza Senziente*, cit., pp. 149-157.

²⁴ X. Zubiri, *El hombre y dios*, cit, p. 289.

²⁵ Ibid, glossa panikkariana.

tiene todo lo real en tanto que real. Hay otras nociones de la transcendentalidad, pero la mía, modestamente es la que acabo de citar. Y a ella me voy a atener.²⁶

Ma non sembra essere una risposta soddisfacente: riconoscendo talmente tanto il valore di una struttura argomentativa scolastica e sentendo la necessità di stendere trattati rigorosi, Zubiri sembra limitarsi al dichiarare la sua intenzione senza portarla a termine. Non essendo questa una monografia od un trattato specifico su Zubiri, non mi sento in grado di approfondire questo problema con una maggiore precisione; ma forse è proprio in questa incertezza che si situa la apparente contraddizione panikkariana. Studiando Zubiri, Panikkar può aver riconosciuto questa difficoltà ed apparente reticenza zubiriana a staccarsi completamente da uno stile rigoroso e scolastico ma apprezzando nel contempo le profonde e geniali intuizioni che il filosofo basco era riuscito a far proprie ed a riproporre nei suoi lavori. Per questo, nel momento in cui parla del recupero dalla frammentazione e dalla separazione dei diversi fattori di cui l'Umano è risultato pur senza annullarsi in essi lo porta come esempio e punto dal quale partire per ricostruire, mentre sullo stesso tema che affronta l'*inteligencia sentiente*, cioè la presentazione di un'epistemologia, di una teoria della conoscenza prima ancora di parlare della realtà, il discorso è differente. Il senso delle "bellissime disquisizioni" sarebbe quindi esattamente nel riconoscere la ricchezza di Zubiri ma ponendola come *successiva* al modo di conoscere il Reale. In quanto strutturata come razionale ed argomentata fedelmente alla tradizione scolastica, per quanto aperta a spunti molto differenti dalle origini tomiste,²⁷ non è ancora quel punto saldo-non saldo che invece la

²⁶ Ivi, p. 15.

²⁷ Cfr. Xavier Zubiri, *Il problema filosofico della storia delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 208-209: «L'uomo, nella costitutiva re-legazione del suo essere personale, ha l'intellezione del potere della deità nelle "cose", nell'accezione più ampia del termine. Il potere della deità non è qualcosa che fluttua su sé stesso, ma qualcosa che inerisce alle cose stesse semplicemente perché sono reali, cioè inerisce alla realtà in quanto tale delle cose. Pertanto rimanda costitutivamente a queste stesse cose come fondamento della deità che inerisce in esse. La deità è così "manifestazione" o "notizia" di quel fondamento che è occulto in esse. E proprio in ciò consiste il "mistero". Le cose come fondamento della deità inerente ad esse assumono il carattere di mistero. Questo fondamento è ciò che costituisce, per definizione, la divinità, Dio. Dio è, appunto, semplicemente il nome del fondamento della deità: è ciò che si manifesta nella deità. Non allude qui a nulla di trascendente. Potrebbe essere semplicemente la totalità del cosmo. Però nella sua totalità, anche in questo caso, questo carattere "totale" è proprio il fondamento della deità del cosmo, e si manifesterebbe in essa. La deità, dunque, è mera manifestazione della divinità, di Dio. E, in virtù di ciò, l'intellezione della deità è intellesione di una manifestazione "verso, attraverso" di essa, cioè verso la divinità attraverso la deità. Pertanto, l'intellezione della deità è già il mettersi in cammino della ragione alla ricerca della divinità; è una ricerca attraverso il mistero manifestante la deità verso la divinità manifestata». Rigore scolastico, profondità teologica, competenza filosofica– ed una certa qual forma di richiamo alla cosmoteandria.

mistica *advaita* e l'*E=e(l.m.i.r.a)* possono essere, per quanto si possa parlare ancora dell'*inteligencia sentiente* come di qualcosa di più originario di un *logos*, di una razionalità analitica e precisa, solamente penultimo nel distacco e nell'analisi del reale²⁸ – ancora una volta confermando quantomeno nelle intuizioni la linea del *dharmā*.

La filosofia della religione

Oltre alla componente prettamente teoretica, però, quello che più interessa del dialogo tra Panikkar e Zubiri e dell'essere, da parte di quest'ultimo, una radice teologica per la proposta di dialogo dialogale è il modo con cui il pensatore basco ha affrontato il problema della filosofia delle religioni. Panikkar riconosce la presenza del pensiero di Zubiri sull'argomento sin da come egli tenta di affrontare il problema della stessa parola "religione".

Le origini della parola sono molto più modeste. Grammaticalmente, ciò che sembra più probabile è che *religio* derivi da *re-legere*, secondo l'interpretazione di Cicerone, cioè cogliere, raccogliere, anche se in campo filosofico si è preferita l'accezione di Lattanzio che propende per *religare*, qualcosa, cioè, che unisce, lega, l'uomo alla sua divinità. Xavier Zubiri più di recente specula sulla *religazione* dell'uomo.²⁹

Il riferimento è al testo *Naturaleza, Historia y Dios*;³⁰ c'è un legame tra l'Umano e Dio principalmente per il fatto che «Dios es aquella realidad que es absolutamente última, fuente de todas las posibilidades que tiene el hombre para vivir, y en quien se apoya para tener que ser».³¹ Panikkar glossa, «*quod omnes vocant Deum!*» non solamente per tener fede alla dimensione scolastica del lavoro di Zubiri ma anche per sottolineare, ancora una volta, come sia possibile parlare razionalmente di Dio senza che ciò sia una dimostrazione della sua esistenza.³² Zubiri sarebbe anche d'accordo, riconoscendo che l'unico aspetto del quale è possibile parlare di Dio è il suo essere possibilità assoluta,³³ ma forse il punto più interessante di questa problematica in Zubiri è nel suo trattato di storia delle religioni; in risposta a Durkheim ed alla sua teoria del sacro, Zubiri propone un modo di intendere la religione concretamente come ἔξις o

²⁸ Lida Mollo, *op. cit.*, pp. 234ss.

²⁹ RPOO II, p. 451.

³⁰ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editoria Nacional, Madrid 1959 (F.P.), pp. 309-340.

³¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, cit., p. 151.

³² RPOO I/1, p. 200.

³³ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, cit, p. 153.

habitudo, cioè quel modo di avere a che fare con ciò che ci sta intorno che viene determinato non soltanto dalle relazioni fisiche che si instaurano ma anche da quelle immateriali – come la comunanza dei cittadini ateniesi al tempio di Pallade Atena.³⁴ Questa ἔξις è ciò che ha spinto la riflessione del teologo basco sulla strada della re-ligazione: sotto questa unità, che è il modo con cui si interrelazionano secondo Zubiri i momenti che Hegel ha analizzato nello spirito oggettivo, emerge la re-ligazione di ogni essere umano non solo con altri umani ma anche con ciò che gli sta intorno, permettendogli quindi di dire che «la re-legazione re-lega tutto l'uomo, anche nella dimensione oggettiva dello spirito. In questa dimensione, la religione è la plasmazione della *re-legazione* nello spirito oggettivo. E tale plasmazione costituisce un corpo proprio perché definisce e circoscrive oggettivamente l'ambito della vita religiosa».³⁵

Porque la verdad es que lo religioso en cuanto tal es algo del hombre entero, y no simplemente de una de sus dimensiones. No es cuestión de unos actos ni sentimentales, ni volitivos, ni intelectivos, es una relación del hombre entero. Y, en segundo lugar, tampoco es un estado en que se encuentra ese hombre, sino que es algo completamente distinto: es una actitud. De ahí que haya que emprender la tercera vía, que consiste en hacernos ver en qué consiste precisamente la actitud religiosa.³⁶

In altre parole, una religione non è solo *teologia* ma anche *mondologia*: modo di vedere ciò ci sta attorno, tutt'altro che arbitrario ma che deriva da una riflessione su Dio, l'Universo e tutto quanto secondo i quattro momenti della *cosmologia*, dell'*ecclesiologia*, dell'*escatologia* e della *tradizione*.³⁷ Sono momenti che permettono a Zubiri di condurre il discorso sul punto cardine della diversità delle religioni come la *diffrazione*³⁸ piuttosto che una *differenza*. La metafora ottica gli permette di mostrare come l'uomo, che è in quanto tenta di essere ciò che ancora non è,³⁹ è re-ligato alla presenza di un Dio personale, profondo, eppure né dato interno alla coscienza né

³⁴ Xavier Zubiri, *Il problema filosofico*, cit., pp. 78-79.

³⁵ Ivi, p. 79

³⁶ Xavier Zubiri, *El problema filosofico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1993 (F.P.), p. 28. Passo sottolineato da Panikkar stesso.

³⁷ Ivi, pp. 80-87.

³⁸ X. Zubiri, *Il problema filosofico*, cit., pp. 111-113.

³⁹ In RPOO VI/1, p. 214: «L'uomo non è solo una realtà che è, ma una realtà che non può essere senza pretendere di essere qualcosa che ancora non è. Le pietre non pretendono di essere nulla» Questa pretesa costituisce l'uomo: e per tanto non posso sapere che cosa l'uomo è senza conoscere la sua pretesa. Le pretese però sono molto diverse. Non le posso dedurre *a priori*». Il riferimento è a Xavier Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996 (F.P.), p. 184, passo che Panikkar sottolinea.

oggetto, ma la cui “luce” si “rifrange” nelle diverse religioni e nelle diverse fedi individuali senza per questo scadere in un relativismo di facciata: «Dio è assolutamente assoluto, e lo spirito umano relativamente assoluto. È in questo punto dell’assoluto dove accade formalmente ed esplicitamente la diffrazione. Non è la diffrazione di un’idea di Dio, ma la *diffrazione della stessa realtà di Dio*».⁴⁰ Il riconoscere la storicità nelle religioni significa accettare questa diffrazione non solo dal punto di vista dello sguardo esterno ma anche e soprattutto dalla prospettiva divina: luce bianca, cristallo e luce colorata, per continuare la metafora, sono sempre lo stesso colore e non cambiano, pur cambiando la prospettiva. Panikkar utilizza la stessa metafora e nello stesso senso: ogni colore della luce diffratta è simbolo delle diverse forme religiose, il prisma invertito secondo il cristianesimo (cattolicesimo, ndr) è la Chiesa, ed il Cristo vivente è la pura luce bianca – senza per questo che una sola religione sia superiore alle altre.⁴¹ In ogni religione è presente la scintilla della luce, ma nessuna di esse è completa. Il fatto che il prisma sia la Chiesa deriva dalla sua dimensione cattolica (*kath’olon*), non dal suo essere Cattolicesimo.

Il punto più interessante per concludere questo dialogo risiede nella figura del Cristo vivente; ma prima è utile ricordare come Panikkar descriva la *rispettività* zubiriana nei termini dell’equivalenza omeomorfica della sua relatività radicale.⁴² Ciò che secondo Panikkar sembra impedire alla rispettività di aprirsi ad una consapevolezza radicale è il fatto che «per Zubiri la rispettività si riferisce al mondo», senza la presenza della divinità – che pur essendo presente non entra nella relazione in quanto possibilità totale, come visto poco sopra. Nel *Silenzio del Buddha* Panikkar afferma che una costruzione valida richiederebbe un maggior dialogo, che in quel luogo non ha tempo né spazio di fare; ma le glosse a quel punto del pensatore basco ci permettono di ricostruire quantomeno quali sarebbero stati i punti iniziali. La *rispettività* viene divisa da Zubiri in due prospettive: «esta respectividad *talitativa* es lo que formalmente he llamado *cosmos*. Pero esta respectividad cósmica tiene una precisa “función”: determina en las cosas reales un modo de ser reales *qua* reales. Pues bien: la respectividad no en el orden de la talidad, sino en el orden de la realidad en cuanto tal, es lo que he llamado *mundo*».⁴³ Per quanto riportando le parole zubiriane Panikkar accetti questa distinzione delle due forme della *respectividad*, in calce glossa: «seguir leyendo se me ocurre si no sería mejor llamar mundo (al cosmos) y universo (al mundo) de Zubiri?»⁴⁴ Il punto più

⁴⁰ X. Zubiri, *Il problema filosofico*, cit., p. 112.

⁴¹ RPOO II, pp. 148-149.

⁴² SB, p. 233.

⁴³ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, cit., p. 247.

⁴⁴ Curioso come abbia cancellato il punto di domanda in fine frase, come se una osservazione si fosse tramutata in affermazione alla fine del ragionamento.

interessante però si trova allorquando analizza la forma della *respectividad* segnando un intero paragrafo come fondamentale.

La *respectividad* no es, propiamente hablando, una “relación”. Y esto por dos razones. Primero, porque toda relación se funda en lo que una son relatos; la *respectividad*, en cambio, determina la constitución misma de los relatos, no ciertamente en su carácter de realidad pura y simple, pero sí en su conexión mutua; la *respectividad* es antecedente a la relación. Segundo, porque la *respectividad* no es *in re* nada distinto de cada cosa real, sino que se identifica con ella, sin que ésta deje por eso de ser respectiva.⁴⁵

Sulla conclusione di questo passo Panikkar glossa a margine: «*advaita!*». Si potrebbe pensare che questo dialogo immaginato ma mai completato si sia sarebbe potuto strutturare attorno a questa somiglianza: se la *respectividad* si identifica con la relazione, allora la somiglianza con l’*advaita* panikkariana – che, si ricorda, può essere vista anche come il momento della relatività radicale che riconosce entrambi i termini di un dualismo apparente – permette veramente di parlare delle due espressioni come l’una l’equivalenza omeomorfica dell’altra, all’interno di ciascun sistema di pensiero.

Il “Cristo Sconosciuto” di Zubiri

Zubiri presenta con una forza analitica ed una competenza storiografica invidiabile i punti che gli permettono non soltanto di stabilire il cristianesimo come religione storica, ma anche di individuare gli elementi che più teologicamente permettono di stabilire un confronto con le altre religioni senza cadere in una semplice fenomenologia – dal rapporto con la greità⁴⁶ a quello con la filosofia contemporanea.⁴⁷ Ma è nella figura del Cristo che si possono trovare, riguardo questo argomento, i punti più interessanti per il dialogo ed il confronto con Panikkar. Dopo aver presentato un veloce confronto tra la presenza di Dio nel mondo tra hindu e cristianesimo,⁴⁸ cosa che già questa basterebbe a suggerire forte la consapevolezza da parte di Zubiri delle opere panikkariane pur non essendoci una conferma ed un riferimento diretto, nell’analizzare la relazione tra il cristianesimo e le altre religioni descrive tale rapporto con tre diverse posizioni: il cristianesimo, nelle altre religioni, è *intrinseco*, “*de-forme*” ed *ignorato*. Il primo momento vede il cristianesimo come nascosto nelle altre religioni, garanzia di verità di

⁴⁵ Ibid., sottolineatura di Panikkar.

⁴⁶ X. Zubiri, *Il problema filosofico*, cit., pp. 191-198.

⁴⁷ Ivi, pp.198-228.

⁴⁸ Ivi, pp. 228-229.

ciascuna di esse (si ricordi la metafora della luce); il secondo momento, lungi dall'utilizzare il termine “*de-forme*” come dispregiativo, sottolinea la differenza – o meglio, *diffrazione* – di religioni che “*ab-erranti*”, cioè che camminano in una direzione ben precisa, conducono ugualmente alla salvezza seppure in forma differente dal cristianesimo; infine, ignorano la dimensione cristiana in loro. «Intrinseca, “*de-forme*”, ignorata, questa presenza del cristianesimo in fondo alle altre religioni è ciò che dà luogo precisamente alla trascendenza storica del cristianesimo». ⁴⁹ In questo modo Zubiri sembra inserirsi nel solco classico della fenomenologia delle religioni – senonché successivamente afferma come «*l'attitudine del cristianesimo dinanzi alle altre religioni non potrebbe giammai essere quella di un'affermazione escludente. [...] l'attitudine del cristianesimo non può essere un'attitudine di affermazione escludente, ma – proprio all'inverso – un'attitudine di versione positiva verso di esse. Quest'attitudine di con-versione è ciò che tematicamente e formalmente deve chiamarsi missione*». ⁵⁰ Missione evangelizzatrice e di conversione delle altre religioni al cristianesimo, che però Zubiri riconosce come impossibile non solo per esperienza ma anche per “ragione intrinseca del compito”. La missione diventa quindi una testimonianza, una santità che non vuole imporsi ma che si apre al riconoscimento della presenza sotterranea del cristianesimo – o meglio, di quella verità di cui Cristo è messaggio e messaggero e di cui l'*eschaton* è una dimensione trans-storica di verità di fronte a Dio e dinanzi agli uomini. Comunque in chiusura al testo la dichiarazione di fenomenologia classica è ribadita, tanto che Zubiri giunge ad affermare che «la storia delle religioni, che è il tema che qui ci interessa, è la diversità storica di possibilità che l'umanità ha oggettivamente avuto di essere realmente ed effettivamente cristiana [...] è una presenza *sotterranea* della divinità, ma una presenza *dinamica*, reale ed effettiva nel seno dello spirito umano». ⁵¹

Il *Cristo Sconosciuto* sembra essere una risposta sfalsata a queste dichiarazioni; anche i tempi, in teoria, coinciderebbero dato che il testo del pensatore basco è basato sui seminari che ha tenuto nel 1965 mentre la prima edizione del testo panikkariano è dell'anno seguente. Possono essersi scambiati idee ed opinioni? La somiglianza tematica suggerisce di sì, anche se non vi sono (per ora) testimonianze dirette. Comunque sia, l'impressione è che se si toglie la dimensione storica del discorso di Zubiri, comunque legato ad una concezione di Cristo come Gesù di Nazareth, figura storicamente determinata, la somiglianza col testo panikkariano è impressionante. Le caratteristiche che Zubiri assegna al cristianesimo vengono riprese più volte dalla

⁴⁹ Ivi, p. 237.

⁵⁰ Ivi, pp. 238-239.

⁵¹ Ivi, p. 243.

crisofania panikkariana, soprattutto come espressa nel testo dell'Introduzione del '79 rivista nel 2007;⁵² quello che Panikkar aggiunge rispetto a questa visione è il negare che la figura di Cristo sia *esclusiva* della cristianità.⁵³ Il movimento di Panikkar qui è quello di fare un passo *oltre* Zubiri, spingendo per la possibilità del cristianesimo stesso di *esser convertito*, come si è visto, sostenendolo nel testo per il *Festschrift* per Zubiri. Per far ciò, è necessario che riconosca che il suo porsi come religione non sia altro che una forma di credenza, senza la quale la fede non potrebbe manifestarsi ma che non per questo esaurisce la verità della fede stessa.⁵⁴ Cristo ne è paragone: «il fatto che il Cristo parli all'uomo nella sua integralità significa che Egli non si rivolge a una natura astratta e comune, ma a persone il cui stesso essere è connesso e inseparabile dalle rispettive credenze abitudini, modi di pensare, sentimenti e via dicendo. L'uomo è strutturalmente un essere storico e sociale di dimensioni cosmologiche e Cristo non trascura questa dimensione umana: egli stesso, nel suo tempo, si comportò e visse come un ebreo».⁵⁵ In termini zubiriani: Cristo, oltre che essere *contenuto* di una ἔξις, nel suo momento storico era egli stesso *guidato* da una ἔξις, quella del suo essere uomo ed ebreo esseno. Mi sento quindi di poter sostenere che, dove il Cristo sconosciuto di Panikkar è la dimensione del Cristo che né cristianesimo né religione hindu conoscono, anche in Zubiri esiste un Cristo sconosciuto nelle altre religioni, ma che seppur non pienamente presente nel cristianesimo cattolico lì ne trova la sua espressione più prossima alla sua natura.

Dialogo teologico: una scolastica nuova?

In conclusione, non posso esimermi dal proporre un breve dialogo teologico, così come fatto con altri autori trattati. A differenza della tematica, però, qui il punto si rivela essere quello del *metodo*: non i contenuti ma il modo con i quali essi vengono esposti. Come detto in più punti nel corso di questo capitolo, Zubiri era un rappresentante della neoscolastica spagnola ed è stato colui che ha trasferito a Panikkar la conoscenza di san Tommaso d'Aquino secondo l'interpretazione suareziana. Ciononostante, da una parte il pensatore basco è sempre rimasto fedele alla struttura ed al modo di esprimersi della scolastica spagnola, pur attaccandone le fondamenta teoriche, mentre Panikkar, pur avendo ereditato maggiormente la struttura teologica (anche grazie alla sua formazione sacerdotale più lunga e corposa di quella del vecchio maestro), non sembra usarla

⁵² CSI, p. 58; PU:C, pp. 40-43; 183-188; 207-212; RPOO VIII, pp. 104-105.

⁵³ PU:C, pp. 197-201.

⁵⁴ Panikkar, "Fe y creencia", *cit.*, p. 448.

⁵⁵ CSI, pp. 124-125.

spesso – ma, come si cercherà di mostrare, tenta di recuperare una dimensione della scolastica meno razionale e completa. Pérez Prieto sostiene giustamente che entrambi tentano di creare falle nell’edificio tomista rimanendo comunque quasi sentimentalmente legati alla struttura che attaccano;⁵⁶ il loro non è un odio, ma un desiderio di rinnovamento. Con Zubiri, quindi, si assiste ad un passo ulteriore nel corso di quella strada che Panikkar potrebbe avere individuato in san Tommaso d’Aquino, come visto nel capitolo precedente: la “buona scolastica” del tomismo panikkariano si è formata ed arricchita con l’impostazione fornita da Zubiri, rimanendo nel contempo fedele al Dottore Angelico e protesa verso la contemporaneità, disposta ad essere sfidata ed a sfidare le altre discipline del mondo moderno senza rimanere legata monoliticamente ad una tradizione – insomma, diventare veramente uno strumento di *dialogo* tra la fede e la scienza.

Si può, quindi, dire che lo studio di Zubiri e di Panikkar possa essere finalizzato ad un *rinnovamento della teologia scolastica*? Anche questo non può che presentarsi come un’idea, un possibile progetto futuro, ma la sensazione che ho avuto nello studiare e nel mettere a confronto questi autori va comunque in questa direzione: forse, la proposta della teofisica panikkariana può essere intesa come un primo tentativo di rinnovamento della scolastica.

⁵⁶ V. Pérez Prieto, *op. cit.*, p. 106.

III – 3.2: Teilhard de Chardin

Il secondo autore scelto per il dialogo con la teologia contemporanea a Panikkar è Teilhard de Chardin; a differenza di Le Saux e Zubiri, Panikkar non conobbe né parlò mai direttamente con Teilhard de Chardin, ma nonostante questo ne conosceva approfonditamente il pensiero. Nel Fons Panikkar, infatti, oltre alle opere del gesuita francese in lingua originale ed in traduzione inglese sono presenti un gran numero di riviste specializzate, dalle annate del *Teilhard Review* a quelle del *Teilhard Perspective* e del *Teilhard Studies*. La presenza del pensiero teilhardiano è notevole nella produzione panikkariana, come sottolineano sia Pérez Prieto⁵⁷ che Komulainen⁵⁸ nei rispettivi lavori, seppure per motivi diversi. Come si vedrà, mentre Komulainen sottolinea le somiglianze in funzione della sua personale interpretazione di Panikkar (né pluralista né religioso, si ricorda), Pérez Prieto cerca invece di indicare le differenze per accumularli nello stesso cammino. In altri termini, i due critici che più hanno considerato la presenza del gesuita francese nel pensiero di Panikkar hanno indicato due aspetti diversi per giungere alla stessa meta: una somiglianza tra i due pensatori molto maggiore rispetto a quella che Panikkar stesso ammetteva. La ricerca condotta in questo dottorato ha toccato il dialogo con Teilhard solo di tangenza per gran parte del tempo, e solamente nell'ultimo anno – complici le riflessioni personali condotte sulle problematiche del transumanesimo, postumanesimo, nuovo umanesimo e *digital physis*, nelle quali lo studio di Pierre Teilhard de Chardin ha un ruolo notevole – la presenza del gesuita si è fatta abbastanza forte da giustificare la stesura di questo capitolo. Si tratta però di un lavoro che, a differenza di altri, richiede un *caveat* notevole: gran parte di quanto sarà scritto, al di là del primo paragrafo di contenuto dopo le fonti, è frutto di una personale interpretazione e di un dialogo che solamente nel paragrafo finale si cercherà di esplicitare completamente. Il dialogo con Teilhard e Panikkar, infatti, sarebbe secondo solamente a quello con Heidegger dal punto di vista teoretico - tanto da permettermi di dire con sicurezza che se Heidegger può essere la sponda filosofica all'interno della quale guidare la riflessione, Teilhard è quella teologica – soprattutto dal punto di vista del rapporto con la scienza.

⁵⁷ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar.*, cit. pp. 107-108.

⁵⁸ J. Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Vision?*, cit., pp. 122-123.

Fonti

Sfortunatamente però, come accennato, il nome di Teilhard ricorre molto poco nell'*Opera Omnia*. Il che è abbastanza sorprendente, soprattutto data la quantità di riviste e di testi presenti nel Fons Panikkar: materiali che Panikkar ha letto e studiato, segno di un autore di cui ha approfondito il pensiero anche oltre quelle che sono state le sue principali opere. Dallo studio e dalle note emerge un'attenzione particolare che però non sembra diretta ad una critica ma ad un lasciare che anche questa altra prospettiva entri nella sua produzione: come ricorda, ancora una volta, Pérez Prieto,⁵⁹ ciò che Panikkar ha scritto direttamente su Teilhard per quanto non voglia indicare un magistero ma sottolineare le differenze comunque mostra il profondo rispetto ed il dialogo. La stessa vicepresidenza del *Teilhard Centre for the Future of Man* può essere vista sotto quest'ottica: stabilire chiaramente dei paletti tra i due pensieri, che così spesso sono risultati simili.

Fedelmente alla metodologia che questa tesi ha acquisito nel trattare gli autori in dialogo con Panikkar per la ricerca delle radici della proposta di dialogo dialogale, però, qui non si andrà ad esaminare quei testi ma bensì lo studio che emerge dall'*Opera Omnia* e dai testi che Panikkar aveva a disposizione. Anche qui emerge la stessa attenzione e la stessa cura che ha avuto per Zubiri, egualmente poco manifesta nell'*Opera Omnia*. A differenza però del teologo basco, dove non sono stati trovati testi comparativi tra lui e Panikkar, lo studio è notevolmente arricchito da alcune indicazioni offerte da Ursula King, amica di Panikkar e studiosa di Teilhard, presentate ad una conferenza a Milano a fine maggio 2015 e frequente scrittrice sulle riviste presenti al Fons Panikkar. E sono proprio queste riviste la testimonianza maggiore dello studio che l'autore ha fatto sul gesuita francese: in ogni numero di esse, fino all'anno immediatamente precedente la sua dipartita, ci sono articoli sottolineati, segnati ed annotati, cosa che dimostra ancora una volta quanto avesse a cuore questo pensiero che eppure sentiva così lontano dal suo.

La Notte Oscura della Cristogenesi

Per questo il titolo di questo paragrafo, che vuole iniziare questo dialogo sulle differenze e sulle continue affermazioni panikkariane di difformità rispetto al pensiero di Teilhard de Chardin, è mutuato da un articolo di Vicente Marasignan⁶⁰ in cui l'autore

⁵⁹ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar.*, cit., p. 107.

⁶⁰ Vicente Marasignan, SJ, "Dark Night of Christogenesis". *Teilhard Review*, 11, 3 (1976), pp. 88-90.

sottolinea la somiglianza tra il poema “Notte Oscura” di san Giovanni della Croce ed il concetto del Corpo Mistico di Cristo così come emerge dalle opere teilhardiane. “Cristogenesi”, infatti, è il termine che nel pensiero di Teilhard de Chardin indica la crescita organica dell’Umano nella cristianità,⁶¹ integrato con le scoperte scientifiche e con la personalissima sensibilità a quest’ultime da parte del gesuita francese. Marasignan spiega con perizia di argomentazione come Teilhard può essere paragonato alla tensione mistica del carmelitano, soprattutto per quanto riguarda la razionalità che, invece di essere negata, deve venir portata a più alte vette. Si tratta di un punto che anche Ursula King sottolinea: uno dei punti cardine risulta essere come la dimensione mistica sia forte e fondamentale nel pensiero teilhardiano, tanto che ogni momento nel suo pensiero sembra esser cominciato con un’esperienza mistica solo successivamente arricchito con la riflessione teologica e filosofica. «The experience came first; it provided the nucleus from which he developed a philosophy, a theology and an integral worldview which included an interpretation of mysticism comprising a partly new understanding of spirituality».⁶² L’esperienza del veggente, del mistico, non è semplicemente quella che porta ad una “visione” del trascendente, ma è una spinta propositiva e soprattutto feconda, tesa a tentare di cambiare il mondo attraverso la comunicazione di un punto di vista differente da quello che chi sta a lui intorno normalmente non vede. Per questo la parola “mistica” viene criticata: è troppo ristretta, e Teilhard ne rielabora il senso senza «restricting it only to extraordinary contemplative or unitive experiences».⁶³ Si tratta di una dimensione che sembra veramente molto simile a quella panikkariana, soprattutto quando dice che per mistica intende «il bisogno, la scienza e l’arte» di unire tutte le differenze per raggiungere la vera libertà e

⁶¹ Cfr. Pierre Leroy, *Letters from my friend Teilhard de Chardin*, Paulist Press, New York 1976 (F.P.), pp. 94-95: « Once he was in Africa, (1951) the peace of his surroundings and his involvement with his task strengthened the vision that the paper (*Convergence of the Universe*) outlined. It was the “Ever Greater Christ” he wrote of – that Christ Who was neither myth nor illusion, the Redeemer of the Universe, the Lord of St. John and St. Paul. In Teilhard’s mind, the Redemption extends from man to all that exists. And Christ’s redemptive dominion, therefore, includes the whole of Creation. In his vision, he only echoes St. Paul in his description of Christ to the Colossians: “The First-born of all Creation, by Whom, in Whom and for Whom all was made... In Whom are hidden the treasures of wisdom and of knowledge”», passo segnato da Panikkar. Cfr. anche Georges Crespy, *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*, Borla Editore, Torino 1963, pp. 88-89 ed Ursula King in Pierre Teilhard de Chardin, *Pierre Teilhard de Chardin. Writings Selected with an Introduction by Ursula King*, Orbis Books, New York 1999 (F.P.), p. 82.

⁶² Ursula King, “Mysticism and Contemporary Society, Some Teilhardian Reflections”. *Teilhard Studies* 44 (2002) (F.P.), p. 4.

⁶³ Ivi, p. 6.

la ricchezza di spirito.⁶⁴ Anche Panikkar, come si è visto, rifiuta una concezione della mistica che sia unicamente una “visione” di qualcosa di trascendente, non tanto perché errata ma perché, fondamentalmente, parziale, che non riconosce gli altri fattori che la compongono.⁶⁵ In questa prospettiva, i due pensatori entrano ancora una volta in contatto attraverso quella linea di trasmissione del *dharma* di cui si è parlato riguardo ad Heidegger; ma Teilhard in questo senso è un fenomenologo – per quanto non nel senso che Husserl dà a questa parola, tanto che Teilhard stesso cercando di trovare un’altra espressione per spiegare il suo approccio non riesce a trovarne una diversa da “fenomenologia” in quanto ciò che suggerisce pertiene all’ambito della visione in quanto percezione di un φαίνομαι empirico non limitato alla dimensione fisica. Lo strumento chiave sarebbe quindi quello del vedere: «to see means to have a vision or what is more, to increase in vision. Such an increase means at the same time an increase in consciousness, thus, seeing is a comprehensive act which refers beyond the perceptual capacity of our visual sense to the conceptual ability of our mind».⁶⁶

Nonostante queste (e le altre) somiglianze tra i due pensieri, possono venir indicati due punti di distacco molto forti tra Panikkar e Teilhard – ed è proprio per sottolineare la differenza dalla quale può partire il dialogo che è necessario ricordare in cosa consistono gli elementi di rottura: la *dimensione storica* del mondo e la *tendenza all’unità* di ogni cosa che esiste. Slegare questi due aspetti della riflessione del gesuita francese, parlando da una parte di un mondo storico e dall’altra della metafisica o della teologia della *crisogenesi*, non avrebbe senso: in Teilhard, sono due momenti necessariamente correlati. Il mondo ha una dimensione storica perché tende all’unità, e tende all’unità perché è stato creato plurale e torna plurale: ancora una volta, così come in Zubiri, è la metafora della luce quella che spinge alla riflessione.

Pareilles aux innombrables nuances qui se combinent dans la nature pour donner une seule lumière blanche, ainsi les infinies modalités de l’Action, sans se confondre, se fondent en une teinte unique sous la puissante influence du Christ Universel; et dans ce mouvement, c’est l’amour qui prend la tête: l’amour, non seulement facteur commun grâce auquel la multiplicité des opérations humaines parvient à se nouer, - mais l’amour forme supérieure, universelle et synthétique

⁶⁴ Pierre Teilhard de Chardin, “Mistica”, in Georges Crespy, *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*, Borla Editore, Torino 1963, pp. 243-248.

⁶⁵ Cfr. II-1.3.

⁶⁶ Ursula King, “The Phenomenology of Teilhard de Chardin”. *Teilhard Review*, 6, 1 (1971), 32-44; p. 34.

d'énergie spirituelle, en laquelle toutes les autres énergie de l'âme se transforment et se subliment, pour peu qu'elles tombent dans «le champ d'Oméga».⁶⁷

Forse il punto più difficile per Panikkar da accettare, ed è per questo che non si sente completamente vicino a Teilhard de Chardin, è proprio questo mantenere forte una dimensione storica da parte di Teilhard, tanto da proiettare ogni punto dell'unione con il divino in un futuro “punto omega”⁶⁸ – che è ciò dal quale Panikkar vuole invece liberarsi; oppure trascina anche l'apertura all'Umano nella sua trascendenza in una forma di unificazione che rischia di annullare le differenze,⁶⁹ alla ricerca di una risposta alla costante domanda sul “che cosa sono io, io che sono Umano” in maniera, tra l'altro, non dissimile alle grandi ideologie novecentesche.⁷⁰

È curioso notare invece che il punto su cui Teilhard sarebbe stato più in disaccordo con Panikkar, se si vuole continuare questo dialogo, è proprio sulla mistica. Il gesuita francese vede nella “strada dell'Est” l'unificazione ad un substrato divino unico, mentre la “strada dell'Ovest” sarebbe l'unificazione per la tensione che si genera dalle differenze. E formula una critica che sembra, paradossalmente, diretta contro Panikkar stesso sia per la sua struttura che per i temi che tocca.

Non pare che questi due atteggiamenti – esattamente inversi tra loro – siano stati fino ad oggi distinti. Donde la grave confusione che, mescolando o identificando l'Ineffabile del Vedanta con quello di san Giovanni della Croce, non solo lascia in balia dei peggiori miraggi provenienti dall'Est una folla indifesa di buone anime, ma, e questo è più grave, ritarda l'individualizzazione e la fioritura, ogni giorno sempre più necessarie, d'una degna e potente Mistica moderna.⁷¹

Induismo e mistica cristiana, nello specifico quel san Giovanni della Croce di cui Panikkar ha parlato molto, sono qui messi in contrasto totale: per questo sembra che l'accusa sia diretta. Panikkariamente in realtà l'accusa non sussiste, dato che si struttura sulla “identificazione o mescolanza” di due linguaggi mistici che, per lo stesso fatto di essere linguaggi mistici, sono completamente irriducibili l'uno con l'altro.⁷² Ma questa consapevolezza non toglie la curiosità riguardo a cosa avrebbe potuto dire Teilhard de

⁶⁷ Pierre Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Éditions du Seuil, Parigi 1965 (F.P.), p. 215, passo segnato da Panikkar. Cfr. anche Pierre Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, Harper and Row, New York 1964 (F.P.), p. 127, passo sottolineato da Panikkar e G. Crespy, *op. cit.*, p. 89.

⁶⁸ RPOO X/1, p. 69.

⁶⁹ RPOO VIII, p. 159.

⁷⁰ RPOO VIII, p. 220; RPOO I/1, p. 40

⁷¹ P. Teilhard de Chardin, “Mistica”, *cit.*, p. 244.

⁷² Cfr. nello specifico RPOO I/1, pp. 311-313.

Chardin riguardo all'opera panikkariana se i due avessero avuto occasione di incontrarsi e di parlare direttamente dei rispettivi sistemi e dei rispettivi pensieri, così come invece accadde con Heidegger. Di certo, Panikkar considerava Teilhard de Chardin come esempio sommo dell'altezza mistica cui la riflessione cristiana può arrivare, se entra in sintonia col neoplatonismo e tende ad identificare Cristo nel suo essere "persona divina", cioè momento della Trinità, piuttosto che uomo storico.⁷³

Teilhard e la Cosmoteandria

Nonostante queste criticità radicali, che permettono di mantenere l'originarietà di ciascun pensatore, i punti di contatto rimangono forti; ma ogni volta che i due pensieri sembrano avvicinarsi immediatamente Panikkar ristabilisce le distanze. È evidente che questo sia avvenuto proprio per la forte carica mistica e critica di entrambi, soprattutto nella prima parte della produzione panikkariana, quando lui stesso ricorda di esser stato accumulato spesso al teologo gesuita;⁷⁴ eppure più che nei diversi rapporti riguardo la figura di Cristo, comunque estremamente interessanti, il punto che teologicamente sembra essere più importante dal punto di vista del dialogo interreligioso è la visione completa della Realtà che appare nei loro testi. Già si è visto come Panikkar indichi l'intuizione cosmoteandrica come "luce guida" di una simile visione, e le conseguenze che essa ha in campo trinitario cristiano; in Teilhard questa visione procede, come accennato, grazie alla presenza di una tensione unificatrice verso una totalità. Questa enorme fede nel progresso⁷⁵ permette a Teilhard di tracciare a partire dai fatti empirici la direzione nella quale questa planetizzazione dell'Umano può realizzarsi,⁷⁶ anche grazie ad una particolare concezione dell'*amore*, motore della sua fede⁷⁷ ma soprattutto

⁷³ PUC, p. 195.

⁷⁴ Cfr. J. Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Vision?*, cit., p. 123n.

⁷⁵ «Essentiellement le Progrès est une *Force*, et la plus dangereuse des Forces. Il est la Conscience de tout ce qui est et de tout ce qui se peut. Dut-on exciter toutes les indignations et heurter tous les préjugés, il faut le dire, parce que c'est la vérité : *Etre plus, c'est d'abord savoir plus*». In Pierre Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Éditions du Seuil, Parigi 1959 (F.P.), p. 81. Panikkar glossa a margine: «a) plus decore? NO. b) Plus d'atre? OUI. Mais alor etre pls = etre plus conscient (de ce qui on est). Je me demande: est-ce que l'enconter de la bonne musique ne noy fasid pas aussi etre plus?»

⁷⁶ P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, cit., p. 129-144.

⁷⁷ «Je le crois enfin, et surtout peut-être, par amour ; parce que j'aime trop l'Univers qui m'entoure pour n'avoir pas confiance en lui». In P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, cit., p. 69, passo segnato da Panikkar. Cfr la dichiarazione sulla sua vocazione: «Ecco il motivo per cui ho assunto i miei voti, il mio sacerdozio (sono queste la mia forza e la mia felicità) in uno spirito di accettazione e di divinizzazione delle potenze della terra», in Pierre Teilhard de Chardin, *Il sacerdote*, Queriniana, Brescia

principio ontologico fondamentale. Da una parte, il ruolo che ha l'amore nel pensiero teilhardiano può essere ricondotto alla classica concezione dello Spirito nella teologia Cristiana. Intendendo lo Spirito Santo come l'atto d'amore tra il Padre ed il Figlio, il momento in cui le emanazioni si legano tra di loro e si relazionano, è possibile sostenere «Teilhard's understanding of love as the evolutive energy of the universe – the essential 'within' of things – a framework through which to consider the working of the Spirit in the cosmos». ⁷⁸ È interessante evidenziare un parallelo tra questa concezione dell'amore ed il ruolo dell'*advaita* panikkariana: da una parte il gesuita francese traccia un momento interno della presenza del Figlio nell'universo materiale e spirituale che guida ogni cosa nella propria evoluzione verso il punto Omega, ⁷⁹ dall'altra c'è quella fondamentale vacuità del tutto che è nel contempo un atteggiamento mistico di approccio alla realtà ed un principio *ontologico* (o meglio, *ontonomico*). Qui il dialogo teologico tra spiritualità e metafisica entra pienamente nel campo dell'intercultura: già considerato come il linguaggio mistico più adatto all'apertura verso l'altro, ⁸⁰ l'amore cristiano visto con gli occhi dell'*advaita* in Panikkar ⁸¹ diventa ulteriore testimonianza di come grazie ad esso, in termini ontologici, si esprime completamente la dinamica della Realtà cosmoteandrica proprio grazie alla Trinità.

Se Dio Padre è l'Io supremo che chiama – genera – il Figlio come il suo Tu che Lo manifesta e Lo riflette, allora lo Spirito non è soltanto l'Amore personificato del Padre e il corrispondente dono di sé del Figlio, ma l'a-dualità (*advaita*) del Padre e del Figlio. In altre parole, l'*advaita* applicato alla Trinità implicherebbe che non vi sono tre enti distinti (come se fosse possibile, sul piano ultimo!) ma che l'unico Io ama sé stesso e scopre la propria a-dualità (che è lo Spirito) nel sé (stesso) che è il Tu (il Figlio). La Trinità, d'altro canto, applicata all'*advaita*, mostrerebbe che nell'a-dualismo può esservi spazio per l'Amore, inteso appunto come il movimento interno di questo «Uno senza secondo» (*ekam eva advitīyam*). ⁸²

2015, p. 52. Per un interessante paragone sul tema si veda la “Meditazione su Melchisedec” in RPOO II, pp. 171-186.

⁷⁸ Gloria L. Shaab, SSJ, “The Divine Welling Up and Showing Through: Teilhard's Evolutionary Theology in a Trinitarian Panentheistic-Procreative Paradigm”. *Teilhard Studies*, 55 (2007) (F.P.), p. 22.

⁷⁹ «*Oportet illum crescere, nos autem minui*. Telle est la plus magnifique prérogative du Christ universel : le pouvoir d'opérer en nous, non seulement par des élans naturels de la vie, mais aussi par les désordres scandalisant de la défaite et de la mort». In P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, cit., p. 101, passo sottolineato da Panikkar.

⁸⁰ RPOO I/1, p. 284.

⁸¹ RPOO VI/2, pp. 224-227

⁸² RPOO VI/2, p. 226.

Di certo, rimanendo fedeli alla lettera di questo passo si può capire per quale motivo si è potuta sostenere una simile somiglianza tra i due pensatori; la Trinità cosmoteandrica secondo il movimento dell'amore riporta ogni cosa ad unità. Ma è proprio il tipo di unità quello che discrimina: unità *advaita* e Ritmo dell'Essere per uno, destino finale per l'altro. Per Panikkar infatti il divino in Teilhard è fuori dalla realtà, da un certo punto di vista; rimane sì in contatto con essa, secondo i tre momenti della Creazione, dell'Incarnazione e della seconda venuta, ma si struttura al di fuori, rimane un momento nel quale l'Umano non può aspirare di giungere se non al termine di un percorso fondamentalmente *evolutivo*⁸³ che assume i connotati di una *ontologia processuale*.⁸⁴ In particolare, infatti, Teilhard sembra essere per Panikkar rappresentante principale di un'armonia tra scienza e fede tale per cui il divino rimane comunque presente, ma non immanente – ovverosia, non è costante nel mondo la sua presenza se non per i tre punti di contatto di cui sopra.⁸⁵ Non sembra esserci una dichiarazione precisa, da parte di Panikkar, di considerare il gesuita francese come un monista od un dualista: se la tendenza all'unificazione lo fa cadere nella prima categoria, infatti, questa critica alla frammentazione della realtà lo porrebbe tra i dualisti – da una parte il mondo e l'uomo, dall'altra Dio.⁸⁶

Non per nulla l'altro problema sottolineato da Panikkar è anche il fatto che la proposta di Teilhard de Chardin che tenta di comprendere ogni cosa, di offrire una visione religiosa in grado di abbracciare l'intera realtà, quando si focalizza sull'uomo

⁸³ «Tournant alors les yeux au-dessus de lui, vers les espaces préparés aux créations nouvelles, il se vouera corps et âme, avec une foi raffermie, à un Progrès qui entraîne ou balaie ceux-là même qui ne veulent pas de lui. Et, tout son être frémissant de religion, il laissera monter à ses lèvres, vers le Christ déjà ressuscité, mais encore imprévisiblement grand, cette invocation, hommage suprême de foi et d'adoration: *Deo Ignoto*». In P. Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, cit., p. 37, passo segnato da Panikkar nel quale annota anche la data 1690-11-17; cfr. anche «le monde ne peut arriver à Dieu, in Christo Jesu, que par une refonte totale où il doit *paraître* sombrer tout entier, *sans compensation expérimentale* (d'ordre terrestre)». In P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, cit., p. 102, passo che Panikkar segna glossando con un punto di domanda.

⁸⁴ Ian G. Barbour, "Teilhard's Process Metaphysics". *The Journal of Religion*, 49, 2 (1969), pp. 136-159.

⁸⁵ RPOO I/2, pp. 253-258.

⁸⁶ Per quanto a dire il vero questa indicazione di monismo sia quella che Teilhard de Chardin sembra attribuire all'Oriente: «l'Orient me fascine par saï fois en l'unité finale de l'Univers. Mais il se trouve que nous avons, lui et moi, deux conceptions opposées des relations de passage entre la Totalité et ses éléments. Por lui, l'Un apparait de la suppression – et pour moi il nait de la concentration du Multiple. Deux morales, deux métaphysiques, et deux mystique, sous les meme apparences monistes». In Pierre Teilhard de Chardin, *Comment je Crois*, Éditions du Seuil, Parigi 1969 (F.P.), p. 143, sottolineatura di Panikkar.

risulta essere inappropriata, rischiando di perderlo di vista.⁸⁷ Di certo il sistema teilhardiano è ampio, ma ha Panikkar ragione in questa critica? Teilhard ha una visione particolare dell'umanità, nella quale pone una grandissima fede: «par “foi en l'homme” nous entendons ici la conviction, plus ou moins agissante et passionnée, que l'Humanité, prise dans sa totalité organique et organisée, a, en face d'elle, un avenir: avenir formé, non seulement d'années qui se succèdent, mais d'états supérieurs à gagner par voie de conquête. Non pas seulement survivance, entendons bien; mais, sous quelque forme, *survie* ou *super-vie*».⁸⁸ Di certo si tratta di una visione dell'Umano che è ben diversa da quella panikkariana, dove il “mistero trinitario” vuole valorizzare ogni singolo esponente dell'Umano in quanto *imago mundi*, specchio della cosmoteandria, senza alcuna definizione stabile di “umanità”.⁸⁹ Eppure, anche in questo punto Teilhard de Chardin sembra concorde, tanto da voler proporre un *nuovo umanesimo*⁹⁰ che tenga conto dell'impossibilità di stabilire l'Umano come un punto fisso – perché parte di quel movimento irriducibile di cui ogni elemento della Realtà è partecipe e verso il quale Teilhard ha costantemente tentato di muoversi per una sua definizione.

From this period of isolation and contact with the changeable, I will emerge, I know, even more irrevocably committed to affirm and preach the physical, biologic reality of life's irresistible movement toward growing reflectivity. This movement is every bit as inflexible as the drive in the heart of atoms or in the galaxies. (I'm preparing a new essay – still the same old song – on “The Reflection of Energy”, or rather, “The Conservation and Degradation of Energy. Remarks in the Margin of Orthodox Belief.”) I do not know where all this is going to lead me. Fundamentally I have no serious worry. The “Ultra-Christ” in no way contradicts Christ as we've always known Him. And one thing I see clearly. Nothing, absolutely nothing (except of course sickness or death), can make me leave off from exploring this concept to the end.⁹¹

Mi sembra più che ragionevole il dire come quella somiglianza notata da Komulainen e quel magistero indicato da Pérez Prieto possano essere quantomeno

⁸⁷ RPOO VIII, p. 130.

⁸⁸ P. Teilhard de Chardin, *L'Avenir de l'homme*, cit., p. 235, passo segnato da Panikkar.

⁸⁹ RPOO VIII, p. 141.

⁹⁰ P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, cit., pp. 92-96

⁹¹ Lettera di Teilhard de Chardin a Pierre Leroy dell'8 ottobre 1951, in Pierre Leroy, *Letters from my friend Teilhard de Chardin*, Paulist Press, New York 1976 (F.P.), pp. 99-100, passo segnato da Panikkar. Sul Cristo Universale è interessante segnalare un altro passo sottolineato da Panikkar: «le Christ-Universel, tel que je le comprends, est une synthèse du Christ et de l'Univers. Non point divinité nouvelle, mais explication inévitable du Mystère en quoi se résume le Christianisme: l'Incarnation» in P. Teilhard de Chardin, *Comment je Crois*, cit., p. 149.

fondati non soltanto dal punto di vista “spirituale” (cioè, per una vicinanza di spirito tra i due pensatori) ma anche da una dimensione più teologica. Di certo Teilhard de Chardin non ha formalizzato una qualche proposta cosmoteandrica come quella panikkariana, ma i semi sembrano esserci tutti: Umano, Cosmico e Divino in entrambi i pensieri procedono insieme, interrelati l’un l’altro. Il vero punto cardine, pomo della discordia, a mio parere rimane la dimensione storica: quello che per Panikkar non è altro che il ritmo tempiterno dell’Essere, per Teilhard è l’obiettivo finale, la Cristogenesi conclusiva, il punto di convergenza universale all’orizzonte verso cui l’Umanità, nel suo ottimismo, sta andando.⁹² Secondo Teilhard de Chardin *diverremo Dio, Uomo e Cosmo*, mentre per Panikkar *siamo già da sempre Mistero cosmoteandrico*. Eppure anche questo ottimismo e questa fiducia nel futuro, che ha resistito alle peggiori tragedie del novecento (compresa la bomba atomica),⁹³ può aiutare nel comprendere come Teilhard de Chardin sia stato una delle radici teologiche più importanti nell’evoluzione del pensiero panikkariano.

Scienza e Fede

Ma dove il dialogo tra Teilhard e Panikkar può essere ancora più fecondo dal punto di vista teologico è il rapporto che il gesuita francese ha con la scienza moderna e contemporanea. In un brano particolarmente sofferto e sentito, Panikkar sente che il problema della tecnologia, nel modo con cui è stato trattato fino ad adesso, è solamente indicazione di qualcosa che ancora non è ben compreso. Una mutazione antropologica che è andata costruendosi nel corso degli ultimi secoli, per quanto cominciata (come si è visto), con Parmenide, e che adesso ha acquisito un carattere diverso, che richiede approcci diversi.

La tecnologia penetra come un’iniezione endovenosa nell’essere stesso dell’uomo. Non che questi sia dominato dalla macchina o che la macchina lo vinca, ma sembra che un nuovo tipo di uomo, un ibrido, sia in dolorosa e problematica gestazione. Nonostante siano già comparse in questi ultimi secoli grandi figure profetiche e pensatori di notevole importanza, non si è visto nessuno che, come un Śākyamuni, uno Zarathustra o un Confucio, sia stato in grado di personificare questo movimento e di dirigere, di «sublimare», di «far precipitare» (nel senso chimico della parola) o, per lo meno, di aiutare a venire alla luce questo «uomo nuovo» ancora in lenta gestazione. Sino ad ora si è cercato soprattutto di gettare le basi di un comportamento sociale, sociologico ed economico, ma non si è quasi affrontato

⁹² P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, cit., pp. 298-302.

⁹³ *Ivi*, pp. 145-153.

il problema da un punto di vista profondamente religioso, teologico-filosofico e antropologico che tenga conto di questa mutazione umana in senso strutturale. Si sente inoltre la mancanza di un potere indicatore della direzione che questo cambiamento potrebbe o dovrebbe seguire. Un potere che, secondo il vecchio schema tradizionale, potrebbe essere definito «profetico» è oggi necessario per trovare un cammino che assimili e superi in modo pienamente umano le nuove condizioni disumanizzanti che ci impone la civiltà contemporanea.⁹⁴

In una nota poco precedente a questo passo, Panikkar mette fianco a fianco Teilhard, Sri Aurobindo e Nietzsche come indicatori di questa “nuova mutazione antropologica”;⁹⁵ tutti e tre hanno tentato di mostrare come il “mondo del futuro” potrebbe essere, ciascuno secondo la propria sensibilità.

Nel caso di Teilhard de Chardin, come si è cercato di mostrare, questo mondo nuovo ha le caratteristiche di una sempre maggiore “planetizzazione dell’umanità”, cioè consapevolezza che l’Umano possiede una dimensione collettiva dove ciascun individuo non può non agire tenendo a mente anche il resto dei suoi fratelli, ma il punto più interessante è la consapevolezza della dimensione spirituale della materia. «Fascinated with the increasing powers of technology, Teilhard, after looking into a cyclotron or the first time, wrote that he experienced a certain feeling of spiritual presence and energy»,⁹⁶ e davanti alla bomba atomica vide chiaramente come a fianco della sua forza terribile e distruttiva l’Umano avesse per la prima volta compreso quanta energia, un concetto per gran parte della sua storia considerato come trascendente e “mistico”, sia realmente contenuta nella materia. Ma non solo: ciò su cui Teilhard ha voluto puntare il dito è stato proprio come «the greatest of Man’s scientific triumphs happens also to be the one in which the largest number of brains were enabled to join together in a single organism, at the same time more complex and more centred, for the purpose of research».⁹⁷ In queste parole scritte nel 1946, poco dopo gli esperimenti nell’arcipelago Bikini, sembra riecheggiare l’inizio della dinamica logomitica che Panikkar formalizzerà per la prima volta cinque anni più tardi⁹⁸ e soprattutto anticipa la sua concezione particolare di *ricerca scientifica*,⁹⁹ cioè l’apertura a quella che definisce la *noosfera*: il graduale aumento della consapevolezza collettiva frutto dell’evoluzione storica, sociale e scientifica dell’Umano.¹⁰⁰ Si tratta di uno dei punti più importanti del

⁹⁴ SB, pp. 165-166.

⁹⁵ SB, p. 327.

⁹⁶ Thomas Berry, “Teilhard in the Ecological Age”. *Teilhard Studies*, 7 (1982) (F.P.), p. 17.

⁹⁷ P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, cit., p. 149; cfr. anche I. G. Barbour, *op. cit.*, pp. 140ss.

⁹⁸ DICI, pp. 250-255.

⁹⁹ P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man*, cit., pp. 178-180.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 161-191.

pensiero teilhardiano, che non è il luogo di approfondire; ciononostante, è necessario ricordare come la *noosfera* dal punto di vista del processo all'unificazione dell'Umano possiede delle leggi in grado persino di soprassedere a quelle materiali in quanto dotata di maggior complessità – e maggiore è la complessità di un organismo, maggiore la sua vicinanza al “punto omega”: «d'une manière générale, avons-nous vu, on peut affirmer que l'Univers, considéré dans sa fraction montante, dérivé et se groupe du côté où la complexité organisée est la plus haute. A quoi il faut ajouter qu'il se dirige, du même, mouvement, vers des régions et un état de toujours plus grande activité». ¹⁰¹ Questa complessità va riconosciuta attraverso la ricerca, che quindi è strettamente collegata con una indagine sul reale consapevole, costantemente, della presenza di Dio (nella figura di Cristo) in essa; per questo esser tesa allo scoprire il “divino nelle cose” della ricerca, Crespy preferisce nell'esposizione della teologia di Teilhard de Chardin parlare di “fenomenologia” piuttosto che di “scienza” o “metascienza”.¹⁰²

D'altra parte, solo questa concezione consente la collaborazione tra religione, teologia e filosofia; soltanto l'identificazione tra Dio e l'Essere sembra rendere possibile che la mente non fuga dal campo del religioso e che l'intellettuale possa conservare la fede religiosa.¹⁰³

Per quanto però questa critica colga appieno la dimensione più strettamente ontologica della scienza teilhardiana, guardandola dal punto di vista del *metodo* essa possa essere più vicina alla proposta panikkariana di quanto egli stesso forse non ne fosse consapevole: innanzitutto, Teilhard de Chardin sembra essere perfettamente consapevole della natura *cristiana* della sua proposta – o meglio, per quanto fenomenologicamente aspiri all'universalità, sa perfettamente quale è la caratteristica precipua di essa. In secondo luogo, il fine “fenomenologico” della scienza teilhardiana, cioè il fatto che l'obbiettivo dichiarato della ricerca come lui la intende sia innanzitutto un *guardare* l'Umano e riconoscervi la spinta spirituale al divino, può essere un equivalente omeomorfo della parascienza panikkariana,¹⁰⁴ sia nel suo desiderio di individuare un'esistenza che non sia unicamente limitata alla dimensione logica che nella sua apertura alla contemplazione ed al *mandala* completo delle dimensioni umana e divina della materia.¹⁰⁵

¹⁰¹ P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, cit., p. 217, passo sottolineato da Panikkar.

¹⁰² Crespy, *op. cit.*, pp. 111-113.

¹⁰³ SB, p. 193 ; cfr. anche PSC, p. 191.

¹⁰⁴ PSC, pp. 213-217.

¹⁰⁵ PSC, pp. 220-224; cfr. anche RPOO X/1, p. 510 e RPOO VIII, p. 260.

Comunque, Panikkar non è completamente convinto che il suo *mythos* emergente possa essere sostenuto da chi crede in una positiva risoluzione della “scienza” anche da un punto di vista teologico, accumulando Teilhard de Chardin a Thomas Berry. Eppure, ammette che «la sua Storia [di Berry] può non convincere me – e, con me, più di metà dell’umanità, che non crede nel *mythos* scientifico – ma per coloro per i quali la scienza moderna offre un paradigma dell’universo, il libro è convincente, anzi ispirante. La sua Storia, la reinterpretazione scientifica del mito desacralizzato della creazione biblica, può essere il modo giusto per riscattarci dalla schiavitù tecnocratica».¹⁰⁶ Forse questo deriva anche dal fatto che Teilhard de Chardin vede in positivo una particolare forma di monismo, o meglio “monoenteismo” proiettata in questo futuro non perfettamente chiaro e comprensibile,¹⁰⁷ dove la naturale tendenza dell’Umano ad unirsi sarà, secondo il gesuita francese, massima espressione dell’Amore divino. Non per nulla Teilhard de Chardin è il primo nome che apre il volume dell’*Opera Omnia* specificatamente dedicato al dialogo interculturale.

Uno dei miti emergenti della nostra epoca è quello dell’unità della famiglia umana vista nell’ottica globale di una cultura dell’Uomo che abbraccia tutte le civiltà e le religioni come tante sfaccettature che si arricchiscono e stimolano a vicenda. Questo è, forse, ciò che voleva esprimere, nel suo linguaggio inimitabile, Pierre Teilhard de Chardin quando parlava del bisogno di «un campo di simpatia su scala planetaria».¹⁰⁸

Indubbiamente, il pensiero di Teilhard de Chardin ha cominciato ad influenzare riflessioni anche molto diverse dal suo dettato iniziale. Basti pensare a come Luciano Floridi ha proposto e sostenuto la dimensione dell’*infosfera* come araldo non compreso appieno di un nuovo passo evolutivo all’interno della storia dell’Umano.¹⁰⁹ Indubbiamente, per i motivi che si spera siano emersi chiaramente nelle pagine precedenti, una totale armonizzazione del pensiero teilhardiano e di quello panikkariano sarebbe molto difficile, se non impossibile; ciononostante, le indicazioni che entrambi danno in relazione alla scienza ed alla ricerca, che deve essere consapevole di come lo spirituale interagisce col materiale e con lo “scientifico”, possono essere molto utili in

¹⁰⁶ RPOO X/1, p. 482.

¹⁰⁷ RPOO VIII, p. 177.

¹⁰⁸ RPOO VI/2, p. 1.

¹⁰⁹ Luciano Floridi, *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Humanity*, Oxford University Press, Oxford 2014.

un discorso che tenti di affrontare filosoficamente e teologicamente la possibilità di un *nuovo umanesimo*. Per quanto infatti la teologia cristiana sembra si stia aprendo a queste riflessioni anche e soprattutto in relazione al digitale ed alle nuove tecnologie¹¹⁰ il cammino è ancora molto da fare. Anche soltanto a partire da una domanda apparentemente banale – è veramente necessario un approccio teologico al nuovo umanesimo, alla filosofia del digitale e al mondo contemporaneo? Sia Panikkar che Teilhard sarebbero d'accordo nel rispondere affermativamente.

¹¹⁰ Antonio Spadaro, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

III – 3.3: Henri le Saux

L'ultima figura cruciale per la ricerca sulle radici teologiche e filosofiche di Raimon Panikkar è Henri le Saux, o secondo il nome hindu che ha preso nel momento in cui è divenuto un rinunciante, Swami Abhishiktananda. Per quanto cronologicamente la sua presenza non sia terminale rispetto ad altre figure discusse in questa tesi (Heidegger e Castelli, ad esempio, continuarono ancora per alcuni anni il rapporto con Raimon Panikkar) o ad altre che per motivi di spazio si è deciso di non includere, c'è uno scritto in particolare che giustifica il porre il rapporto con il monaco bretone come chiusura dei dialoghi avuti da Panikkar con gli autori ed i pensatori che ne han contribuito a formare il pensiero, così come Parmenide è stata l'apertura: la famosa *Lettera ad Abhishiktananda sul monachesimo occidentale*, ultima lettera che l'autore ha mandato all'amico e che arrivò a destinazione qualche giorno dopo la sua morte – venendo poi pubblicata con revisioni e modifiche. In essa, come si tenterà di argomentare, Panikkar non parla semplicemente all'amico scomparso, col quale ha condiviso momenti importanti per la sua crescita spirituale, ma sembra parlare a sé stesso, sembra porsi delle domande e delle questioni in relazione a quella che è la sua vita e che sarà la sua eredità.

Si è già mostrato¹¹¹ come la concezione panikkariana dell'*advaita* sia strettamente legata alla critica a quella shankariana, e come questa sia derivata dall'approccio ad una simile spiritualità fatto proprio da le Saux. Dove però il monaco bretone ha messo in pratica quotidianamente quell'*advaita* shankariana ereditata dal suo *guru* Sri Ramana Maharshi, rifiutandone una teologizzazione, una formalizzazione che la avrebbe resa strumento nelle mani dei *nāmarūpin*,¹¹² Panikkar ha tentato, come si è visto e come si cercherà di ricordare secondo la prospettiva del rapporto con Abhishiktananda, di riportare anche la dimensione di un *logos* risanato e reintegrato di *mythos* e *pneuma* all'interno della prospettiva *advaita*. Ma al di là di mere considerazioni filologiche e teoretiche, che per quanto importanti non riescono ad esaurire quello che è stato un incontro esistenziale tra due consacrati a due mondi, ciò che più si vuole cercare di mettere in luce in questa sede è la dimensione di esperienza vissuta che ad esse sta alla base.

¹¹¹ Cfr. II – 1.1.

¹¹² Cioè, coloro che si limitano unicamente all'indagine su *nāma*, i nomi, e *rūpa*, le forme, delle cose, intendendo con questo chi discetta intellettualmente e logicamente delle apparenze limitandosi ad esse nella propria ricerca della conoscenza, e non aprendosi alla vera natura delle cose. Cfr. la critica del cristianesimo legato “secondo nome e forma” in Swami Abhishiktananda, *Ascent to the Depth of the Heart*, I.S.P.C.K., Delhi 1998, pp. 343ss, ed il commento panikkariano in RPOO I/2, p. 318.

Fonti

Per questo motivo, come si è detto, le fonti che hanno funto da scheletro per la ricerca sono state la già citata *Lettera sul monachesimo occidentale* e l'edizione di *Alle sorgenti del Gange* presente a Girona, al Fons Panikkar, segnata e commentata a margine da Panikkar stesso. Grazie a questi testi si è potuto mettere in prospettiva il loro rapporto, da un punto di vista umano, fraterno, spirituale prima che dottrinale. Ciò non significa che la componente teologica non venga trattata o non sia stata oggetto di ricerca, ma che la scelta sia partita consapevolmente dalla dimensione biografica dei due autori - dimensione intrecciata con la componente *dialogica*. Tra tutti gli altri autori trattati, solo le fonti del rapporto con Castelli sono così chiare nell'offrire il loro scambio di battute; al dialogo che le Saux presenta nel resoconto del viaggio fatto insieme si possono aggiungere non soltanto la *Lettera* ma anche e soprattutto, come si vedrà, le glosse, annotazioni e *correzioni* che Panikkar ha apportato al testo dell'amico ormai scomparso. Per questo motivo, l'utilizzo dei Diari di Henri le Saux non è stato centrale, per quanto presente, in questa parte della ricerca. Un lavoro che avesse voluto presentarsi come comparativo avrebbe avuto bisogno anche dell'altra voce, dei diari di Panikkar che ad oggi (2015) sono ancora in fase di revisione; ma per tentare di costruire questo dialogo bisognerà aspettare. Già dalla questione dei diari, però, si può tracciare un punto di paragone, più che in comune. Racconta Panikkar dei diari di le Saux:

Sono ancora profondamente commosso dalla lettura di gran parte dei tuoi diari. Mi spiace che quelli scritti dopo il 1965 siano stati distrutti e che quindi, tranne pochi estratti conservati, tutti i riferimenti a quegli anni siano di seconda mano. Senza dubbio si trattò di un atto di zelo dettato da buona intenzione, per salvaguardare la tua intimità e forse quella di altre persone; eppure spiace ancor di più poiché fu compiuto da un *sannyāsin* (rinunciante), che, tuttavia, pensò di avere «diritto» di proprietà su quei manoscritti e quindi di poterne fare ciò che riteneva fosse la cosa migliore, e di essere perciò autorizzato a gettarli nel Gange.¹¹³

Da questo estratto si possono trarre tre considerazioni: la prima è che il forte legame tra i due non è frutto di una condivisione totale di visioni, come emerge da ogni altro momento in cui Panikkar parla di Abhishiktananda, e che anzi il primo non esita a sottolineare al secondo le sue contraddizioni. Contraddizioni che sono la seconda considerazione: Henri le Saux era scisso da una polarità radicale tra il suo desiderio

¹¹³ RPOO I/2, pp. 316-317.

d'essere hindu e la sua vocazione benedettina, facendo sì che anche nel suo riconoscersi rinunciante comunque non riusciva a lasciar andare concezioni del suo passato come, ad esempio, il possesso di qualcosa di transitorio come la propria esistenza storica. Della terza considerazione, invece, si parlerà in chiusura.

Ultima fonte primaria per questo sottocapitolo è la intervista a Panikkar su Abhishiktananda disponibile su YouTube,¹¹⁴ dove l'autore espone la personalità dell'amico scomparso grazie ad aneddoti e considerazioni sul suo modo di approcciare la sua vita monastica. Seduto nel salotto della splendida casa di Taverdet, davanti alla finestra oltre la quale si potrebbe ammirare il panorama dei Pirenei catalani, Panikkar narra all'intervistatore i ricordi del vecchio amico scomparso, *père le Saux*, come lo definisce spesso, quasi preferendo nel parlato colloquiale e familiare ricordare innanzitutto la sua vocazione monastica occidentale prima che la tendenza acosmica del *sadhū* – in maniera molto simile nella sua specularità a come nell'introduzione ai suoi diari si riferisce all'amico con l'affettuoso *Swamiji*.¹¹⁵

Un sofferente monachesimo acosmico

Curiosamente, Maciej Bielawski¹¹⁶ presenta la storia di quest'amicizia sottolineando come quanto è possibile sapere di Abhishiktananda sia la visione che del monaco bretone Panikkar dà ed offre, nei numerosi scritti a lui dedicati ed in quei Diari di cui Panikkar fu lo stensore e l'editore.

Panikkar, soprattutto nella sua prima lettera ad Abhishiktananda, ha creato un vero e proprio ritratto di Le Saux. Un ritratto geniale, in cui non si sa cosa ammirare di più: la persona dipinta (così bella) o il pittore (così bravo). Una cosa è certa: senza Panikkar e i suoi scritti su Le Saux la nostra conoscenza e comprensione della vita, della persona e dell'opera di questo monaco francese sarebbero diverse. Panikkar ha scritto che Henri Le Saux è stato “un paradigma” per gli altri, ma bisogna dire che non meno paradigmatica è tutta l'interpretazione della persona di Le Saux fatta da Panikkar.¹¹⁷

Da questo punto di vista, Bielawski ha ragione ad unire la nostra percezione di Abhishiktananda con la presentazione che Panikkar di lui ha fatto. Ma non bisogna

¹¹⁴ “Swami Abhishiktananda: An Interview with Raimon Panikkar conducted by dr. Christian Hackbarth-Johnson”, <https://goo.gl/hPtFCF> (02/08/2015)

¹¹⁵ Raimon Panikkar, “Introduction”, in Abhishiktananda, *op. cit.*, p. XIV.

¹¹⁶ Maciej Bielawski, *Henri le Saux e Raimon Panikkar: storia e interpretazione di un'amicizia*, <http://goo.gl/2jfvpO> (01/08/2015)

¹¹⁷ Ibid.

dimenticare che di questo gioco di reciproche maschere l'autore era ben consapevole: in conclusione di una conferenza tenuta nel 2005, infatti, Panikkar avvisa che «sono riluttante a parlare del mio amico Abhishiktananda, perché questo porta inevitabilmente a parlare anche di me».¹¹⁸ Non è solamente un riferimento al pellegrinaggio compiuto insieme a Gangotri, le sorgenti del Gange, ed alle grotte di Arunacala; e non è solamente dovuto al fatto che nel momento in cui l'autore decide di parlare dell'amico col quale ha condiviso simili esperienze spirituali profonde e radicali inevitabilmente parla anche di se stesso, della sua vita, della profondità del suo essere – approccio che si potrebbe vedere sintetizzato in quello “speciale rispetto ermeneutico” che Panikkar metodologicamente dichiara.¹¹⁹

Da questo punto di vista, si può quasi provare ad interpretare la figura di Abhishiktananda come un “e se”, una probabile forma di spiritualità che Panikkar, se non fosse stato così fortemente legato alla razionalità ed alla teologia occidentale, avrebbe fatto propria.

Cosa si può dire di Henri le Saux, dal punto di vista monastico? Innanzitutto, è bene esporre quella che è la sua prospettiva *advaita*. Come ricorda Antonio Rigopoulos,¹²⁰ la corrente *advaita-vedanta* cui Henri le Saux tramite Ramana Maharshi si rifà nella predicazione e nell'ortoprassi vede la categoria della relazione ridursi ed annullarsi in una trascendenza indifferenziata, che oltrepassa il velo di *maya* e supera la dimensione cosmica: «*advaita* is the viewpoint of Brahman, the viewpoint of God. For Christ, the viewpoint of the Father. Jesus was always situated, ontologically, at the Father's point of view; this “I” prevailed within his self and devoured it»¹²¹ e ancora «*advaita* is certainly not the idea that there is only One. It is to leave behind the sense of diversity, whatever may be the idea that we have of it. It means no longer holding up the stream of eschatological evolution at oneself, it means being totally in the stream. It means being no more than an Ad [towards] to one's fellow human being».¹²² Di qui, l'a-cosmismo di Abhishiktananda che Panikkar gli ricorda durante la salita verso le sorgenti del Gange mettendolo in comparazione con quello che lui ritiene essere il proprio ruolo.

Tu sei l'acosmico, colui che si mantiene al di sopra dei tempi, fisso alle origini e al compimento. Io invece sono prete, il lievito gettato dentro la massa per farla

¹¹⁸ RPOO VI/2, p. 136.

¹¹⁹ R. Panikkar, “Introduction”, in Abhishiktananda, *op. cit.*, pp. XV-XVII.

¹²⁰ Antonio Rigopoulos. “Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar”. *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [in linea]*, 11 (2009), <http://goo.gl/ed6Ut1> (06/07/2015).

¹²¹ Abhishiktananda, *op. cit.*, p. 175.

¹²² Ivi, p. 270.

fermentare e diventare pasta eucaristica. Io sono il “cosmico”, uno di coloro che il Signore invia nel mondo intero per preparare le sue vie e consacrare la terra, per realizzare nell’uomo e nel mondo l’avvento del Regno.¹²³

Si tratta di uno scambio di vedute non limitato a questa singola occorrenza del loro rapporto, ma che sembra aver animato ogni momento in cui la loro amicizia è potuta vivere. Da una parte, Panikkar è convinto della necessità del mondo, non solamente da un punto di vista più pratico ma anche ontologico ed ontonomico. All’intuizione cosmoteandrica (che già in quegli anni, come si è visto, veniva a costruirsi nella riflessione panikkariana) si affianca l’esigenza profonda di sentirsi parte di una società, di un qualcosa che non può essere dimenticato, cui non può voltare le spalle. L’isolamento totale tradisce il Ritmo dell’Essere tanto quanto la spinta all’azione senza riflessione: «il compito di trasformare il cosmo non si raggiunge con un semplice atteggiamento passivo né con un puro attivismo. Piuttosto, grazie al fatto di essere co-operatori (*synergoi*) con il Divino».¹²⁴ Abhishiktananda però ribatte che «sulle alte montagne, tagliate fuori da ogni comunicazione per l’esistenza di gole invalicabili, vi saranno pur sempre delle foreste che solo l’occhio dell’aquila può contemplare».¹²⁵ Il suo era un tentativo di liberarsi dallo strazio tra due posizioni differenti per abbracciare la purezza del monachesimo, senza dogmi, cioè un «sottomettere il *logos* (parola) al *pneuma* (spirito)»;¹²⁶ sottomissione che però non è né negare né integrare, ma trascendere: «È sbagliato, assolutamente sbagliato contrapporre il cristianesimo all’advaitismo. La verità non risiede in una impossibile sintesi tra i due, ma sta in un superamento che consenta ad entrambi di rimanere totalmente se stessi».¹²⁷ Da questa differenza di prospettive emerge la radicalità dell’*advaita* di le Saux:

Poiché la vera solitudine non è esclusione, ma pienezza. Il nulla in cui si immerge l’esperienza della trascendenza non è altro che pienezza dell’esperienza dell’immanenza. Chi considera l’essere nella folla e l’essere fuori come due cose “diverse” non ha compreso ancor nulla della vera solitudine. Il monaco è l’uomo dell’*eschaton*. È colui che testimonia che il tempo viene dall’eternità e ritorna all’eternità. Che testimonia l’*advaita*, la non dualità dell’essere, nella successione del tempo e nella molteplicità delle forme. È colui che rammenta, con la sua solitudine e libertà, che nessuna parola in realtà può esser detta di Dio, né alcuna lode può esserne cantata. Ovunque si trovi, ovunque vada, la missione del

¹²³ Henri le Saux, Odette Bäumer-Despeigne, Raimon Panikkar, *Alle Sorgenti del Gange, Pellegrinaggio spirituale*, CENS, Milano 1994 (FP), p. 69.

¹²⁴ RPOO X/1, p. 450.

¹²⁵ H. le Saux, O. Bäumer-Despeigne, R. Panikkar, *op. cit.*, p. 58, passo segnato da Panikkar.

¹²⁶ RPOO I/2, p. 321.

¹²⁷ Diario di Henri le Saux del 9 febbraio 1956, in RPOO I/2, p. 331.

samnyāsin è quella dello Spirito: il superamento e la consumazione di tutte le forme, di tutti gli eventi, *murti*, epifanie del divino, cose tutte essenzialmente relative.¹²⁸

Una *advaita* di questo genere non viene scritta sui libri né predicata – per quanto Abhishiktananda abbia cercato di farlo costantemente – ma viene vissuta, personalmente – cosa che invece emerge da quegli scritti “non dediti alla pubblicazione”, i suoi diari. Per questo motivo Panikkar può parlare di una ortoprassi di le Saux superiore tanto alla sua *doxa* che alle incomprensioni cui doveva costantemente sopportare nel suo tentativo di spiegarsi:¹²⁹ «tu superasti il mentale non a parole, non parlandone, ma con la tua stessa vita, la tua stessa autentica ortoprassi».¹³⁰

Che genere di ortoprassi fu quella messa in piedi da padre le Saux? Non si trattò di una semplice vita monacale ma di qualcosa di molto più radicale. In riferimento al suo pellegrinaggio alle sorgenti del Gange, descrivendo i pellegrini, i rinuncianti ed i santoni che incontrava lungo il cammino, Abhishiktananda offre la sua riflessione al riguardo.

Che importanza ha questo corpo che passa come l'erba e il fiore dei campi, che come l'acqua del Gange scorre ai nostri piedi, senza mai arrestarsi né tornare indietro? Per tutto il tempo che il Signore te lo affida, questo corpo, tu ne prendi certo la cura indispensabile, ma quando il momento è giunto in cui te lo richiede, tu, senza una parola, senza un rimpianto, senza ritornare su ciò che già non è più, te ne spogli e, libero e nudo, ti lanci verso il Reale! Questo è davvero puro acosmismo! [...] Il vero *muni* (rinunciante) è colui che non ha più bisogno di parlare né al di dentro, né al di fuori. Poiché, se ancora sentisse il bisogno di *parlare* a Dio, ad un Dio concepito o immaginato sotto qualche forma, anche se questa forma fosse dentro di lui, che ragione vi sarebbe di restar muti al di fuori? Che rimanga allora tra gli uomini e che canti in coro con essi. Il *muni* è colui che ha scoperto in sé il Trascendente e non è più riuscito a sussistere davanti a lui. *A, a, a, Domine*, come diceva Geremia, *nescio loqui*, “Signore, non so più dir nulla”. E tace. Tutto è finito. Non si diletta a ripetere, come gli esteti della trascendenza, che egli tace e che Dio è indicibile...¹³¹

O, secondo le parole di Panikkar:

L'aspetto affascinante della tua crescita è che non si trattò di un processo accademico o intellettuale, ma vitale. Non fu un dilemma della tua mente, ma

¹²⁸ H. le Saux, O. Bäumer-Despeigne, R. Panikkar, *op. cit.*, p. 66, passo segnato da Panikkar.

¹²⁹ RPOO I/2, p. 320.

¹³⁰ RPOO I/2, p. 322.

¹³¹ H. le Saux, O. Bäumer-Despeigne, R. Panikkar, *op. cit.*, pp. 49-50 ; cfr. la sua descrizione dell'uomo in pace in Abhishiktananda, *op. cit.*, pp. 238-239.

un'aporia della tua vita [...] dare nuova vita all'esperienza advaitica all'interno del contesto indiano è stato fatto più volte; ma vivere la stessa esperienza con un altro tipo di materiale, cioè non con un altro tipo di consapevolezza, poiché tutte le costruzioni mentali vengono superate, ma con un'altra veste antropologica: questo è stato il tuo contributo.¹³²

Altra veste antropologica: cioè, il cristianesimo. Quel cristianesimo cui Abhishiktananda era talmente legato e talmente dedito da non poterne mai prescindere. Nell'intervista video, Panikkar ricorda come ci fu un momento in cui Abhishiktananda rifiutò di dir messa perché la pietra dell'altare che un monaco deve sempre portar con sé si era rotta, e pur di mantenere fede al rito romano in ogni sua forma, anche quella più materiale, preferì astenersi dal sacramento. Nella lettera, approfondisce l'aneddoto raccontando di come solo successivamente scoprì il privilegio dell'*antemensium*, altare missionario: «Può darsi che la tua *doxa* (dottrina) fosse un po' confusa, ma la tua *praxis* (vita) era delle più rigorose».¹³³ Da questo punto di vista, come Panikkar spiega nell'intervista a video, «il messaggio di Abhishiktananda è stato che uno non deve per forza essere spiritualmente semita per far parte di quella dimensione che ha l'audacia di definirsi cattolica [...] esistenzialmente, non è necessario tradire la propria tradizione per convertirsi ad un'altra». Questo è il senso dell'altra veste antropologica: l'essere cristiani cattolici viene normalmente inteso come il far parte di quella cultura che è spiritualmente semitica ed intellettualmente greca, dove da una parte il monismo diventa monoteismo e dall'altra il *logos* si sente in grado di comprendere tutto ciò che è l'Essere, liquidando come non esistente ciò che dell'Essere ai suoi dettami non si conforma. In altri termini, è riconoscere il fatto che non esiste unicamente una dimensione con la quale interfacciarsi con l'Altro, né che quella propria sia escludente le altre o, al contrario, che le altre siano escludenti. È l'invito alla conversione, ad aprirsi completamente all'alterità senza aver paura dell'inevitabilità che questa finisca per modificarci, anzi, riconoscendo la ricchezza che una conversione che non abbandona il punto di partenza è in grado di comunicare e donare al punto di partenza stesso. «Il battesimo non mi ha fatto rinnegare la mia discendenza indù più di quanto abbia fatto rinnegare a Paolo, a Pietro o a Giovanni l'origine ebrea».¹³⁴

Anche qui, è possibile vedere il dialogo, il reciproco gioco di specchi che i due amici intraprendono: il monaco bretone ha abbandonato la spiritualità semitica per abbracciare

¹³² RPOO I/2, p. 330.

¹³³ RPOO I/2, p. 320.

¹³⁴ H. le Saux, O. Bäumer-Despeigne, R. Panikkar, *op. cit.*, p. 52.

quella hindu,¹³⁵ così come il prete catalano ha fatto propria la razionalità hindu dopo aver riconosciuto gli errori di quella greca.

Ma è proprio così? Di certo le intenzioni sono quelle, eppure nessuno dei due ha svolto completamente il suo compito. Si è già visto e sostenuto come Panikkar rimanga legato alla razionalità occidentale, alla sua formulazione accademica tanto filosofica che teologica, e l'aneddoto dell'altare mostra come Abhishiktananda sia rimasto sempre figlio di un contrasto, di una sofferenza profonda nel suo tentativo di coniugare cristianesimo ed *advaita*. Racconta Panikkar nell'intervista di come questa sua forza venisse dal cuore, e di come sia un segno non da sottovalutare il fatto che la morte gli sopraggiunse per infarto. Eppure, pare che a conclusione della sua esistenza abbia raggiunto una qualche pace:

Malgrado tutti i progressi da lui fatti, mi resi conto che rimase interiormente combattuto fino alla fine della sua vita, almeno fino all'infarto del luglio 1973. Fu allora che «trovò il sacro Graal», come ebbe a scrivere in una lettera. L'immagine del Graal la dice lunga sulla sua inculturazione nella religione dell'India. Per parlare della sua scoperta dell'unità interiore all'interno della tradizione indiana *advaita*, usò un'espressione che proveniva dalla cultura della sua infanzia in Bretagna. Non era più alienato da se stesso.¹³⁶

Una teologia incarnata ed impegnata ed alcune note filologiche

Se quindi Castelli ed Heidegger hanno insegnato a Panikkar la profondità del pensare filosofico e Zubiri quella del pensare teologico, Henri le Saux nel suo essere quasi speculare gli ha fornito ciò che mancava: l'*ortoprassi*, cioè l'azione, il cercare di non limitarsi a disquisizioni accademiche ma di incarnarsi in ciò che si dice, di realizzare ciò di cui si parla. Elementi presenti in Panikkar sin dall'inizio, da quando ha vissuto l'essere di due mondi sia in Spagna che in India, ma che si può immaginare sia stato con la frequentazione di Abhishiktananda che lui ne abbia incarnato la dimensione più vera e profonda. Incarnazione che è, da un certo punto di vista, rappresentata nella stessa transustanziazione cui assistettero e che celebrarono a Gangotri. Henri le Saux riporta la razionalizzazione di quell'esperienza che gli presentò Panikkar durante la salita: «l'eucarestia, credimi, è il segno più alto dell'*advaita* dell'essere, sul quale meditarono molti dei nostri *rsi* e dei nostri saggi proprio in questo luogo»¹³⁷ ebbe a dire il sacerdote

¹³⁵ Il termine corretto da usare sarebbe "spiritualità ariana" in luogo di "hindu", ma a volte le parole possono essere macigni e schiacciare un'argomentazione col peso di un secolo d'appropriazione politica.

¹³⁶ RPOO VI/2, p. 137.

¹³⁷ H. le Saux, O. Bäumer-Despeigne, R. Panikkar, *op. cit.*, p. 72, passo sottolineato da Panikkar.

catalano, mostrando quell'armonia delle diversità in un veloce passaggio che apre a questioni teologiche e dogmatiche molto più profonde. L'interpretazione di questo passaggio può aprire a due diversi significati: nel primo, si può pensare che Henri le Saux abbia riportato tanto le parole che lo spirito di Panikkar. Secondo quanto si è già espresso nel corso della presente tesi, l'*advaita* cui parla Panikkar sarebbe l'armonia delle differenze, l'unione degli opposti in cui entrambi sono mantenuti. Corpo e sangue, pane e vino, sacramento e passione sono il costante dinamismo di evento storico, mito e testimonianza della presenza di Cristo nell'eucarestia. La transustanziazione è *advaita* perché la presenza del Cristo, che l'occhio scientifico non vede e che l'animo del fedele nel dubbio accetta, diventa reale ed innegabile quando si riconosce la sua natura tempiterna: *pascha nostrum immolatus est Christus*, canta il graduale di Pasqua, *quoniam in saeculum misericordia eius*. E questo mistero è ciò cui i "nostri rsi",¹³⁸ cioè i saggi hindu, hanno pensato e meditato proprio alle sorgenti di quel fiume sacro sul quale si trovavano.

C'è però una seconda interpretazione, che vede Abhishiktananda utilizzare le parole dell'amico per veicolare il suo concetto di *advaita*. In questo modo Panikkar non esprimerebbe l'armonia ma la trascendenza completa, indicando come l'eucaristia sia veicolo rituale per la liberazione dalle distinzioni tra pane e Corpo di Cristo: *praebeant nobis, Domine Iesu, divinum tua sancta fervorem; quo dulcissimi Cordis tui suavitate percepta, discamus terrena despiciere et amare caelestia*.¹³⁹ Oltre che essere molto meno probabile da una prospettiva meramente filologica e teoretica, non essendo coerente tanto con il dettato di le Saux¹⁴⁰ che con quello panikkariano, un altro luogo del testo supporta la non coerenza di questa interpretazione. Quella frase è sottolineata da Panikkar, nell'edizione di Girona, mentre sono molte le parti in cui Panikkar a mano mette tra parentesi od addirittura cancella parole e frasi che Abhishiktananda gli ha attribuito. La più evidente è in conclusione alla descrizione dell'eucaristia svolta.

Il sacrificio era consumato. Sulle rive del Gange, alla sua sorgente, l'offerta escatologica era stata celebrata. Tutto ciò che in quei luoghi era stato pregato e cantato, tutto ciò che era stato offerto simbolicamente nel tempio o presso le acque

¹³⁸ Occorrenze come questa dimostrano come in questo periodo della sua vita Panikkar si sta ancora identificando completamente con le sue radici hindu, tralasciando quelle catalane; giustamente Bielawski sostiene ("Henri le Saux e Raimon Panikkar", cit.) come la differenza principale tra le due Lettere ad Abhishiktananda sia che nella prima l'identità dello scrittore è completamente hindu, mentre nella seconda accetta la doppia natura e l'esser figlio di due mondi.

¹³⁹ *Postcommunio* del Sacro Cuore, che fu appunto l'occasione del calendario cattolico romano in cui si tenne la messa alle sorgenti del Gange.

¹⁴⁰ Cfr. ad esempio la visione dell'Eucaristia in Abhishiktananda, *op. cit.*, pp. 222-223.

del fiume, tutta la sofferenza dei duri pellegrinaggi, tutto il silenzio e l'austerità degli asceti, tutto ciò era stato infine compiuto nel sacrificio dell'Agnello.¹⁴¹

Se ci si consente l'*excursus* filologico, la cancellatura del termine "dell'Agnello" è stata posta da Panikkar in matita. In un momento successivo, poiché eseguito con penna ad inchiostro, v'è una glossa con un "NO" maiuscolo e sottolineato. Vi sono altri luoghi simili – ad esempio, a pagina 71 cancella la frase «la salita d'Israele a Gerusalemme doveva compiersi nell'ascesa di Gesù sulla Croce», sostituendovi la frase «in linguaggio mitico, che è solo un linguaggio». Sembra quasi che Panikkar abbia corretto il testo dell'amico scomparso nei punti in cui sono riportate le sue parole: è possibile che sia o una correzione di quanto aveva detto, aggiornandolo al suo pensiero nel momento in cui lo legge (cosa coerente con quanto detto in sede di apertura metodologica)? Oppure si tratta di una correzione di quanto ha scritto Henri le Saux, come se il benedettino avesse voluto fargli dire qualcosa di non suo? Senza più la viva parola di Panikkar stesso, è difficile rispondere a questa domanda.

Comunque sia, il passo sull'eucarestia non contiene alcuna di queste particolarità, pertanto può esser considerato corrispondente al pensiero panikkariano tanto di quel momento che dell'ultima parte della sua vita.

Reciproca confidenza

Certamente sorge il dubbio, visto quanto si è appena detto, di quanto panikkariano sia il le Saux che conosciamo e quanto Abhishiktananda ci sia in Panikkar. Una prima risposta, forse quella più importante, è che anche fosse, non avrebbe alcuna importanza. Per la stessa impostazione teoretica con la quale Panikkar metodologicamente procede, il dialogo è un arricchirsi reciproco, è un confrontarsi e ricercare quella verità che solo relazionalmente tra i due partecipanti si può trovare. Come dirà poco tempo prima della scomparsa, la confidenza che sembra essersi instaurata tra i due amici è «uno sguardo che *guarda* e nel quale ci guardiamo senza paura né timore, perché è uno sguardo che non *vede*, che non ci giudica, né in bene né in male, che non ci vuole fare del bene secondo le *sue* precomprensioni»;¹⁴² tra i due amici sembra che si sia stabilita la stessa vibrazione reciproca che Panikkar ha visto crearsi con Castelli, anche se forse a parti rovesciate. Dove Castelli era molto più istituzionale di Panikkar, tanto da averlo spinto (come si è visto) a prendere ruolo attivo nel Vaticano II, fu Panikkar a tentare di spingere il monaco bretone verso un ritorno nel mondo – ritorno che lui costantemente

¹⁴¹ H. le Saux, O. Bäumer-Despeigne, R. Panikkar, *op. cit.*, p. 75.

¹⁴² Raimon Panikkar, *La confidenza*, cit., p. 30.

rifiutava.¹⁴³ È curioso notare, comunque, come Abhishiktananda al di fuori dei suoi Diari parli poco di Panikkar, e quando lo fa non lo nomina – esempio cardinale quello della messa a Gangotri.

Il sentimento che emerge dalla *Lettera* è un'amicizia profonda, che si situa ad un livello spirituale particolare e che può nascere unicamente dalla condivisione di intuizioni fondamentali. Per questo, anche se noi avessimo una percezione di le Saux derivata unicamente dall'interpretazione panikkariana, sarebbe comunque fedele alla dinamica che i due amici hanno vissuto, esperito, realizzato. Di qui la concordanza di visioni soprattutto nel *vivere* una teologia che non è unicamente riflessione razionale ma apertura mistica della sua ritualità al Tutto:

E lassù, allo zenit, c'era il grande luminare celeste, il cui splendore faceva brillare le nevi tutto intorno: il sole, che vede tutto ciò che accade sulla superficie della terra, che illuminò gli occhi del primo uomo e gli occhi di Gesù morente sulla croce contemplarono; il sole presente a tutto e testimone di tutto ciò che è, fu o sarà.¹⁴⁴

La domanda giusta da porsi, qui, è un'altra, più profonda e più radicale. Nel descrivere Abhishiktananda, nella versione della lettera ora presente nell'*Opera Omnia*, quanto Panikkar racconta di lui sembra descrivere sé stesso, "inevitabilmente". Il rapporto tra le due vocazioni, la determinazione di rimanere comunque legato alla vocazione cristiana, la lotta con le parole e con le visioni del mondo, il desiderio d'essere capito e la difficoltà di spiegarsi sono elementi che Panikkar indica ma che, come si è visto nel corso di questa tesi, sono anche suoi. Da un punto di vista teologico e teoretico, le inquietudini che Abhishiktananda ha vissuto in chiave esistenziale Panikkar le ha risolte con la sua proposta *advaita*, accettando il fatto di essere "100% indiano, 100% buddhista, 100% cristiano" e proponendo la mutua fecondazione tra culture attraverso il dialogo dialogale. Si può dire che le Saux abbia messo in campo quei problemi che Panikkar già sentiva dentro di sé e che l'abbia aiutato ad esprimerli nel corso delle lunghe chiacchierate a Shantivanam, nelle grotte di Arunacala, a Gangotri, a Varanasi ed in tutti quei luoghi della spiritualità che entrambi sentivano loro, pur se ancora con limiti e tensioni. Pertanto, la domanda è: quanto nella lettera Panikkar parla a le Saux e quanto a sé stesso? Quanto è la mente del bretone ad essere

¹⁴³ «Non è a forza di chiacchiere e di dibattiti che si arriverà a una riforma. Benedetto, al pari di Antonio, andò nel deserto, e Francesco per le strade, senza bisogno di riunire a congresso i monaci della zona». Lettera di Abhishiktananda a Panikkar del 25 maggio 1973, in RPOO I/2, p. 326

¹⁴⁴ H. le Saux, O. Bäumer-Despeigne, R. Panikkar, *op. cit.*, p. 74, passo segnato da Panikkar.

ingannata e quanto quella di Panikkar?¹⁴⁵ Le risposte intellettuali erano insoddisfacenti per Abhishiktananda o per il sacerdote “dell’ordine dell’Altissimo” col quale parlava?¹⁴⁶ «Sarebbe affascinante seguire l’intenso travaglio interiore della tua vita e individuare le pietre miliari della tua sintesi e armonia»;¹⁴⁷ ma non lo sarebbe altrettanto per Panikkar stesso? E come la lotta di le Saux «avveniva nella “palestra”, nell’arena dell’essere, della vita, della tua intera esistenza»;¹⁴⁸ così anche le parole e la ricerca di Panikkar investirono la totalità del suo vivere. Entrambi hanno riconosciuto la loro dimensione di mediatori, entrambi hanno visto nelle montagne dell’India la meta della loro ricerca, pur senza raggiungerla.¹⁴⁹ Ed entrambi hanno trasformato questo loro vivere la dimensione mistica come una cerca non limitata ad una sola cultura ma che si apre alla loro interezza, come ben mostrato dalla già citata metafora del Graal.

Dopo alcuni giorni mi balenò quella che sembrava essere la meravigliosa soluzione di un’equazione: avevo scoperto il sacro Graal. E lo dico a chiunque sia in grado di afferrare l’immagine. La ricerca del Graal non è altro, in fondo, che la ricerca del Sé. Una ricerca che si ritrova in tutti i simboli e i miti.¹⁵⁰

E se ci è consentito continuare con la simbologia arturiana, è proprio questa cerca ciò che apre le loro vite ed i loro pensieri alla necessità di venir letti, studiati, diffusi e ricordati.

Il giusto non può morire,
se un uomo ancora ricorda,
le parole non sono dimenticate,
se una voce le pronuncia chiare,
il Codice per sempre riluce,
se un cuore lo conserva.¹⁵¹

¹⁴⁵ RPOO I/2, p. 329.

¹⁴⁶ RPOO I/2, p. 331.

¹⁴⁷ RPOO I/2, p. 333.

¹⁴⁸ RPOO I/2, p. 338.

¹⁴⁹ «È Cristo la “vetta” che ogni cima rappresenta: è la sommità che si eleva in pieno cielo per captare l’essere e la vita. Con il suo Capo egli penetra il vertice più alto del mistero del Padre. La terra è lo sgabello dei suoi piedi, anzi la solida base in cui egli si radica toccando la più densa profondità della nostra umanità. Egli è colui che il mito di Siva, l’asceta dell’Himalaya, significava, ricevendo dall’alto la grazia sul suo capo e attraverso il suo corpo la faceva scorrere sugli uomini. Egli è il mediatore, nel quale Dio si fa conoscere all’uomo e gli dà la gioia di contemplare il suo volto». H. le Saux, O. Bäumer-Despeigne, R. Panikkar, *op. cit.*, p. 34, sottolineatura di Panikkar.

¹⁵⁰ Lettera di Abhishiktananda dell’11 settembre 1973, in RPOO I/2, p. 327.

¹⁵¹ Dal giuramento arturiano dei cavalieri dell’antico codice così come presentato dal film *Dragonheart* (Rob Cohen, Universal Pictures, USA 1996).

Parte IV

Dialogo sul tempo presente e proposta pratica di dialogo dialogale

Capitolo 1 – Critica costruttiva e nuovo umanesimo

IV – 1.1: La dinamica logomitica per l'analisi del tempo presente¹

La prima parte di questa tesi è stata dedicata ad analizzare la componente più teoretica del pensiero panikkariano, motivando la chiave interpretativa scelta per la ricerca e per la stesura del presente elaborato ed argomentandone i motivi che possono spingere un lettore od uno studioso del pensiero panikkariano a muovere i suoi passi sulla scia di quanto egli ha scritto; la seconda e la terza parte, infine, si sono focalizzate su una parte delle radici filosofiche e teologiche che hanno portato Raimon Panikkar a presentare al mondo il suo lavoro, indagando i dialoghi ch'egli ha sostenuto con pensatori a lui antecedenti e contemporanei. Chiarificati quindi gli elementi teoretici, filosofici e teologici del pensiero di Panikkar, questa quarta ed ultima parte della tesi accetterà appieno l'invito da lui stesso formulato di entrare in dialogo e proporrà una rielaborazione teoretica personale sia da un punto di vista unicamente teorico che in relazione alle Pratiche Filosofiche, a partire dai punti cardine del rapporto con la scienza moderna e dell'ecosofia. Prima però vorrei completare il discorso già cominciato in I-3.3 in relazione alla dinamica logomitica, per mostrare come l'approccio nel contempo mistico e filosofico che il *mythos* ed il *logos* panikkariano offrono possa essere elemento cardine anche in ambiti che Panikkar, per tempo e contingenza, non ha potuto esperire nella loro attuale condizione e sui quali non ha potuto riflettere. Questa breve introduzione è necessaria proprio per sottolineare questo aspetto: così come parlare di un'angelologia panikkariana è una forzatura, a differenza di una angelologia che *a partire dal suo pensiero* entri in dialogo con la sua teoresi,² cercare di far dire a Panikkar qualcosa che lui non ha voluto intendere sarebbe un'operazione che non renderebbe giustizia al suo pensiero, al suo invito, all'intenzione stessa che ha motivato la stesura dell'*Opera Omnia*.³ Di qui la conclusione della proposta propriamente teoretica che è venuta a strutturarsi nel corso di questa ricerca: il proporre una

¹ Questo capitolo è basato sull'intervento "The mystic logomythical knowledge, a possible approach to the contemporary world", presentato durante l'International Symposium "Raimon Panikkar: Intercultural and Interreligious Dialogue", Girona, Spagna, 21 maggio 2015; una sua parziale traduzione in inglese verrà pubblicata nella miscellanea composta a partire da quel simposio.

² Cfr. I-2.1

³ Cfr. I-2.2

riflessione sulla contemporaneità a partire da Raimon Panikkar, che ne accetti il suo pensiero entrando in dialogo con lui.

Il mythos della contemporaneità: il problema di dire-la-verità

Come più volte si è detto nelle parti precedenti, il grave problema dell'Occidente è che ha rifiutato alla radice la possibilità che esista un *mythos*, elevando il *logos* a unica forma di approccio alla realtà. Il paradigma universale della scienza, postosi come onnicomprensivo, rifiuta ciò che non entra all'interno delle sue categorie e del suo modo di pensare. In questo modo, fedele all'oggettività (presunta) della scienza, il mondo occidentalizzato ritiene come necessario per qualsiasi discorso l'essere verificato attraverso dati e calcoli. Di qui anche la necessità per discipline come le "scienze sociali" di affidarsi alla statistica per verificare (come *vero-facio*, "reso veritiero") ogni suo discorso; tendenza che si estende ad ogni altro campo dello scibile in modo tale che qualsiasi cosa non sia corrispondente ad una verifica (questa volta *vereor-factus*, "venerazione dell'incontrovertibile") nel contempo logica e matematica e che non sottostia all'universale dei numeri venga considerato qualitativamente inferiore rispetto a ciò che è calcolabile. Simili meccanismi si traducono come determinanti soprattutto quando entrano nel campo dell'economia, dove il calcolo del bilancio è diventato la manifestazione nell'epoca contemporanea dell'*horror vacui* finanziario. Perché qualcosa possa funzionare deve esserci, sempre, un bilancio in pari od in positivo: la paura di andare "in rosso", in negativo, orienta le decisioni anche quando esse impattano campi fondamentali della vita dell'Uomo, come la salute o la cultura. E come acutamente osservava Castelli già ai suoi tempi, il problema si espande in ogni dimensione dell'Umano: «lo spirito dell'uomo moderno è dominato dall'*horror vacui*. L'uomo ha sete». ⁴

Come già si è visto e come si vedrà nel prossimo sottocapitolo, Panikkar non nega la necessità di mantenere la razionalità in questo ambito. *Logos* e *mythos* sono collegati. La critica è diretta verso l'aver messo, da parte dell'Occidente, il *logos* sul piedistallo del *mythos*, tradendo la sua forza trasformativa e negando che ci sia qualcosa al di fuori della sua azione. Per questo presenta tanto il suo *mythos* triadico, che è pluralismo *advaita* ed apertura all'*alter*, che il suo *logos*, che è filosofia spirituale, mistica razionale, secolarità sacra ed ogni altro equivalente omeomorfo ad esso riferito, come

⁴ E. Castelli, *La critica della demitizzazione*, cit., p. 107. Cfr. la più che appropriata riflessione che fa Maurizio Bettini sulla contemporaneità come dominata dalla soddisfazione di uno "sfizio" fine a sé stesso, senza alcuna finalità ulteriore al placare un desiderio superfluo, in M. Bettini, *I classici nell'età dell'indiscrezione*, Einaudi, Torino 1995.

necessarie soluzioni per la sopravvivenza dell'Umano. Il punto fondamentale è che questa sua proposta per essere coerente non può e non deve essere intesa come una presa di posizione, o meglio, come un'opposizione di un *mythos* rispetto ad un altro *mythos*, altrimenti si cadrebbe all'interno della dialettica che vuole evitare: non c'è una verità superiore ai due poli di un discorso, né tantomeno una dimensione che appartiene solo ad uno dei due, perché la verità sta nel dialogo. La mutua fecondazione di culture e religioni, lo scambio e la condivisione di punti di vista, per poter essere effettivamente feconda e potersi porre come trasformativa deve mantenere *anche in sé stessa* questa apertura radicale al dialogo. In altri termini: limitare ad una sola riflessione la possibilità della risoluzione dei problemi della contemporaneità, problemi che si fanno sempre più pressanti e sempre più inquietanti ogni giorno che passa, in ogni campo dell'esistenza dell'Umano, sarebbe tradire profondamente quello che Panikkar stesso ha voluto dire. Il dialogo dialogale non è uno strumento da applicare, come un bisturi od un microscopio per l'interculturalità, né la secolarità sacra e la nuova innocenza sono stili di vita escludenti, al pari delle comunità Amish nordamericane o di alcune figure di santoni indiani.⁵ Esistono metodologie, ma non sono universali; ed anche queste devono entrare in *dialogo* tra di loro.

Alla luce di queste riflessioni e di quanto è stato presentato nelle parti precedenti, si può pertanto sostenere con ragionevole certezza (ed offrire tale riflessione a chi voglia entrare in dialogo con essa) che il mondo occidentale ha fatto del *logos* il proprio *mythos*. Con ciò non voglio tanto far intendere che sia avvenuta una rimitizzazione: se lo fosse, rimarrebbe consapevole il *pneuma* alla base della contemporaneità. Ma quando la scienza si propone come analizzatrice di ogni cosa, quando l'economia pretende che nulla sfugga alla propria presa, il mondo occidentalizzato elimina la possibilità stessa del *mythos* e del *pneuma*. Così facendo accetta unicamente il proprio *logos*, fatto di Scienza, Tecnologia, Democrazia e Profitto, riducendo ciò che è estraneo alla propria dimensione, spiegando la religione con l'antropologia, la medicina tradizionale con la

⁵ In una conversazione avuta con Milena Carrara Pavan nel *sangama* a Milarupa cui sono stato invitato a partecipare, nell'estate 2015, lei ha raccontato un episodio avvenuto durante il pellegrinaggio al Kailash svoltosi nel settembre 1994. Durante la salita, in corrispondenza di una piccola vetta secondaria, l'anziano Panikkar ebbe un malore abbastanza grave, tale da far temere per la sua vita ai compagni di cammino. Lasciato il maestro con le guide, Milena Carrara ha affrontato la salita alla piccola vetta sapendo che, in cima, viveva un *sādhu*, monaco hindu asceta e rinunciante. Giunta alla vetta ha chiesto all'asceta di darle una mano, per controllare lo stato di salute di Panikkar, ricevendo rimproveri per l'interruzione della meditazione; invece del monaco, normalmente considerato un sant'uomo, scese ad aiutarla una turista europea che era anch'essa in meditazione ma che non ebbe problemi ad interromperla e ad affrontare la discesa scalza per soccorrere Panikkar. Questo aneddoto ben rappresenta quello che avviene quando il proprio *mythos*, per quanto imperniato alla santità, alla correttezza ed alla benevolenza, rischia di difettare della più banale compassione umana.

chimica, l'inquietudine spirituale con la psichiatria ed eliminando ogni altra possibilità di risoluzione. In questo modo, volente o nolente, il mondo occidentalizzato ha creato quel *mythos* che Panikkar indica e per la demitizzazione del quale offre il proprio *mythos* ed il proprio *logos*.

Eppure, se si segue il sentiero da lui tracciato si può vedere come anche nella contemporaneità stia emergendo un nuovo *logos* per demitizzare e rimitizzare quanto l'Occidente ritiene incontrovertibile: la dinamica logomitica è "naturale", è parte del sentiero dell'Umano nella sua storia, è stabilita nella dimensione antropica del Ritmo dell'Essere come *momento kairologico*, di cui Panikkar è consapevole: «il processo della comprensione umana è un passare costantemente dal *mythos* al *logos* e dal *logos* al *mythos*: una sorta di perenne transmitizzazione».⁶

In quanto membri dell'Umano, ci dice Panikkar, non possiamo esimerci dall'esercitare la capacità razionale nella comprensione della realtà in base ai punti stabiliti da ciò che crediamo. Da un certo punto di vista anche quanto di più apparentemente irrazionale avviene secondo questa dinamica: da sempre la dottrina cristiana rifiuta l'interpretazione *unicamente* letterale della Genesi,⁷ aprendo quindi la possibilità ai teologi di parlare di *creatio continua*, *creatio ex nihilo*, *creatio ab nihilo*, *incarnatio continua* e molte altre concezioni teologiche la cui disamina non fa parte della presente tesi. Eppure, sul *mythos* cristiano così strutturato personalità come George McCready Price⁸ hanno proposto le proprie teorie creazioniste: teorie che spesso vengono considerate come un sistema di fede, generalmente facente parte dei movimenti fondamentalisti statunitensi e trattate come tali,⁹ ma che acquisiscono un senso più profondo se le si vede alla luce della dinamica logomitica. Si potrebbero fare molti altri esempi, ma già da questo punto si può vedere come ad un *mythos* contemporaneo ed al suo *logos* viene contrapposto un *mythos* che emerge dallo stesso *pneuma*, ma che strutturandosi diversamente tenta di operare una demitizzazione attraverso il proprio *logos*. Non dissimilmente da quanto opera Panikkar: la differenza è

⁶ RPOO X/1, p. 155.

⁷ Sant'Agostino di Ippona, *De Genesis*, 20-40; Pontificia Commissio De Re Biblica, *Responsa de caractere historico trium priorum capitum Geneseos*, 30 iunii 1909, AAS 1 (1909), pp. 567-569, <http://goo.gl/ZhWS8d> (18/07/2015); tr. it. in A. Filippi, a cura di, *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, pp. 307-311. Leone XIII, *Providentissimus Deus*, 18 novembre 1893, <http://goo.gl/14IB3v> (18/07/2015). Benedetto XV, *Spiritus Paraclitus*, 15 settembre 1920, <http://goo.gl/KLXJDO> (18/07/2015). Pio XII, *Humani Generis*, 12 agosto 1950, <http://goo.gl/4wzQmK> (18/07/2015).

⁸ George McCready Price, *God's Two Books. Or Plain Facts About Evolution, Geology, and the Bible*, Review and Herald Publishing Association, Washington, D.C. 1920.

⁹ Thomas Allen McIver, *Creationism: Intellectual Origins, Cultural Context and Theoretical Diversity*, tesi di dottorato, UCLA 1989 <http://goo.gl/ni14FU> (12/07/2015).

che lui è consapevole di questa dinamica e riconosce la necessità, nel pluralismo della realtà, di accettare altri *logoi*, il loro valore, la loro ricchezza.

Si può però dire che ci sia un *logos* proprio dell'Occidente, che nasce dal suo *mythos* e non dal dialogo tra le culture? Un *logos* che sta già lavorando per operare una demitizzazione dall'interno del pensiero dominante nell'Occidente? Al pari del *mythos* e del *logos* proposti da Panikkar, se veramente si sta manifestando questo *logos* il suo procedere non è ancora chiaro e definito, ma è comunque possibile rintracciarne alcune caratteristiche; il farlo, però, richiede necessariamente che si possa parlare di ciò che il *mythos* sottintende – e questo non sempre è possibile. Sin da quando il digitale ha permesso una comunicazione immediata con una libertà di parola pressoché totale, le più varie ipotesi sui più vari argomenti si sono fatte strada senza alcun genere di freno – tanto che il fenomeno delle “bufale” e del complottismo ha raggiunto livelli notevoli.¹⁰ Complottismo cui viene convogliato qualsiasi tentativo di pensare e discutere con consapevolezza critica questioni di capitale importanza, sottraendo forza a chi invece tenta di approcciare quelle problematiche sotto l'insegna della *parrhesia*, del poter dire la verità.

È in questo momento che emerge con maggior forza il *mythos* dell'Occidente, più che nella scienza e nell'economia: la forza di ciò di cui non si può parlare perché fondamento indiscusso ed inesprimibile, la carica del *mythos*, irrompe nelle discussioni che coinvolgono questioni cardine del contemporaneo. Si tratta di qualcosa di più profondo di quanto può emergere da una riflessione sul potere che, per quanto approfondita e geniale, segua il sentiero tracciato da Foucault nella dinamica tra la conoscenza ed il potere;¹¹ così come la derisione dei tentativi di *aletheia*, il catalogarli in automatico come complottismo e paranoia, ha radici ben più profonde di quanto sostiene Žižek.¹² Riflettere sul potere a partire da Panikkar significa affrontare la dinamica logomitica che si instaura nell'Occidente, in come il suo *logos* (divenuto *mythos*) sia onnipervasivamente determinante; significa andare oltre il “limite della ragione”¹³ ed accettare che quello che normalmente si intende come “potere” non è altro che la consapevolezza del funzionamento del *mythos*. Consapevolezza che, grazie alle conoscenze di discipline che indagano l'Umano nella sua dimensione pre-razionale (sociologia, psicologia, antropologia), può essere messa in campo per altri fini: eppure,

¹⁰ Cfr. Anne P. Mintz, a cura di, *Web of Deception. Misinformation on the internet*, CyberAge Books, Medford (New Jersey) 2002.

¹¹ Cfr. Michel Foucault, *Sorvegliare e Punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014; Michel Foucault, *Storia della sessualità vol. 1: la volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2013.

¹² Cfr. Slavoj Žižek, *Il Grande Altro*, Feltrinelli, Milano 1999.

¹³ Cfr. Luigi Vero Tarca, “Raimon Panikkar e la razionalità occidentale”, in M. Carrara Pavan, a cura di, *I mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 203-229.

anche questo visto con gli occhi di Panikkar è attribuire al *logos* ciò che è prerogativa del *mythos*. Ma razionalizzare ciò di cui non si può parlare non elimina il *pneuma*, né tantomeno impedisce che avvenga una demitizzazione. Infine, significa prendere coscienza del fatto che non è possibile parlare di autentica libertà, che apre ad una pacifica convivenza tra gli uomini, fintantoché si rimane all'interno di un regime di forza, che sia del tiranno, dell'economia o della maggioranza.¹⁴

Caratteristiche del nuovo logos occidentale

Quale sarebbe, dunque, questo nuovo *logos* che starebbe emergendo in Occidente? Dare una risposta precisa non è ancora possibile, così come Panikkar ha potuto mostrare il *mythos* del pluralismo soltanto attraverso il suo linguaggio simbolico e la sua apertura alla mistica. Tutt'ora viviamo all'interno di un mondo, di una realtà la cui forza principale risiede esattamente nel concedere alla razionalità di muoversi costantemente, di continuamente rimettere in discussione sé stessa. In altri termini, non basta riconoscere che le scoperte scientifiche ridefiniscono l'ambito dell'indagine positiva, né che le numerose e differenti interpretazioni della meccanica quantistica aprono ad uno scenario dove il paradigma può cambiare anche all'improvviso. Tutte queste dinamiche rientrano all'interno del *logos* stesso, non affrontano il *logos* come mito né tantomeno ne ridefiniscono il campo d'azione; il *logos* occidentale, soppiantando il *mythos*, ha perso ogni capacità d'innovazione e rinnovamento serio per tradursi in una *stasi*, un rivolgersi contro sé stessi (στάσις può significare sia *immobilità* che "fazione", "discordia", "lite") non dissimilmente da un οὐροβόρος giunto quasi, nel suo autocannibalizzarsi, ad azzannare la propria testa. Quanto si sta cercando di mostrare, qui, a partire da Panikkar, è che alcuni di questi movimenti sono in grado di cambiare radicalmente i termini del discorso fino a spingere per una revisione completa del *framework* di riferimento del mondo occidentale ed occidentalizzato; movimenti che rientrano nella dinamica logomitica, non solamente logica, ed è per questo loro tentare la demitizzazione che non è possibile ancora riconoscerli effettivamente. Viviamo al loro interno e quanto agiscono e propongono è ancora inconsciamente interpretato dallo sguardo¹⁵ e dall'esperienza dell'Umano come non influente. Si possono però cercare di riconoscere tre grandi direttive lungo le quali la demitizzazione della contemporaneità avanza.

¹⁴ Raimon Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2001, p. 31.

¹⁵ Cioè, dalla nostra *E=e.l.m.i.r.a.*

La *prima direttiva* è la già accennata dimensione scientifica, la più semplice da affrontare anche grazie al numero sempre maggiore di pubblicazioni e di programmi divulgativi che affrontano le novità offerte dalla scienza contemporanea. Per quanto il rapporto tra Panikkar e la scienza occidentale sia già di per se un argomento affascinante, tanto da venir trattato nel prossimo sottocapitolo, in questo momento ciò che si vuole sottolineare è come la scienza occidentale abbia in se stessa la possibilità di fornire un *logos* in grado di demitizzare il suo stesso *mythos*: già Kuhn ricordava che nel momento in cui avviene una rivoluzione scientifica non c'è un mero cambiamento di paradigma, ma una vera e propria trasformazione dello scienziato e del mondo in cui esso si trova.¹⁶ A conclusione del suo già citato poderoso lavoro sulla fisica e sulla meccanica, Roger Penrose dopo aver esposto le differenti ed a volte anche contrastanti teorie della scienza a lui contemporanea auspica proprio l'arrivo di una nuova simile trasformazione, un nuovo punto di vista che sia in grado di stimolare la riflessione ed il dibattito tra teorie differenti.¹⁷ La differenza tra il normale confronto scientifico contemporaneo, secondo il quale una teoria scientifica deve rispondere a *parsimonia*, *consistenza*, *incertezza*, *riproducibilità*, *pertinenza*, *falsificabilità*, *dinamicità* e *possibilità di approssimazione*, e quanto si vuole indicare nel nuovo *logos* venturo è che la prospettiva che sembra emergere sfida queste stesse caratteristiche nel loro fondamento, minando alla base la staticità di un *logos* che, rivolto costantemente contro se stesso, non è più in grado di progredire oltre ad un continuo miglioramento di risorse e tecnologie a disposizione. La pluralità di teorie scientifiche legate alla meccanica quantistica sembra suggerire che questo stesso caleidoscopio di approcci sia giustificato nel suo *stabilirsi come tale*. O, in altri termini, che la pluralità della realtà non può in alcuna maniera venir limitata da una *regula veri* che stabilisce una unicità di interpretazione; e finché la pluralità delle teorie rispecchierà la pluralità del reale, la dimensione scientifica vedrà demitizzarsi il proprio *logos* frammentato e settorializzato fino allo stabilirsi di un nuovo *mythos*.

La *seconda direttiva* della demitizzazione della contemporaneità è identificabile nella dimensione politica. Il *logos* della democrazia occidentale è frutto storicamente di un'evoluzione che, dagli ideali greci (non corrispondenti alla nostra contemporanea concezione di democrazia, come ben si sa) alla Rivoluzione Francese passando per la repubblica romana è giunta a ciò che viviamo quotidianamente. Si tratta di una democrazia ben distante da quei sogni che l'hanno animata: dove dovrebbe esserci

¹⁶ T. Kuhn, *op. cit.* Sul rapporto tra Kuhn e Panikkar nell'approccio alla scienza cfr. IV-1.2

¹⁷ R. Penrose, *La strada che porta alla realtà*, cit., p. 1025.

libertà di scelta, delega, rappresentatività sempre più spesso entrano in campo interessi economici e scenari geopolitici complessi. Rosi Braidotti parla espressamente di *necropolitica*, mutuandone la definizione da Achille Mbembe: «generale strumentalizzazione dell'esistenza umana e distruzione materiale dei corpi umani e della popolazione».¹⁸ Muovendo i passi dalla biopolitica foucaultiana, momento in cui il capitalismo comincia ad esercitare il suo dominio sulla vita dei cittadini, la necropolitica si struttura nel momento in cui l'ambito d'azione del potere non è più relativamente alla vita del cittadino ma alla sua morte – o meglio, a quel suo rapporto con la salute, la sanità e la sicurezza tale per cui lo stato diventa proprietario del termine della vita biologica dell'individuo. Braidotti è talmente radicale su questo da sottolineare come la minaccia che l'Europa prova da parte dei flussi migratori sia diretta al *welfare state*, e che in questo modo i soggetti umani si dividono tra coloro che hanno accesso a sanità e cure mediche e coloro privi di questa possibilità, rappresentanti della “umanità usa e getta” che presenta la riflessione di Giorgio Agamben.¹⁹ Al di là di possibili obiezioni che si potrebbero muovere alla formulazione della critica alla contemporaneità che fa Rosi Braidotti, ciò che mette in luce è la *stasi* politica all'interno della quale il mondo occidentale ed occidentalizzato si è trovato: non avendo più a cuore la vita dei cittadini ma focalizzandosi sulla loro morte e costruendo il proprio consenso sulla morte del “nemico”, come argomenta in relazione alle nuove tecniche di *drone warfare*, non c'è spazio per innovazione, per miglioramento, per uno stile di vita ed un progresso consapevole della vita di Umano ed Ambiente. Si concluderà nel prossimo sottocapitolo il discorso cominciato in I-2.1 in relazione all'*ecosofia* panikkariana, ma ciò che in questa sede viene chiamata *stasi dell'Occidente* Panikkar la identifica proprio nel rapporto con l'alterità ancora macchiato da una prospettiva colonialista,²⁰ in cui la diversità viene “lasciata vivere” sotto una supposta tolleranza democratica, un rispetto di comodo delle minoranze ridotte a balli, cibi etnici e vestiti tradizionali, togliendo ogni possibilità ad un dialogo che apra alla mutua fecondazione tra culture.

Quanto accade nella dimensione politica, quindi, è che il *logos* della vita pubblica si è necrotizzato e staticizzato nei modelli usciti dalla fine della seconda guerra mondiale, ed anche i blocchi geopolitici contrapposti tradizionalmente sembrano dare segnali di scricchiolio e cedimento a favore di una omologazione su modello occidentalizzato. Ma questo *logos* della democrazia occidentale finanziaria sembra comunque venir attaccato da diverse prospettive, ciascuna delle quali con una proposta più o meno evidente di

¹⁸ Rosi Braidotti, *Il Postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2013, p. 131.

¹⁹ Ivi, pp. 136-137.

²⁰ RPOO VI/2, p. 184

rinnovamento. Da una parte, all'interno dell'Occidente, la trasformazione delle multinazionali in megacorporazioni (basti pensare a come la Disney stia acquisendo tutti i *brand* dell'intrattenimento occidentale, dalla ABC alla Marvel alla LucasFilms; a come Google sia diventata proprietaria della Boston Dynamics, il maggiore centro di ricerca robotica mondiale) ha raggiunto i livelli orientali della Samsung Group coreana della Mitsubishi Corporation giapponese; megacorporazioni che ora sono in grado di controllare la vita dei propri impiegati anche oltre i normali confini degli stati, garantendo benefici, standard culturali e di benessere e privilegi a prescindere dal territorio nazionale in cui si trovano. Ma ci sono anche altri *logoi* che sfidano il *logos* democratico tradizionale da prospettive differenti; dalla pubblicazione del libro di Pierre Lévy *Collective Intelligence*²¹ sono sempre di più i movimenti politici che invocano una forma di democrazia diretta appoggiata alla Rete, e non serve ricordare come una dittatura teocratica stia muovendo alla conquista del Medio Oriente e dell'Africa settentrionale. Ciascuno di questi nuovi movimenti è giustificato dal proprio *logos*, ciascuno di questi muove dal proprio *mythos*, e ve ne possono essere molti altri; è impossibile dire adesso quale possa stabilirsi, al termine del periodo liquido della nostra contemporaneità, come dominante.

È comunque probabile che questo dipenda dalla *terza direttiva*, quella che in mancanza tutt'ora di un termine adeguato è possibile definire come "sociale". Questo terzo punto di vista per l'analisi del *logos* emergente della contemporaneità dal punto di vista della dinamica logomitica vuole cercare l'evoluzione dei rapporti stessi tra esseri umani – ed idealmente permettere così di aprire una finestra interessante ed innovativa sul come il dialogo dialogale può evolversi e strutturarsi nel terzo millennio. Il problema da questo punto di vista è che è difficile capire esattamente qual è il *mythos* che spinge l'Umano del mondo occidentale ed occidentalizzato; affermazione apparentemente paradossale alla luce delle pagine precedenti, si tratta in realtà di un punto chiave per la comprensione della dinamica logomitica e dei problemi che l'Umano sta affrontando. Dal punto di vista della scienza e della politica, infatti, si è detto come il *logos* ridotto a pura razionalità abbia preso il posto del *mythos*, dell'apertura al Mistero, e sia diventato tale da non ammettere che ciò che non riesce a comprendere abbia una qualche forma di esistenza, chiudendosi in una stasi da dove è difficile trovare un'uscita. Nel caso dell'Umano e del rapporto tra i suoi rappresentanti il discorso si fa più complicato. Le parole di Panikkar sono estremamente chiarificatrici in questo punto: noi abbiamo perso

²¹ Pierre Lévy, *Collective Intelligence. Mankind's Emerging World in Cyberspace*, Perseus Books, Cambridge (Massachusetts) 1997.

noi stessi all'interno delle nostre stesse identificazioni.²² La natura dell'Umano è ora definita, per il "corretto funzionamento" della civiltà occidentale, più dal ruolo che copre agli occhi della società che per quello che si sente essere: una donna è madre *O* figlia *O* impiegata *O* insegnante; un uomo è padre *O* figlio *O* impiegato *O* insegnante. Ciò che ci definisce diventa quello che siamo, col risultato che ci perdiamo nella frammentazione delle diverse identificazioni che assumiamo su di noi. Abbiamo bisogno di recuperare un senso della Realtà oltre questa frammentazione di monismi opposti, che anche nel rapporto interpersonale riducono la nostra essenza arbitrariamente alla funzione che svolgiamo in quel momento – tanto che, se si cerca di trovare qualche terreno comune dietro queste frammentazioni, quel punto unificante dal quale emerge il nostro essere *relazione*, è molto difficile (se non impossibile) riuscire a rintracciarlo se si rimane all'interno della prospettiva occidentale. La problematica si espande se si ricorda della situazione di neocolonialismo tutt'ora presente nella considerazione delle minoranze e delle culture altre da parte del sistema occidentale ed occidentalizzato: oltre alle identificazioni appena elencate entrano in campo tutte quelle legate alle particolari etnie ed alle singolari culture e sottoculture – tanto da spingere determinate categorie sociali, soprattutto giovani e "diversi" per questioni di sessualità (ancora Foucault) a considerare la propria vita solo ed unicamente in relazione a questa loro differenza, esaltandola e rafforzandola. Con un simile numero di culture e di identità confuse nella propria identificazione, si può veramente parlare di un *mythos* che non si riduca al contrasto ed allo scontro? Panikkar offre la sua soluzione attraverso la prospettiva *advaita* che riconosce come ogni singola identificazione non esaurisce l'essenza del soggetto, andando al punto da non poter definire alcuna essenza. Come la verità è dialogo, così il soggetto è relazione – ed una donna, rispetto alla figlia, può essere madre come figlia rispetto a sua madre; sottoposta rispetto al suo superiore, capo con i propri delegati, maestra di alunni e studentessa di suoi docenti, senza per questo che una sola di queste determinazioni quantitative ne esaurisca completamente la qualità.

Però, forse si può individuare un *logos* proprio del mondo occidentalizzato che sta emergendo, differente da quello che offre Panikkar. Uno dei motivi della frammentazione della vita dell'Umano identificato da Panikkar è quello delle nuove tecnologie informatizzate: parzialmente responsabili della schizofrenia delle identità, del balletto delle identificazioni, queste contribuiscono a generare una *stasi umana* nella vita moderna, coordinata da tecnologie che rispondono direttamente a equazioni e calcoli numerico-scientifici. Pertanto, si può dire che l'affidarsi quasi completamente

²² Renzo Salvi, *Senza i sandali dell'identità?*, cit.

alla tecnologia è un altro esempio di come quella occidentale sia una società logocentrica.

Eppure, proprio in queste nuove tecnologie può trovarsi il seme non soltanto per un migliore loro uso ma anche e soprattutto un rinnovamento, una rinascita dell'Umano stesso. Un uso sano del digitale, consapevole delle sfide e della peculiarità di quello che viene inteso normalmente come mezzo, può aiutare l'Umano a ricollegare i frammenti separati della propria identità, ricostruendo le differenti prospettive che vengono di lui percepite e riappropriandosi di quella dimensione unicamente digitale e numerica che l'Occidente, per una questione anche benevola di ottimizzazione delle risorse e dei tempi, ha delegato alla Rete. Ma non solo: l'utilizzo consapevole del mezzo digitale, consapevole tanto dei suoi meccanismi che delle sue potenzialità e dei suoi rischi, può aiutare a reintegrare nella sua dimensione polisemica e polifonica un *logos* ridotto a sola *ratio*, così da poter guardare con occhi critici a politica, economia, status sociale di chi ci sta attorno. Questa è la sfida che molti intellettuali hanno raccolto e stanno raccogliendo ancora adesso, da Pierre Lévy²³ a Luciano Floridi,²⁴ da Katherine Hayes²⁵ a Jane McGonigal.²⁶ Il digitale inoltre ha la capacità di possedere dentro di sé un antidoto frutto contemporaneamente della pressione sociale degli utenti, l'intelligenza collettiva di cui parlava Lévy, e del meccanismo del *fact-checking*, che altro non è che la versione digitale della facoltà intellettuale del *logos*. Inoltre, grazie alla presenza del digitale ed alla dimensione dell'Umano che in esso si situa, si è in grado di poter trascendere propriamente i *transcendentalia* kantiani di tempo e spazio²⁷ – ed il quinto *sūtra* panikkariano del Canone del Discepolo, *il superamento dei parametri spazio-temporali*, acquisisce una prospettiva estremamente interessante alla luce di internet.²⁸

Ma se quanto emerge dal digitale e qui si è velocemente presentato costituisce il nuovo *mythos* unificante dell'Umano occidentale, quale può essere il *logos* ad esso legato? Dal punto di vista della direttiva sociale del nuovo *logos* dell'Occidente è difficile separare *mythos* e *logos* perché ciò che ci tiene legati alla cultura logocentrica dell'identificazione è anche quello che se usato *in modo sano* ci può liberare, che ci può

²³ P. Lévy, *op. cit.*

²⁴ L. Floridi, *The Fourth Revolution*, cit.

²⁵ Katherine Hayes, *My mother was a computer*, University of Chicago Press, Chicago 2005.

²⁶ Jane McGonigal, "A Real Little Game: The Performance of Belief in Pervasive Play." Digital Games Research Association (DiGRA) "Level Up" 2003 Conference Proceedings, <https://goo.gl/qcK80C> (28/08/2015).

²⁷ Cfr. J. H. Kim, *op. cit.*, cfr. anche L. Marcato, "Digital *Physis*. Contemporary Challenges for a Definition of the Human", intervento al XI International Ontology Congress, San Sebastian – Donostia, Spagna, 1-4 Ottobre 2014.

²⁸ RPOO I/2, pp. 208-214.

aprire nuove prospettive e cambi di paradigma. L'intera conoscenza dell'Umano ci è potenzialmente a portata di mano, abbiamo a nostra disposizione potenzialmente tutto lo scibile mai pensato, ed in questo modo possiamo espandere in tempo reale la conoscenza dell'*alter* con cui entriamo in dialogo. Va particolarmente sottolineato il concetto di *metodo sano d'utilizzo del digitale*: la possibilità a livello sociale, di rapporti umani, che il digitale ci offre è quella che ci permette di riconoscere come la dinamica logomitica sia all'opera *in entrambe le direzioni*. Per citare una delle metafore che Panikkar utilizzava spesso nelle sue conferenze, grazie al digitale è possibile vedere sia i nostri occhiali che quelli del nostro interlocutore, e dialogare con lui razionalmente (*logos*) con la consapevolezza degli assunti e dei *framework* di partenza reciproci (*mythos*). Da un punto di vista più ampio, che tiene in considerazione l'intera società che si affaccia al digitale, un buon paragone con il meccanismo che si mette in moto in relazione alla necessità di *dire-il-vero* di cui si parlava in apertura è il decostruttivismo di Derrida – ma la differenza, qui, è che non ci limitiamo ad una dimensione razionale e ad una critica intellettuale ma siamo coinvolti nella nostra interezza, con la totalità dell'esperienza umana, perché la conoscenza e l'indagine che si svolge è propriamente *mistica*. La dinamica logomitica quindi si esprime in un dialogo con l'altro attraverso il digitale che ha la possibilità per non essere un semplice *j'accuse* né il tentativo di soddisfare una curiosità, trasformando la *physis* del digitale e rendendola in grado di essere, potenzialmente, propriamente *dialogale* in senso panikkariano.

Si tratta di una prospettiva utopica, è vero, ed è soltanto uno dei possibili scenari in uscita dai tempi tormentati che viviamo; ma non è un motivo per non quantomeno tentare di approcciare ciò che sembra più tecnologico in assoluto, l'informatica ed il digitale, non come tecnologia (il *logos* della tecnica) ma come *techné*, arte, o meglio *artistica e strumentale espressione ontologica dello spirito dell'Umano*, invariante umano del relazionarsi al mondo,²⁹ momento in cui la cosmoteandria che riflette se stessa agisce consapevole del Mistero. Ogni tecnologia, nel corso dei secoli, è stata accusata di “disumanizzazione” solo per venir successivamente analizzata ed integrata nel nostro modo di vivere: dal cannocchiale al telescopio spaziale Hubble, dalla stampa alla televisione – sono tutti esempi, se visti attraverso l'approccio esistenziale fornito dalla dinamica logomitica, di possibilità da parte dell'Umano di accettare anche la dimensione artistica della pienezza della Vita. Il più di queste possibilità è stato sprecato, portando unicamente disastri ed un peggioramento della crisi antropologica ed ecologica che oggi viviamo, ma altre sono state utili e feconde, aiutando l'Umano a superare le tragedie che esso stesso ha creato. La scienza, ricordiamo, possiede un'ontonomia, e così anche il digitale: ancor più adesso che si trova legata con ciò che è

²⁹ PSC, p. 193.

l'Umano con una forza seconda solamente alla tecnologia medica, e può aprire il dialogo dialogale potenzialmente con l'intera umanità, senza limiti di tempo e di spazio.

IV – 1.2: In dialogo con la scienza: Teofisica ed Ecosofia

Prima di approfondire il discorso su come il dialogo con le prospettive panikkariane possono aiutare a decifrare i rapporti tra l'Umano e le nuove tecnologie, mantenendo l'originalità di entrambe e senza risolverle in una riduzione dell'uno alle altre, è necessario approfondire quanto si è già accennato più volte nelle parti precedenti in relazione al rapporto tra Panikkar e la scienza contemporanea.

Teofisica: l'interpretazione ontologica di Panikkar e l'ontonomia della scienza

Il termine *teofisica* è un neologismo che Panikkar conia quando scrive la tesi di laurea in chimica, che come si è visto compone nel 1961 a titolo *Ontonomia de la Ciencia*. Come ben ricordano Calabrò e Santasilia,³⁰ l'epilogo della tesi del 1961 venne successivamente inserito nello scritto *Sugerencias para una teofisica*, del 1966, per costituire infine un capitolo di *La porta stretta della conoscenza*. Ciò che il neologismo suggerisce è un armonizzarsi di scienza e fede tale per cui il superamento delle differenze specifiche delle discipline viene dissolto in un approccio *advaita* che da una parte riconosce reciprocamente le peculiarità, dall'altra nega la possibilità di ridurre uno dei due atteggiamenti all'altro.

Si è visto come la scienza occidentale contemporanea, per Panikkar, sia la rappresentante somma di quella forma di fideismo parmenideo che unisce Essere e Pensare riducendo il primo al secondo;³¹ ma ciò non significa in alcun modo che la scienza sia da rifiutare. Come si è visto col *logos*, infatti, la razionalità, il pensare, il tentare di comprendere è parte integrante dell'Umano come mistero cosmoteandrico; e presa a sé, la tecnoscienza occidentale è incontrovertibilmente una meraviglia. Panikkar ne era ben consapevole: la sua formazione chimica viene continuamente testimoniata dall'acume e dalla profondità con cui tratta di questi argomenti, riconoscendo i limiti ed aprendosi alle possibilità.

Una comprensione di cosa la teofisica può significare viene da quel dialogo col pensiero panikkariano strutturatosi come una chiave interpretativa puramente teoretica ed ontologica, nella letteratura critica approfondita principalmente da Santasilia, Calabrò e Calabrese.

³⁰ S Santasilia e P. Calabrò, *op. cit.*, p. 61

³¹ Cfr. II-2

Il punto cardine di quest'interpretazione di Panikkar sta nel sottolineare come la sua proposta di pluralismo sottintende una fortissima critica, tanto da arrivare alla negazione, della *cosa in sé* come categoria ontologica. Prendendo radicalmente le distanze da un ontomorfismo che vede la possibilità di considerare l'esistenza di una qualsiasi forma di essenza, Panikkar vede l'essere delle cose come il loro essere unicamente in rapporto ad una soggettività che le osserva – di qualunque genere. La pretesa oggettività della scienza è tale solamente perché si basa, per la sua formulazione, sulla razionalità umana – che è in grado di comprendere e generare strumenti per influenzarla, ma che in nessuna maniera può esaurirne ogni dimensione. Rimane sempre, come si è visto, un Mistero impossibile da comprendere e da capire pienamente; immaginandosi il dialogo tra Panikkar ed un fisico,³² Calabrò ben spiega questa particolarità della proposta panikkariana anche e soprattutto in rapporto ad un solipsismo che nega l'esistenza della realtà. Tutt'altro: anche in un tempo storico antecedente alla nascita dell'Umano, direbbe il fisico, comunque esiste la termodinamica, comunque la materia è fatta di atomi, comunque le interazioni fondamentali di gravità, elettromagnetismo, nucleare forte e nucleare debole rimarrebbero. Quanto Panikkar risponderebbe al fisico è che la stessa concezione delle interazioni fondamentali dipende *dal modo con cui il soggetto si avvicina ad esse*. È un modello descrittivo, perfettamente funzionale e perfettamente corrispondente non tanto al fenomeno indagato ma al rapporto che si instaura tra il fenomeno ed il soggetto che lo conosce. Estrapolarlo da questo rapporto ed universalizzarlo non solo è un assunto arbitrario ma lo rende falso – se riconosciamo che la Verità è dialogo e relazione. Non si tratta assolutamente di una forma di relativismo:³³ la relazionalità panikkariana diventa tale solamente se ci si dimentica di come essa si strutturi da una prospettiva *advaita*, secondo la quale in un ciottolo si manifesta il Ritmo dell'Essere nella sua interezza.³⁴

Ontologicamente, quindi, la critica di Panikkar alla scienza non si porta sul metodo ma sulla sua universalizzazione: tutti i presupposti che la sua evoluzione ha codificato, dall'universalizzazione della sua proposta al nominalismo alla concezione meccanicista del mondo, sono frutto di una singola dimensione culturale, che ritiene e propaga il proprio *framework*, il proprio *mythos*, come applicabile ad ogni dimensione, in ogni momento, in ogni cultura.³⁵ Tentare di riformarla in senso positivo significa proporre un

³² P. Calabrò, *Le cose si toccano*, cit., pp. 87-88.

³³ Cfr. Paolo Calabrò, "Oltre il relativismo. La relatività radicale di Raimon Panikkar tra filosofia e teologia". *Filosofia e Teologia*, XXIX, 2 (2014), pp. 381-394.

³⁴ RPOO X/1, pp. 360-372; cfr. M. Yusa, "An Advaitic Matter: Pebbles Speak", cit.

³⁵ Giuseppe Cognetti, *La pace è un'utopia? La prospettiva di Raimon Panikkar*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2006, pp. 21-24

modello di fisica che si porti in una dimensione *advaita* e che quindi riconosca l'intrinseca relazionalità di ogni cosa. Ciò permette alla fisica di ragionare sui termini dell'impensato, dell'impensabile e della relazione, aprendosi a quella dimensione della libertà codificata dal principio di indeterminatezza di Heisenberg.³⁶ Laddove la fisica scopre l'apertura alla meccanica quantistica, Panikkar riconosce la dimensione della libertà – che è il momento in cui le cose si aprono al non pensabile, alla Vacuità dalla quale emerge la relazione e nella quale la loro dimensione simbolica porta con sé l'intero spettro delle possibilità. Se si riconosce questa possibilità per le *rerum scientiarum* (poiché nel campo della scienza più avanzata, come si è visto, non è possibile parlare di una sola interpretazione ma di molteplici prospettive) di non poter essere totalmente determinate ma di aprirsi anche alla totalità del Reale, le leggi che le controllano smettono di essere gli arbitrii del Pensiero ma si aprono ad una dimensione propriamente ontologica.³⁷

Ed è in questo momento che la fisica, prendendo consapevolezza della libertà e liberandosi della determinazione frutto di un arbitrario universalizzare le proprie leggi all'intero Essere, può diventare propriamente *teofisica*. Come giustamente sottolinea Calabrò³⁸ si è trattato, per Panikkar, di strutturare le prime linee guida di un progetto *in itinere*. Sarebbe curioso capire per quale motivo non si sia spinto fino in fondo, fino a portare alle estreme conseguenze le considerazioni della possibilità di un dialogo tra scienza e fede. Indubbiamente la sua riflessione più feconda in questo ambito si è dovuta necessariamente fermare ad un momento in cui le reti neurali ed il CERN non erano ancora riusciti a smuovere l'ortodossia fisica oltre i limiti imposti dagli strumenti contingenti; ciononostante i suoi inviti a dubitare del mondo della tecnocrazia,³⁹ delle regole che impone e dei fraintendimenti che rischia di causare devono essere sempre tenuti a mente. Sarebbe stato interessante dialogare con lui su queste tematiche; ma fortunatamente l'*Opera Omnia* è stata presentata proprio per questo scopo. Il ruolo della filosofia, infatti, e nello specifico della filosofia panikkariana che apre al pluralismo, è fondamentale per mostrare come l'anello di congiunzione tra scienza e fede sia esattamente in questa prospettiva *advaita*; prospettiva che mostra come filosofia, scienza, fede non sono altro che diversi approcci alla realtà, che è e rimane la stessa e non può essere diversa dalla sua unità ritmica.⁴⁰

Come può strutturarsi una conoscenza scientifica che sia figlia di questa prospettiva? Il suggerimento di Panikkar è di abbandonare la concezione di *esperimento* a favore di

³⁶ S. Santasilia, P. Calabrò, *op. cit.*, pp. 67-69.

³⁷ A. Calabrese, *Il paradigma accogliente*, cit., pp. 55-56.

³⁸ P. Calabrò, *Le cose si toccano*, cit., p. 125.

³⁹ RPOO X/1, pp. 376-377.

⁴⁰ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., pp.143-149.

quella di conoscenza intesa come *esperienza* ed *osservazione*.⁴¹ Un esperimento prende gli elementi che si vogliono comprendere, li suddivide e li analizza ed in base ai dati estrapola le proprie deduzioni. In questo modo la scienza *fa violenza alla realtà simbolica*.⁴² Pretende di esaurire completamente il significato di un ente attraverso l'analisi, nega che esista qualcosa al di fuori di ciò che può comprendere – ed anche se vi sono dei dati che ancora non può analizzare, ritiene il suo metodo scientifico tale da riuscire, un giorno, a comprenderli. Ma questo significa pretendere che l'Essere rimanga, ancora una volta, nel recinto del pensiero: sarebbe come un fumatore che, soltanto per il fatto di conoscere i danni che il suo vizio gli provoca, decide di smettere. Panikkar non nega la forza e l'importanza del metodo scientifico, cosa che sarebbe contraria al suo pensiero ed alla sua storia e formazione chimica personale dato che la sua stessa critica è frutto di ciò che ha imparato dalla scienza;⁴³ non oppone ad una conoscenza scientifica una conoscenza che “ascolti” le cose e basta. Quello che invita a fare è accompagnare l'esperimento all'*osservazione*, che non pretende di agire e si limita ad ascoltare e lasciare che la cosa parli, ed all'*esperienza*, che significa tentare di comprendere l'osservato dal suo stesso punto di vista, lasciandosi attraversare dalle informazioni che questo comunica, accettandole come *vive*. Giocando con le parole, secondo il suo personalissimo stile umoristico presentato nella prima parte, questa prospettiva unitaria è ben espressa dall'inglese *understand*, cioè *star-sotto*, rifiutare una gerarchia dove il soggetto conoscente è ontologicamente “superiore” e “migliore” dell'oggetto osservato. Ogni ordine gerarchico è strettamente ed unicamente funzionale, metodologico, strumentale, e non ha corrispondenza nella realtà ontologica: «la distinzione tra esperienza, osservazione ed esperimento non implica separazione. Spesso sono interconnessi e mostrano anche un certo ordine gerarchico: l'esperimento ha bisogno dell'osservazione e questa deve sfociare in una certa esperienza, se si vuole realmente conoscere».⁴⁴

La *teofisica* è dunque prima che una disciplina vera e propria un atteggiamento verso la scienza e la teologia che non le considera come separate, ma le unisce; la congiunzione tra il discorso sulle cose fisiche e quello sul divino avviene esattamente nel momento in cui la fisica riconosce che le *teorie* diventano plurali, e che più che l'accettazione di una di esse si parla della propensione del singolo fisico e del singolo scienziato. Ma l'occasione non è limitata unicamente alle cose fisiche: «si tratta di un incontro possibile in quanto le relazioni tra fisica e teologia sono intrinseche e non solo

⁴¹ RPOO I/2, pp. 385 e ss.

⁴² PSC, pp. 31-32.

⁴³ RPOO VI/1, p. 311

⁴⁴ RPOO I/1, p. 388.

perché si incrociano in alcuni campi come quello della morale. Entrambe le conoscenze si riferiscono alla realtà e confluiscono nell'uomo». ⁴⁵ Queste conseguenze di ordine morale sono quanto permette alla *teofisica* di essere il fondamento dell'*ecosofia*; si riconosce l'inter-in-dipendenza di ogni ente e l'impossibilità di poter parlare di uno solo di essi in maniera separata rispetto ad ogni altra dimensione. Da questo punto di vista, quindi, la *teofisica* diventa da una parte *equivalenza omeomorfica* dell'intuizione cosmoteandrica, quanto questa è considerata nei termini della scienza occidentale, accettandone i paradigmi ma rifiutando la loro universalizzazione. Ciò implica anche un rifiuto nei confronti del monoteismo da parte dello scienziato: inter-in-dipendenza del Tutto col Tutto significa anche rifiutare la concezione di Dio come sostanza a parte ⁴⁶ e reintegrare la dimensione trinitaria tanto nella scienza quanto, soprattutto, nella religione. «Dovrebbe esser chiaro che la teofisica, come si intende qui, non è compatibile con un *theos* esclusivamente trascendente e assolutamente monoteista. La Trinità deve recuperare il suo posto. Dio è essenzialmente relazione, e in questa relazione c'è l'Uomo e anche il Cosmo». ⁴⁷ Dall'altra, può strutturarsi come la spinta ad un dialogo dialogale tra scienza e fede, arricchendo soprattutto la prospettiva cattolica che su queste tematiche riflette da tempo da un punto di vista dialettico.

Questa proposta, questo progetto, come detto non ha trovato una formulazione definitiva; ciononostante la prospettiva offerta nella riflessione tra scienza e fede rimane comunque, come già anticipato, fondamento teorico della sua proposta di riflessione sui temi ambientali.

Ecosofia: dimensione cosmica della spiritualità cosmoteandrica

Per ricordare quanto già trattato, il neologismo *ecosofia* indica come prima cosa quell'atteggiamento radicalmente differente rispetto all'*ecologia* che l'Occidente tenta di seguire per riparare ai danni causati da uno sfruttamento sconsiderato delle risorse del pianeta. Panikkar infatti non si vuole limitare a questa presa d'atto, ma spinge ad una rivoluzione di approccio, ad un cambio di atteggiamento consapevole della dimensione logocentrica alla quale, nonostante le ottime intenzioni, l'ecologia rimane legata.

⁴⁵ P. Calabrò, *Le cose si toccano*, cit., p. 128.

⁴⁶ Lettera ad Enrico Castelli del 4 maggio 1966: «in ogni caso, a me sembra essere più fedele alla mia vocazione profonda se accetto le circostanze e cerco di essere libero, con la vera libertà che ha superato ormai i miti e le oggettivazioni (anche quella di Dio come sostanza a parte). Tutto sommato, non c'è istituzione perfetta, né organismo temporale senza macchie».

⁴⁷ PSC, p. 114.

Young-chan Ro⁴⁸ sottolinea chiaramente le implicazioni di questo punto debole dell'ecologia: la stessa presenza della parola *logos* nel composto, per Panikkar, è indicazione di come si tratti di un approccio che ancora risente di una dinamica antropocentrica e logocentrica, che mantiene separata ontologicamente e metafisicamente la dimensione umana e l'ambito del mondo. Il modo con cui normalmente i movimenti ecologisti approcciano il problema della distruzione dell'ambiente, infatti, è sempre all'interno di quella prospettiva che vede la natura come οἶκος, come casa alla quale è necessario applicare la razionalità umana per riuscire a curarla, a mantenerla.⁴⁹ L'evoluzione della storia del pensiero ecologico sembrerebbe mostrare come questa riflessione sia figlia degli sforzi di categorizzazione delle scienze naturali, e che solo nel primo dopoguerra la consapevolezza dei danni all'ambiente si sia fatta tale da diventare una seria preoccupazione anche in ambito scientifico.⁵⁰ Per la sua stessa struttura, l'ecologia studia minuziosamente le diverse parti in cui la natura si divide, analizzando come un determinato organismo funziona ed interagisce all'interno dell'ecosistema in cui si trova; con uno sguardo più ampio, va ad indagare la struttura degli ecosistemi, la dinamica tra ecosistemi, l'impatto della mano dell'Umano su di esso. Disciplina di carattere evolutivo, spesso nel linguaggio comune viene accumulata all'approccio ambientalista pur non essendo sovrapponibile: l'ecologia rimane uno studio, una scienza, mentre l'ambientalismo si apre ad una riflessione politica, sociale ed economica. Uno scienziato ecologista a seconda della disciplina di riferimento può studiare le diverse branche della vita, dalle piante agli animali, ed acquisisce conoscenze e competenze specialistiche nel suo ambito; mentre non sono rari i casi in cui un ambientalista è totalmente privo di competenze in materia, muovendo le sue azioni di protesta sulla base di slogan e di ideologie.

La critica di Panikkar all'ecologia parte esattamente da questa dimensione di ultraspecializzazione: la consapevolezza metodologica di uno scienziato, dice, fa sì che si cada ancora una volta nel postulare che il *logos* umano ridotto a *ratio* sia in grado di comprendere ogni aspetto della realtà. Young Chan Ro sottolinea come la prospettiva ecologica tende a considerare l'universo come sempre in funzione dell'Umano, proprio in quanto disciplina guidata dal *logos*.

Anthropocentric assumption underlies that even if we are keenly aware of environmental problem and ecological crisis, the way we deal with the nature and

⁴⁸ Young Chan Ro, "Ecosophy and the Wisdom of Dao", conferenza del 30 maggio 2015, manoscritto.

⁴⁹ EST, p. 33.

⁵⁰ Robert P. McIntosh, *The Background of Ecology. Concept and Theory*, Cambridge University Press, Melbourne 2000.

the earth is still anthropocentric. We still think that we are the centre of the universe and thus the way we deal with environmental issues is determined by human interests. We must take care of the earth and environment for the sake of human interests in order to “sustain” our own life style.⁵¹

La radice di questa separazione può essere rintracciata nell’essersi dimenticato, da parte dell’Occidente, il valore della *realtà* intesa come φύσις, dinamica che non sottintende il fatto che tutto sia materiale, anche solo ad un livello biomolecolare, ma che il tutto sia *Vivo*.⁵² Ben lontano da considerare la vita organica come βίος, questo secondo approccio apre alla concezione della vita intesa come ζωή, principio che non considera il vivere come unicamente soggettivo, proprietario degli esseri animali, ma che pervade ogni dimensione della cosmoteandria. Ancora, il problema delle parole viene sentito profondamente da Panikkar, che è consapevole che la sua proposta può venir scambiata per una qualche teoria vitalista: «non sto parlando di forze vitali, o di un principio vitale irriducibile a energie chimico-fisiche. Quello che ho in mente è una visione olistica della realtà, di cui la Vita può essere un simbolo appropriato».⁵³ Si tratta, in altri termini, ancora una volta di quell’intuizione fondamentale del pensiero panikkariano che è la dimensione plurale della realtà; un approccio ecologico ai problemi ambientali rischierebbe ancora una volta di far rientrare la discussione all’interno di una dinamica oppositiva dove l’Umano è “noi” ed animali ed ambiente sono “loro”, trasformando la natura in un *aliud* oggettivo di cui prendersi cura, dimenticandosi che anche l’Umano è parte della natura. «La Rivoluzione industriale aveva una idea (*logos*) molto chiara del mondo, habitat (*oikos*) dell’umanità, e intendeva utilizzare la Terra nel miglior modo possibile, ossia a servizio dell’Uomo, “re del creato e signore della Terra”. E, a grandi linee, l’attuale ecologia non ha affatto rinunciato a questa idea».⁵⁴ Continua anzi a perpetrarla, seppure in modo più nobile, ma rischiando di trasferire nei suoi tentativi una concezione dualista simile all’ontologizzazione del male, che non è altro che un rovesciare su un capro espiatorio ciò che viene eliminato e purificato.⁵⁵

Il secondo punto critico risiede nella nozione di *sviluppo*; componente fondamentale del *logos* occidentale che vede la storia tesa a raggiungere un obiettivo futuro, il progresso, lo sviluppo vede anche i problemi ambientali risolti dall’avanzamento della tecnologia. Panikkar rifiuta anche questa dimensione, accusandola di essere parte di

⁵¹ Young Chan Ro, “Ecosophy and the Wisdom of Dao”, cit.; cfr. EST, p. 38.

⁵² RPOO X/1, pp. 348-360.

⁵³ RPOO X/1, p. 356.

⁵⁴ EST, p. 13.

⁵⁵ V:MM, p. 639.

un'antropologia che vede i bisogni umani come fondamentali, di maggiore dignità rispetto al resto della Realtà: ed essendo il poter vivere in un ambiente sano, senza inquinamento, un bisogno umano l'universalizzazione dell'azione ecologista ricade ancora una volta all'interno di questo pregiudizio antropocentrico. Il tempo lineare della scienza moderna, che vede come positivo lo sviluppo futuro e liquida come "superato", o peggio "barbarico" ciò che è passato, quasi in automatico vede una magnifica sorte e progressiva nella capacità dell'Umano di sviluppare la tecnologia ad un punto in cui sarà in grado di controllare l'ambiente e riparare ai danni fatti in passato – danni che si fanno sempre più evidenti e sempre più radicali.⁵⁶

Se non si tratta di un'azione sull'ambiente, come si struttura l'ecosofia panikkariana? Da un punto di vista della critica sul pensiero di Panikkar, è un ulteriore equivalente omeomorfo dell'intuizione cosmoteandrica al pari della teofisica. Dove però questa si presenta come una dimensione ontologica applicata alla scienza nel suo complesso, l'ecosofia è l'approccio mistico e consapevole del pluralismo verso le problematiche ambientali. Non si tratta affatto di rifiutare ciò che la scienza è in grado di dare, ma di acquisire un atteggiamento differente verso la natura. Nel quarto sūtra sull'ecosofia, *la Natura reale non è un oggetto*,⁵⁷ Panikkar sottolinea come l'epistemologia del cacciatore seguita dal metodo scientifico fa sì che gli ecologisti trattino la natura come un oggetto, addomesticandolo, separandosi da essa; quello che propone viene esposto nel settimo sūtra, *l'arte (techné) di prendersi cura della Natura si chiama Ecosofia*.⁵⁸ L'ecosofia diventa quindi la radicale consapevolezza di essere parte della Terra, di non essere separati da essa; le azioni scientifiche e le migliorie tecnologiche possono offrire soluzioni, ma queste rimarranno sempre zoppe, imperfette, fintantoché non verranno considerate alla luce di tale consapevolezza. Piuttosto che ecosistema, Panikkar ha preferito parlare di *bioregione* per spiegare questa dimensione plurale della realtà dal punto di vista del rapporto con l'ambiente:

La bioregione è la fauna, la flora, la geologia, i minerali, gli esseri umani, gli animali tutti di una determinata vallata che ha una unità a sé stante, biologica e biogeologica, tutto insieme. E questo senso l'abbiamo perso. Ma io penso che la bioregione sia qualcosa di più. Gli uomini e gli dèi vi appartengono. Cioè la terra è uno dei simboli della realtà intera, e non soltanto un pianeta astronomico. La terra

⁵⁶Cfr. Rob Jordan, "Stanford researcher declares that the sixth mass extinction is here". *Stanford Report*, 19 giugno 2015, <http://goo.gl/51M9Wg> (12/07/2015).

⁵⁷ EST, pp. 18-19

⁵⁸ EST, pp. 22-23.

reale non è né piatta né pianeta. Ed è qui che mi sono permesso, ancora una volta, di parlare di ecosofia.⁵⁹

Quando si guarda al mondo attraverso la prospettiva ecosofica, ciò che compare non è un semplice riconoscere l'armonia tra l'uomo e la terra, ma il portare questa armonia oltre, lasciando che l'intera dimensione materiale e quella spirituale vengano riconosciute non come separate ma secondo la relazionalità *advaita* che le unisce. A differenza di una prospettiva che vede tutto ciò che è normalmente considerato come spirituale ridotto al materiale, Panikkar nega la possibilità stessa di questa riduzione mostrando come ogni cosa sia unita *ab origine* – che è ciò che l'intuizione cosmoteandrica vuole ricordare.

Nella relazione con la scienza, però, una cosa che l'ecosofia panikkariana non riesce a comunicare è il distacco da una certa forma di ambientalismo “a tutti i costi”, inconsapevole delle proprie azioni e delle conseguenze di quanto sostiene. Da una prospettiva ambientalista, infatti, spesso la mancanza delle competenze tecniche e scientifiche causa danni anche notevoli, venendo lo “spirito nobile” delle preoccupazioni ambientali non coniugato con una adeguata comprensione dei meccanismi naturali. Un singolo esempio su tanti è quanto accaduto il decennio passato con lo scoiattolo rosso europeo.⁶⁰ L'importazione dello scoiattolo grigio americano a fini decorativi nelle isole britanniche, specie estranea in Europa, ha fatto sì che nel corso dei decenni lo scoiattolo rosso sia stato rimpiazzato per la competizione esercitata dal suo cugino d'oltreoceano. Un simile pericolo per l'ecosistema dell'Europa continentale avviene in Italia, unico paese oltre alla Gran Bretagna con una popolazione di scoiattoli grigi; l'Istituto Nazionale per la Fauna Selvatica, per contenere l'espansione dello scoiattolo grigio (alloctono) e preservare lo scoiattolo rosso (autoctono) ha condotto un'operazione di eutanasia della specie alloctona. Questo ha causato la denuncia da parte di organizzazioni animaliste, il cui processo si è successivamente risolto a favore dell'I.N.F.S. e la presa di posizione delle istituzioni europee a favore dell'azione svolta.

⁵⁹ R. Panikkar, *Ecosofia: la nuova saggezza*, cit., p. 38; il riferimento qui è allo scomparso Scott Eastham, le cui riflessioni su ambiente e filosofia e le proposte ecologiche sono state strutturate in base alla forte amicizia che lo legava a Panikkar – tanto che l'edizione inglese del *Ritmo dell'Essere* porta la sua introduzione.

⁶⁰ Sandro Bertolino, Piero Genovesi, “Spread and attempted eradication of the grey squirrel (*Sciurus carolinensis*) in Italy, and consequences for the red squirrel (*Sciurus vulgaris*) in Eurasia”. *Biological Conservation* 109 (2003), pp. 351-358. Per queste fonti ringrazio Andrea Venturi, Matilde Boschetti e Tiziano Travain, specialisti naturalisti ed ecologi i cui preziosi consigli e chiacchierate sui temi dell'ambiente dalla prospettiva scientifica mi han permesso di comprendere meglio l'ecosofia panikkariana. Da un certo punto di vista, questo capitolo è riassunto di anni di scambi di opinione estemporanei sul tema.

Se si guarda quanto avvenuto da una prospettiva ambientalista, la causa intentata è corretta (azione del *logos*) nello schema di pensiero (nel *mythos*) che vuole ogni forma di vita rispettata e preservata; ma attraverso una consapevolezza ed una maggiore comprensione del problema cui si stava cercando di porre rimedio, una simile azione appare come ideologicamente orientata e vittima di quella tendenza al predominio di una singola visione del mondo sulle altre – così come la campagna di eutanasia dell’I.N.F.S. non è stata mossa da crudeltà nei confronti dello scoiattolo grigio ma dalla consapevolezza (*logos*) che la specie alloctona avrebbe causato se non controllata (*mythos*) uno squilibrio ecologico su scala europea dalle conseguenze imprevedibili e catastrofiche.

Come si pone l’ecosofia panikkariana in questo schema? Se visto con la lettera panikkariana, indubbiamente si tratta di un atto ecologico sistematico e meccanico. A dato problema si risponde con data soluzione: è un caso “da manuale” di gestione dell’ambiente.⁶¹ Applica la dimensione quantitativa della scienza alla realtà qualitativa della natura: se ci si dovesse fermare a questa critica allora l’ecosofia sarebbe un semplice ambientalismo, che rifiuta quello che sembra essere un semplice mutamento estetico nella fauna europea – “è più bello il rosso, eliminare il grigio”.

Eppure, se si considera la campagna di eutanasia dello scoiattolo grigio nella sua complessità, è possibile vedere come si sia trattato di un’azione consapevole non solo di un singolo elemento dell’ambiente ma di come l’intero ecosistema – l’intera bioregione, se si vuole utilizzare le parole panikkariane – avrebbe mantenuto o perso la sua dinamica. Sono molti altri gli esempi che si potrebbero fare;⁶² ma la gestione delle specie alloctone, trasportate in altri luoghi per finalità meramente estetiche, è esattamente l’atteggiamento contro cui Panikkar si scaglia. Animali, piante, fiori sono stati in passato e vengono tutt’ora portati in giro per il mondo, venduti anche su altri continenti senza coscienza di quanto questo significa per gli ecosistemi finali – e spesso la reazione di un certo tipo di ambientalismo ed animalismo invece che migliorare la situazione perpetua il danno. Si tratta di quella “ecologia dell’ultima ora” che secondo Gianfranco Bertagni è il vero obiettivo polemico dell’ecosofia panikkariana; una prospettiva ecologica che vuole strutturarsi come ecologicamente profonda, tesa a guardare ad ogni aspetto degli ecosistemi piuttosto che ad una sua sola dimensione, sarebbe conciliabile appieno con l’ecosofia panikkariana.⁶³

⁶¹ EST, p. 32

⁶² Cfr. *Natura 2000*, 25 (2008), numero monografico dedicato al problema - <http://goo.gl/94dCYM> (13/07/2015).

⁶³ Gianfranco Bertagni, “L’impegno ecologista di Raimon Panikkar”, in E. Baccharini, C. Torrero e P. Trianni, *op. cit.*, pp. 203-210.

Cionondimeno, sembra sia innegabile che quanto agito da parte dell'Umano in questo secolo ha reso gran parte dell'ecosistema mondiale totalmente dipendente dalla nostra azione. Il lavoro di ecologisti ed ambientalisti consapevoli sempre più spesso è quello di limitare i danni, di controllare la situazione, di mantenere artificialmente un ecosistema in stato di equilibrio dopo che l'azione dell'Umano ne ha alterato per sempre la capacità di rigenerarsi autonomamente. Indubbiamente questa prospettiva catastrofica è in riferimento a periodi temporali dipendenti dall'Umano: considerando ere geologiche, l'ambiente ha la capacità di rigenerarsi e ristrutturare sé stessa, portando altra vita. La catastrofe ambientale che l'Umano sta abbattendo sul pianeta è sempre relativa a quanto l'Umano può sopportare: anche se distruggessimo l'intero ecosistema globale quello che ne nascerebbe avrebbe comunque Vita, adattata alle nuove condizioni.⁶⁴ Anche su questa sfida teoretica, purtroppo, l'ecosofia panikkariana non sembra rispondere direttamente; ma ciò non significa che la grande lezione di ascoltare la Terra, accettando la sua saggezza e riconoscendo che ogni cosa è legata in una relazione di inter-in-dipendenza, non possa essere accolta e fatta propria da un pensiero che cerchi di riflettere su quanto è necessario fare per affrontare le sfide del futuro; anche in questo punto, come per la riflessione sul digitale, il dialogo dialogale non soltanto tra culture diverse ma anche tra persone che condividono la stessa preoccupazione – ecologisti ed ambientalisti – diventa fondamentale. E l'ecosofia può essere esattamente questo dialogo.

⁶⁴ Già adesso ci sono dei batteri, dei proto-organismi che si nutrono delle gigantesche isole di plastica che sono nate negli ultimi dieci anni in mezzo agli oceani; cfr. Kara Lavender Law et alii, "Plastic Accumulation in the North Atlantic Subtropical Gyre", *Science*, 329 (2010), pp. 1185-1188.

IV – 1.3: In dialogo con l'Umano. Nuova innocenza e Nuovo Umanesimo

Da un certo punto di vista è possibile interpretare quanto detto finora come diverse equivalenze omeomorfe dell'intuizione cosmoteandrica animate dalla stessa profondità *advaita* ma sviluppate su prospettive diverse. Se la teofisica è la veste con la quale l'intuizione cosmoteandrica si offre dialogicamente alla scienza ed alla teologia, aprendosi al Mistero della dimensione divina, l'ecosofia può essere egualmente considerata come offerta dialogica verso l'ecologia, nel momento in cui la scienza si avvicina alla dimensione del Mondo nella cosmoteandria. Il rischio in cui però si può cadere è quello di considerare teofisica ed ecosofia come degli approcci separati ed autonomi, riproducendo quello stesso errore cui Panikkar offre una via per rimediare; ancora una volta, le diverse prospettive sulla realtà verrebbero frammentate quando ciò che Panikkar sostiene è la necessità della loro unione.

La Nuova Innocenza

Per questo, teofisica ed ecosofia non possono essere pensate e considerate, quando si avvicina la proposta panikkariana alla contemporaneità, separatamente dalla Nuova Innocenza: continuando a seguire lo schema esposto in introduzione, questa è considerabile come equivalenza omeomorfa dell'intuizione cosmoteandrica in relazione all'Umano. Come la teofisica, si tratta di un progetto o meglio della indicazione di un approccio che nel momento stesso in cui viene scritta ed argomentata rischia di cadere in contraddizione;⁶⁵ eppure il punto è talmente importante per Panikkar, la sua esposizione talmente fondamentale per suggerire ai lettori quella nuova dimensione che l'Umano deve far propria e che di essa scrive sia nei testi ad essa dedicati⁶⁶ che pericoreticamente in quasi ogni punto della sua produzione. L'importanza con cui viene sottolineata la radicalità dell'approccio della nuova innocenza è dovuta al fatto che se da una parte l'intuizione cosmoteandrica è la dimensione metafisico-ontologica del pensiero panikkariano la nuova innocenza, come già accennato, sia il modo con cui l'Umano si avvicina alla realtà in generale ed all'*alter* in particolare,

⁶⁵ RPOO I/1, p. 25

⁶⁶ Si potrebbero far rientrare in questa tematica tanto i tre volumi de *La nuova innocenza. Innocenza cosciente* (editi nel 1993, 1994, 1996 e riediti in una prima edizione del 2003 e rieditati nel 2005), attualmente in RPOO I/1, che *Saggezza stile di vita* (prima edizione 1993, seconda pubblicazione *La dimora della saggezza* del 2005), attualmente in RPOO I/2.

quel “nuovo mito” che Panikkar va cercando e quella *metanoia* che invoca necessaria per la contemporaneità.

Proprio per questa sua natura di progetto, la nuova innocenza si struttura analizzando e svelando ancora una volta il *mythos* alla base dell’Occidente, in questo caso non tanto nella presunzione di universalità della scienza ma incarnato sui *cinque grandi incentivi*⁶⁷ che nella sua analisi muovono la società contemporanea. Il *primo incentivo* è “il cielo che sta in alto”, punto cardine dei credenti tanto di una religione storica che della laica economia: da una parte il credente si affida al Divino trascendente ed ogni sua azione viene mossa dal desiderio di raggiungere il punto finale del proprio percorso, dall’altra il laico si affida alle necessità del denaro, la cui trascendenza è ancora più manifesta nell’oggi della crisi economica sistemica. Il *secondo incentivo* è quello della storia: il mito del progresso in cui l’Occidente si muove fa sì che le azioni dell’Umano siano incentrate su un *poi* da raggiungere il prima possibile, con ogni mezzo possibile, mossi dalla radicale convinzione che sia un qualcosa di migliore della situazione attuale. «La temporalità ossessiona la nostra epoca; il fattore tempo è l’aspetto della natura che bisogna vincere».⁶⁸ Il *terzo incentivo* è quello del lavoro; la vita dell’Umano sembra incentrata completamente e totalmente sul lavoro, la produzione, lo sforzo di contribuire al bene comune, ed il potersi riposare è consentito solamente per migliorare le prestazioni successive. L’esaltazione del *negotium*, la necessità del movimento d’ogni cosa in vista di una produzione fine a sé stessa, per Panikkar produce un’alienazione ancora maggiore di quella che l’ortodossia marxista rivela. A prescindere dal prodotto, è l’essere-come-lavoratore che conta nella società contemporanea (ancora una volta l’identificazione che sostituisce l’identità). Il *quarto stimolo* è quello che muove dall’assunto comune, nelle lingue parlate nell’occidente americanizzato, che aggettivi come “grande” e “grosso” denotino una positività non quantitativa ma qualitativa, cosa che «tradisce la mentalità moderna affascinata dagli imperi economici, dalle multinazionali, dalle superpotenze».⁶⁹ Non si tratta di una mera considerazione di senso comune che si aprirebbe a giuste critiche di tipo metodologico ed argomentativo, ma della riflessione che esiste un colonialismo linguistico il quale porta con sé il proprio sistema di valori, le proprie considerazioni e la propria intenzionalità, soffocando la possibilità da parte di altre forme di pensiero di potersi esprimere.⁷⁰ *Quinto* ed ultimo stimolo è l’ambizione per il successo – o urgenza di “Essere”. Il profondo desiderio d’autorealizzazione guida le azioni umane secondo il subdolo meccanismo che

⁶⁷ RPOO I/1, pp. 51-65

⁶⁸ RPOO I/1, p. 55

⁶⁹ RPOO I/1, p. 60

⁷⁰ Si ricordi la riflessione sul linguaggio e sul simbolo in I-2.2.

riconosce come reale, importante, determinante la quantità di riconoscimenti ricevuti, trasformando la serenità in un successo oggettivato, alienato.

Già da questa panoramica si può vedere come i cinque stimoli vengono giustificati esaltando unicamente la loro dimensione *autonoma* od *eteronoma*; l'Umano agisce per motivazioni esterne a lui (le leggi divine, le leggi di mercato, un futuro da raggiungere) o per motivazioni interne (il proprio lavoro, il proprio successo). È per questo motivo che la sofferenza della contemporaneità diventa così radicale, tanto da giungere alla schizofrenia e ad investire la dimensione della salute, in cui spinto da questi stimoli l'Umano dimentica sé stesso e diviene schiavo di qualcosa di cui si rende tramite statico ed inattivo. La prospettiva della nuova innocenza è, in questo senso, *ontonomica* e *contemplativa*: non nega questi stimoli ma li rielabora consapevole di quelli che sono, cioè parzializzazioni arbitrarie della propria presenza. Così, uno spirito contemplativo accetta la trascendenza come quei paletti che segnano la via ma non si identificano con il cammino, che è libero di spaziare per i prati ed i boschi che costeggiano il sentiero, e sono consapevoli che il potere finanziario è qualcosa di arbitrario, utile a vivere ma non necessario alla Vita. Uno spirito contemplativo non spera in una temporalità futura ma vive la tempiternità, non fuggendo dal tempo ma vivendo la pienezza del presente consapevole del passato e del futuro. Il contemplativo nega il *negotium* a favore del *finis operationis*: non è l'atto ripetitivo e meccanico che guida la sua azione, ma la consapevolezza che l'atto ha un valore in sé stesso, rifiutando l'azione del padrone o dello schiavo a favore di quella dell'artista. Il contemplativo è consapevole dei meccanismi di una lingua e di quanto il colonialismo linguistico rischi di pregiudicare la mutua fecondazione tra le culture, così come piuttosto che il successo ricercano l'appagamento della libertà.

La metafora che utilizza Panikkar per descrivere lo sguardo innocente è quella dei gigli,⁷¹ mutuandola dalla parabola evangelica sugli uccelli del cielo ed i fiori di campo,⁷² per quanto per non lasciare che la sua riflessione si leghi troppo al cristianesimo la lascia aperta anche ad istanze buddhiste ed hindu. L'idea che vuole sostenere è che dove l'uomo contemporaneo utilizza i gigli come intermediari, come servi di un fine altro, la spiritualità della nuova innocenza che egli desidera indicare accetta i gigli per quelli che sono, li ascolta, li osserva, lascia che essi diventino parte di sé stesso – ma non perdendosi in essi. Non è una mera *participatio*, ma il punto più profondo e sincero della *contemplatio*, che rifiuta una sperimentazione il cui metodo fa violenza al giglio. Questo è il motivo per cui il nome della prospettiva spirituale che Panikkar vuole proporre è “in-nocenza”: a differenza della violenza dell'epistemologia

⁷¹ RPOO I/1, pp. 66-68.

⁷² Mt 6, 25-34.

del cacciatore, lui propone quella che Young Chan Ro definisce “epistemologia del raccoglitore”, dove l’Umano coltiva per far crescere, non per nuocere, rispettando il Ritmo dell’Essere così come il contadino rispetta il ritmo della natura. Unendo azione e contemplazione, la proposta panikkariana della nuova innocenza spinge verso un approccio alla realtà consapevole della sua pluralità, del suo ritmo e, soprattutto, dell’insufficienza del soggetto – a partire dallo stesso considerarsi un “soggetto” contrapposto ad “oggetto”. Per questo può dire che la contemplazione non è cecità né visione teorica ma *praxis*;⁷³ ed è per questo che sottolinea come la saggezza sia una dimensione integrale della propria vita, e non solamente un aspetto religioso.⁷⁴ Si tratta della trascendenza di ogni epistemologia; dell’apertura ad una dimensione in cui il reale viene compreso nella sua interezza, e non tanto (o non in quanto) oggetto di una analisi che lo separa dal resto del reale. Questo è il senso di intendere l’epistemologia panikkariana come “raccoglitrice”: la forza del pensiero non viene negata ma compresa come parziale, riportata all’interno di quella dimensione consapevole della sua complessità. «La nuova innocenza è la metanoia, si trova oltre il mentale, senza però negarlo. Il superamento non è la negazione».⁷⁵

La nuova innocenza panikkariana unisce in sé stessa, nel suo proporsi all’uomo contemporaneo, tutti quegli elementi che sono stati precedentemente indicati e presentati nel corso di questa tesi: la tensione interculturale tra oriente e occidente, la mutua fecondazione tra le diverse culture ne spingono un approccio consapevole del *mythos* ma che agisce in senso logico, che permette di conoscere il mondo attraverso la conoscenza e l’esperienza mistica. Si apre alla cosmoteandria, il nuovo *mythos* dell’Occidente che Panikkar tenta di indirizzare, ricordando all’Umano che non è solamente ciò che la sua storia e la sua cultura gli dice, non si identifica solamente nella sua funzione sociale o nella sua determinazione scientifica ma si apre al Mistero che è quella Vacuità dalla quale emerge la sua stessa Parola, il suo stesso linguaggio simbolico. Consapevole che la scienza e la teologia sono vissute separate artificialmente, le reintegra nella teofisica, approccio scientifico che gli permette di approcciarci al pianeta in senso ecosofico, ascoltandone la saggezza e non facendogli violenza. Si può dire che se le dimensioni metodologiche, filosofiche e teologiche sono la radice teorica della proposta teoretica del dialogo dialogale, il modo con cui questa proposta Panikkar la declina, in rapporto all’Umano, ne è la fondazione pratica. Nel prossimo sottocapitolo ci si concentrerà specificatamente su come questo si traduce nella proposta di *dialogo dialogale* panikkariana; ma manca ancora qualche elemento

⁷³ RPOO I/1, p. 69.

⁷⁴ RPOO I/2, p. 356.

⁷⁵ RPOO I/1, p. 28.

per poter concludere il dialogo che si è voluto instaurare con Panikkar, in questa ricerca, sull'analisi del tempo presente.

Diverse interpretazioni della nuova innocenza

La proposta di nuova innocenza, infatti, per quanto chiara nel suo opporsi al modo con cui l'Umano del contemporaneo si avvicina alla Realtà offrendo l'aprirsi della prospettiva *advaita* anche in questa dimensione, rimane comunque un progetto, un ideale. Panikkar la dipinge, come si è visto, con caratteristiche molto chiare ed evidenti, tratteggiando col suo linguaggio mistico una direzione ben precisa che però non può essere pienamente compresa dalla sola ragione: essa «non dipende né dalla volontà né dalla comprensione. Se la voglio, sarà per qualche cosa: perché è buona, per esempio, ed allora la perdo. Se la comprendo, l'ho portata nel campo della mia coscienza riflessiva, e così la distruggo».⁷⁶ Il cuore della nuova innocenza rimane inespresso e, soprattutto, inesprimibile; risiede in quella dimensione della vita che è propriamente nostra, e non è nulla di già conosciuto. Se “in-nocenza” ne determina il rapporto con la realtà, “nuova” è perché non si tratta di un ritornare al momento mitico del giardino dell'Eden. Non c'è uno stato di grazia antecedente al quale si può far riferimento, né una epoca d'oro da far ritornare, né una strada già conosciuta da percorrere per recuperare quanto si è perso:⁷⁷ è un sentiero da tracciare, un nuovo capitolo da scrivere di cui Panikkar fornisce unicamente l'incipit. Il ritenere che la nuova innocenza sia statica ed impossibile da considerare al di fuori di quanto Panikkar ha proposto vuol dire, ancora una volta, ricadere in un monismo che vede una singola forma contrapporsi alle altre. La pluralità di prospettive offerte fa sì che ogni lettore possa entrare in dialogo con il pensiero panikkariano anche in questo punto, anche con questa prospettiva. Prima di proporre quanto il dialogo ha generato nella ricerca di dottorato che ha portato a questa tesi, è utile mostrare due interpretazioni filosofiche della nuova innocenza perfettamente coerenti con lo spirito panikkariano ma che ne mettono in luce due aspetti differenti. Non si vuole assolutamente dire che siano le uniche due prospettive filosofiche che sono entrate in dialogo con la proposta panikkariana; anzi, quella della *filosofia interculturale* è molto sviluppata e molto rappresentata nella letteratura secondaria, seguendo i grandi spunti e le profonde riflessioni di filosofi come Giuseppe Cognetti, Francis D'Sa, Giangiorgio Pasqualotto, Young Chan Ro, Michiko Yusa, Marcello Ghilardi e molti altri. Ma limitare solo a questo rischierebbe veramente di

⁷⁶ RPOO I/1, p. 28

⁷⁷ RPOO I/1, p. 22

diventare il punto di riferimento critico nello studio di Raimon Panikkar, con la logica conseguenza di appiattare la ricchezza del suo pensiero; è giusto quindi ricordare anche altre prospettive che si sono cimentate nel rapporto con lui oltre a quella filosofica interculturale, alla teoretica ed alla teologica.

Il primo dialogo con la proposta panikkariana di nuova innocenza parte dalla *prospettiva estetica* presentata da Maria Roberta Cappellini. L'approccio al mondo che offre la nuova innocenza è in grado di intrecciarsi appieno col mondo dell'arte, che si apre per sua stessa natura tanto al linguaggio simbolico che alla pluralità delle culture, alla mutua fecondazione, rappresentando così l'eccellenza del dialogo dialogale nel suo realizzare la contaminazione.⁷⁸ L'arte in questo modo rappresenta la dinamica logomitica, il dialogo tra *mythos* e *logos* non secondo la forza espositiva ed argomentativa filosofico-accademica, che dipende così fortemente dal linguaggio verbale e formale, ma lasciando che l'opera d'arte si intrecci con il pubblico, che si possa lasciar ascoltare ed apprezzare per la sua natura di simbolo. «The artist in fact, looks what everyone looks and sees what nobody sees, because his inspiring pathos reverses the cognitive direction, clearing the field of vision from the opacity of the individual ego, being awakened to reality by what enlightens “the object” of his inspiration».⁷⁹ Una delle metafore che l'autrice propone è quella dell'Uomo Vitruviano leonardesco: la sua creazione come modello artistico diventa una delle rappresentazioni artistiche per eccellenza tanto del concetto di realtà simbolica che di Umano come partecipante al Ritmo dell'Essere in grado di aprirsi ad una nuova innocenza e secolarità sacra. Nell'Uomo Vitruviano Leonardo integra l'intuizione filosofica del principio architettonico di Vitruvio, la rappresentazione dell'Umano come integrità olistica totale ed aperta all'intero Reale ed il suo personale magistero artistico.⁸⁰ Da questo punto di vista la consapevolezza estetica è in questo modo indubbiamente uno dei punti cardine sul quale ruota la proposta panikkariana: il guardare ciò che tutti guardano e vedere ciò che nessun'altro vede è esattamente il cambio di prospettiva che Panikkar presenta ed offre e verso il quale spinge. Inoltre, pur essendo il frutto dell'azione e della rielaborazione di un singolo (artista), ciò che emerge diventa patrimonio di tutti – soprattutto nel momento attuale in cui, come si è già accennato, le barriere di spazio e di tempo vengono ad annullarsi. L'opera di un artista può essere ammirata a prescindere dal momento in cui viene eseguita, e va a toccare corde profonde dell'animo umano, oltrepassando quella dimensione logica che viene coinvolta solo nel momento nel quale

⁷⁸ Maria Roberta Cappellini, “Raimon Panikkar and the challenge of our times”. *CIRPIT Review*, 4 (2013) (edizione kindle).

⁷⁹ Maria Roberta Cappellini, “The Metaphor of Man and the Rythm of Being”. *CIRPIT Review*, 3 (2012 supplement) (edizione kindle).

⁸⁰ Ibid.

v'è interazione tra l'opera d'arte ed il *mythos* di chi la osserva. Le stesse corde che la riflessione estetica scopre e manipola quando riflette sulla dimensione onirica:⁸¹ attraverso la consapevolezza di entrare in contatto con il fondamento del pensiero e dell'esperienza dell'Umano, l'arte si apre alla "dimensione abissale" e diventa "pratica dell'anima", riportando persino la dimensione tecnologica al suo originario livello di *τεχνή*. Così considerata, l'arte è veramente nuova innocenza ed aiuta nell'approccio alla contemporaneità ben oltre la semplice *performance* e la semplice opera d'arte: essa riguarda la totalità della persona, non intesa in senso singolare ma complessivo, cosmoteandrico. «Solamente in questo senso, ripartendo da se stessi, attraverso un cambiamento radicale dello sguardo, potremmo forse riconsiderare l'Arte nelle sue plurime espressioni, come una delle forme primarie di riferimento cognitivo-trasformativo».⁸²

Il secondo spunto di dialogo è quello di Luigi Vero Tarca, in cui la dimensione logico-teoretica già esaminata in II-1.3 si traduce nella proposta delle Pratiche Filosofiche.⁸³ La consapevolezza *advaita* profondamente teoretica spinge a considerare la realtà attorno a noi, il modo con cui essa si apre e si distende, come non necessariamente l'unico modo in cui essa può manifestarsi. La ragione è uno dei modi con cui può manifestarsi l'essere: e nel momento in cui la dice la fa essere quella cosa che dice, e nulla più. Fare proprio un simile modo di intendere la relazionalità, o meglio, acquisire il "giusto sguardo sulla realtà", vuol dire riconoscere che, da un punto di vista filosofico, ogni possibile declinazione della Verità è in relazione con ogni altro, ed in essa si struttura. «La giusta visione del mondo è dunque quella che, proprio per questo, riconosce la essenziale parità tra se stessa e ogni altra forma di conoscenza e ogni altra forma di vita».⁸⁴ In questo dialogo con la nuova innocenza panikkariana, è la dimensione teoretica che diventa fondamentale piuttosto che quella estetica: il percorso è quasi rovesciato. La Verità vista da questa prospettiva si trova in un gioco tra la deposizione e la sua autodeposizione, modi del suo essere in relazione ed essere messa in relazione con sé stessa. Se questa deposizione viene intesa come una negazione od una confutazione anche in relazione al *logos*, non mera *ratio* ma che si è riappropriato di ogni sua qualità, allora anche la deposizione e la negazione del *logos* stesso o è una assolutizzazione della propria posizione (ricadendo nel gioco dell'*elenchos*, e così facendo lo si afferma) o nel deperla diviene una *autoconfutazione*. Dove da una parte

⁸¹ Maria Roberta Cappellini, *Sulle tracce del sogno dell'uomo*, cit.

⁸² Ivi, p. 130

⁸³ Luigi Vero Tarca, "Raimon Panikkar: la giusta visione del mondo", in L. Candiotta e L. V. Tarca, a cura di, *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 281-300.

⁸⁴ Ivi, p. 298.

l'intuizione originale emerge dall'esperienza estetica dell'artista, qui è il pensiero teoretico che stimola la pratica. Pensiero che rimane comunque consapevole della sua limitatezza e della sua relazionalità (ben diversa dal relativismo) con il soggetto, consapevolezza che si esplica nell'essere disposti sempre a rivedere le proprie posizioni. In questo senso, la riflessione sulla negazione e su come ciò possa stabilirsi come una forma di relazione altrettanto valida diventa fondamentale per il dialogo che si instaura.⁸⁵ Questa proposta di dialogo ha una notevole ripercussione sulla dimensione del *dire-la-verità*: l'apertura teoretica alla relazionalità del vero fornita dall'*advaita*, dall'a-dualismo, comporta una riflessione ed una ridefinizione su quale sia la verità che si possa dire. In questo senso, una giusta visione del mondo innanzitutto si pone come in-nocente, permettendo quindi al dialogo di stabilirsi e di svilupparsi senza che immediatamente prevalgano un attacco od una critica.

Raimon Panikkar ed il Nuovo Umanesimo

La proposta di dialogo con la nuova innocenza panikkariana che è emersa dalla ricerca di dottorato cerca di stabilirsi come un punto che non entra in conflitto con eventuali altre interpretazioni, né tantomeno pretende di integrarle o di superarle. La riflessione si situa, piuttosto, in un ambito il quale considera la contemporaneità ed i movimenti attualmente in corso di sviluppo e di svolgimento come sintomi di quello che sarà il futuro della Terra e dell'Umano.

La crescita delle nuove tecnologie, come si è visto nel sottocapitolo precedente, se non la si vuole comprendere da un mero punto di vista tecnofobico pone delle sfide che la riflessione filosofica deve affrontare, non può evitare. Rispondere con paura e con rifiuto, cioè secondo l'approccio tecnofobico, sarebbe un modo facile per liberarsi del problema: la tecnologia è disumanizzante, aliena ciò che è veramente umano in una dimensione a lui estranea, lo stringe entro dei confini arbitrari a pieno vantaggio di un Potere non meglio definito, ma comunque sempre presente. Ben evidente può essere in questo punto il pensiero severiniano, che mette in guardia dai rischi della tecnica:⁸⁶ quando intesa come l'inarrestabile potere che controlla la dimensione umana, la tecnica spinge sulla strada della violenza e soppianta qualsiasi altra forma di pensiero che abbia cercato di renderla un proprio strumento. Così facendo, diventa un punto finale inarrestabile ed ineludibile tanto da distruggere inesorabilmente ogni possibilità di

⁸⁵ Ivi, p. 291.

⁸⁶ Emanuele Severino, *Techné*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002; Emanuele Severino, *Il destino della Tecnica*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1998.

redenzione dal tramonto cui è destinato l'Occidente.⁸⁷ Al di là delle differenze di interpretazione tra la tecnica intesa in senso severiniano e la *τεχνή* panikkariana, quanto viene qui sottolineato è lo *status quaestionis* di una contemporaneità in cui la tecnologia è diventata padrona soprattutto dal punto di vista della sua componente digitale ed informatica.

La presenza della tecnologia diventa ancora più imponente se si prescinde dalla sua declinazione informatica e si approccia i ritrovati di bioingegneria medica, di innesti, di protesi: ormai quotidianamente si assiste ad un ritrovato tecnologico in grado di restituire la capacità di camminare a chi l'aveva persa, o che fa recuperare la vista a chi ha avuto problemi oculari. Il problema dell'interazione uomo-macchina ha superato la discussione tra esperti di settore e, anche grazie alle visioni di scrittori di fantascienza, è diventato di pubblico dominio – tanto che la questione del cyborg, l'unione tra l'uomo e la macchina, comincia a venir considerata anche da una prospettiva non semplicemente morale ma propriamente religiosa.⁸⁸ Da un certo punto di vista, non è altro che il recuperare nelle sfide contemporanee quanto già avviene da secoli; l'utilizzo da parte dell'Umano di macchine ed estensioni "artificiali" del proprio corpo può essere intesa come costante sin da quando, per ricordare Stanley Kubrik, la scimmia uccise suo fratello con una clava. Si è quasi giunti al punto da cominciare a chiedersi se si deve considerare l'esistenza delle macchine come una forma di vita.⁸⁹ Oltre alla chiusura che può portare la prospettiva tecnofobica, chi tenta di vedere il positivo significato della tecnica generalmente rientra nelle categorie del pensiero postumano e transumano. Mentre i secondi si presentano con una forte carica utopica, immaginandosi l'unione dell'uomo e della macchina in grado di superare i limiti imposti dalla natura all'Umano, i sostenitori del postumanesimo tentano di approcciare in maniera critica e consapevole la questione della natura attuale dell'essere umano. Sin da quando Katherine Hayles⁹⁰ ha introdotto la riflessione, molti studiosi soprattutto di area continentale ed anglosassone hanno cercato di approcciare la problematica dell'Umano nella attuale contemporaneità storica.

⁸⁷ Emanuele Severino, "La tecnica è il tramonto di ogni buona fede", in C. M. Martini e U Eco, *In cosa crede chi non crede?*, Bompiani, Milano 2014, pp. 83-93.

⁸⁸ Paolo Benanti, *The Cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano*, Cittadella Editrice, Assisi 2012; Antonio Spadaro, S.J., *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

⁸⁹ Paolo Gallina, *L'anima delle macchine. Tecnodestino, dipendenza tecnologica e uomo virtuale*, Edizioni Dedalo, Bari 2015.

⁹⁰ Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999.

L'intento dichiarato di una delle maggiori esponenti di questa riflessione, Rosi Braidotti, è in linea con l'idea che si debba ora riflettere sul postumano come “divenire macchina” e “divenire animale”, rifiutando l'ideale dell'Umano così come creato nell'umanesimo rinascimentale e mantenuto tale dal capitalismo contemporaneo. Alla prospettiva presentata dalla necropolitica, Braidotti propone l'eliminazione del concetto di “umano” per sostituirlo con un soggetto che rinneghi le sue determinazioni e si apra ad essere un “soggetto postumano”, segnato da cinque caratteristiche fondamentali:⁹¹

- l'essere un'entità eco-filosofica postantropocentrica guidata da ζωή piuttosto che da βίος;

- entità che è incarnata, intelligente e affettiva, connessa all'ambiente naturale ed artificiale, che elabora processi e trasforma energie e forze;

- tramite ζωή vive in un'etica postumana egalitaria e transspecie;

- la sua temporalità deve esser ripensata oltre una mortalità comunemente intesa;

- che sfida il potere costituito, in quanto non si considera limitata alle dimensioni biopolitiche e necropolitiche dominanti.

A queste considerazioni si possono aggiungere le riflessioni che sempre più spesso emergono nell'ambito della cosiddetta *filosofia dell'informazione*, quel ramo della riflessione filosofica principalmente d'area analitica che studia i rapporti con le tecnologie digitali. Nata con la proposta di intelligenza collettiva di Pierre Lévy, la filosofia dell'informazione sta diventando un attore sempre più importante adesso che la tecnologia si sta avvicinando alla possibilità di costruire non soltanto i già presenti dispositivi cosiddetti “smart”, ma una vera e propria intelligenza artificiale. Uno dei maggiori esponenti, Luciano Floridi, sostiene come attualmente si viva all'interno della *infosfera* costituita dalla somma delle informazioni collettive presenti e circolanti nelle infrastrutture di comunicazione; ciò vede il soggetto Umano rivisto non tanto come un *cyborg* ma come un *infor*, organismo informativo.⁹² Questa visione entra in dialogo tanto con una teoria della IA intesa come le condizioni che permettono l'inserimento di artefatti nel mondo e la possibilità di interagire con essi⁹³ con l'idea che l'Umano ha una vita nel mondo informatico tanto reale e forte quanto quella fisica, per quanto ovviamente rispondente a caratteristiche e determinazioni differenti.⁹⁴

⁹¹ R. Braidotti, op. cit., pp. 148-149

⁹² Luciano Floridi, “How Information Technology is changing our Ontology”. *Ontology Studies – Cuadernos de Ontología*, 8 (2008), pp. 265-278.

⁹³ Luciano Floridi, “Present and Foreseeable Future of Artificial Intelligence”, in F. Sabba, a cura di, *Noetica vs. Informatica. Le nuove strutture della comunicazione scientifica*, Casa Editrice Leo Olschki, Firenze 2013, pp. 131-136.

⁹⁴ Luciano Floridi, a cura di. *The Onlife Manifesto. Being Human in an Hyperconnected Era*, Springer Open 2015, <https://goo.gl/Pp70kk> (15/07/2015).

Cosa può dire Panikkar su questo? Le sue opere sono costellate di riferimenti negativi alla scienza ed all'informatizzazione, accusata spesso di alienare l'umano e frammentarlo ulteriormente sulla spinta dell'Occidente tecnocraticizzato. Di certo rifiuterebbe completamente ogni possibilità di "post-umanesimo" e "trans-umanesimo"; per loro stessa ammissione, queste correnti rifiutano la possibilità dell'accesso al Mistero per riaffermare e ristabilire il dominio della scienza su ogni dimensione della realtà. Se però il transumanesimo è inteso come una dimensione utopica, sintetica, di unione della macchina con l'umano, il postumanesimo comunque tenta di recuperare l'armonia tra ogni dimensione dell'esistenza, fisica, digitale e animale, coniugandola con un rispetto ed un'etica aperta alla ζωή piuttosto che ad un singolo βίος, reintegrando anche quanto concepiamo come "sintetico", "artificiale", mero strumento all'interno della nostra esistenza in modo armonico e non schizofrenico. L'ecologia è sempre più diffusa, la consapevolezza verso il mondo e l'ambiente si fanno sempre più pressanti; le prospettive delle nuove tecnologie sono conosciute e spesso condivise; la cittadinanza come istituzione sta venendo messa in discussione e si tentano nuovi modi di partecipazione al potere. Inoltre, sono ben poche le persone nel mondo occidentalizzato, ormai, che si rifiutano anche solo di considerare il problema del controllo della propria dimensione digitale, lasciando per quieto vivere che i propri dati e le proprie informazioni vengano gestite da stati e ditte private.

Se questo è il *mythos* verso cui la contemporaneità occidentale ed occidentalizzata sta andando, la nuova innocenza panikkariana è una proposta fondamentale per riuscire a far fronte alle problematiche che stanno emergendo e proporsi quindi come la base per un *Nuovo Umanesimo* che sia preparato a rispondere alle sfide contemporanee e che si prospettano. L'aggettivo "nuovo" non vuole essere un anacronistico recupero delle teorie rinascimentali, esattamente come la nuova innocenza non è il voler tornare al Giardino dell'Eden; indica una prospettiva radicalmente diversa, senza un obiettivo da raggiungere (senza un "ideale umano" da creare) e senza un progetto da realizzare. Panikkar stesso indica la necessità di un umanesimo, «sana reazione»⁹⁵ a quei tentativi di de-umanizzare l'Umano sia da parte di certe tendenze delle religioni (dove la sua critica è diretta) sia da parte di come la tecnologia e la tecnocrazia vuole entrare in controllo dell'Umano. Vuole essere un cammino ed un sentiero, consapevole delle differenze e di tre punti fondamentali.

Il *primo punto* del nuovo umanesimo in dialogo con Panikkar è il rifiuto della possibilità di parlare di un Umano come qualcosa di stabile e definito. Non esistono definizioni dell'Umano, non esiste una sua essenza in grado di esprimere completamente ciò che esso è. L'unico modo per avere coscienza dell'Umano è

⁹⁵ RPOO IV/2, p. 209.

realizzare il suo nascere dalla *relazione*, il suo essere un mistero cosmoteandrico. Procedendo oltre l'idea panikkariana ma mantenendo un dialogo con lui, questa relazione fa sì che l'unica possibilità di definire l'identità dell'Umano sia quello di *evento dinamico*: "evento" in quanto determinato dalle contingenze di spazio, tempo e relazione, "dinamico" per l'impossibilità di venir costretto all'interno di descrizioni ma di non aver identificazione. Anche l'apertura del postumanesimo espressa da Rosi Braidotti non è quindi sufficiente: si limita a fare il primo passo, riconoscendo che la Vita non è soggettiva ma appartiene al Ritmo dell'Essere, ma rischia di congelarsi in quella unica dimensione. Accettando l'apertura al Mistero dell'Umano, quindi, ciò che si riconosce essere proprio di esso in un determinato momento storico non viene negato, ma non viene neppure ritenuto esauriente: «l'Uomo è un essere aperto: noi "ek-sistiamo" espandendo il nostro essere».⁹⁶ C'è sempre qualcosa che sfugge alla determinazione ed alla riduzione a categorie prefissate: «lo *status quo* umano non è mai definitivo. C'è sempre spazio per il cambiamento, il pentimento, la speranza, l'illuminazione, la salvezza, il miglioramento, e via di seguito. La condizione umana è infinita per il fatto stesso che è non-finita, in-compiuta»,⁹⁷ ed è questo il motivo per cui gli stimoli all'azione dell'Umano contemporaneo che lo delimitano in un momento determinato, non sono in grado di rendersi propriamente fecondi. Lo sguardo contemplativo della nuova innocenza accetta la relazionalità dell'Umano nella situazione attuale, così come ne accetta la relazionalità al passato ed al futuro; non c'è nulla di stabile e di fondo nell'Umano che possa essere preso a paradigma inviolabile, poiché anche l'apertura al Mistero è, da una prospettiva *advaita*, relazione pura. I nomi di "libertà", "vita", "diritti umani" in questo modo vengono rivisti e rielaborati negandone l'universalità ma accettandone i pregi di comprensioni, pur parziali, del mistero cosmoteandrico e della totalità dell'esperienza umana.

Il *secondo punto* procede dal primo e si collega al rapporto con le tecnologie. Consapevole della necessità di considerare l'Umano nella sua interezza, un nuovo umanesimo in dialogo con Panikkar accetta l'invito a rifuggire dalla frammentazione e dalla separazione di ogni sua forma. La *quaternitas* dell'Umano permette di recuperare la terza dimensione dell'esperienza, quella mistica e spirituale che le civiltà tecnocratiche hanno spesso dimenticato.⁹⁸ Ma recuperare la dimensione mistica non vuol dire rifiutare ogni altra cosa, non significa rinnegare gli utilizzi di strumenti e tecnologie ma rimetterle al loro posto, farli rientrare nella *τεχνή*. Il nuovo umanesimo rimane consapevole della dimensione della *τεχνή* come manifestazione dello spirito

⁹⁶ RPOO IV/2, p. 211.

⁹⁷ RPOO IV/2, p. 211.

⁹⁸ RPOO I/2, p. 373ss.

umano, momento in cui il contatto con il Mistero si fa reale nello strumento. In questa dimensione la forza dell'estetica diventa radicale, perché permette di riconnettere la sterilità del silicio alla ricchezza della pittura ad olio recuperando l'archetipo dell'*artifex*.⁹⁹ Non cambia lo strumento, cambia la percezione ed il rapporto dell'Umano con lo strumento stesso, che viene riconosciuto come integrato nella propria esistenza, né servitore separato né trascendente padrone. La casa della saggezza non può non avere una connessione ad internet: come si è già accennato, nella realtà contemporanea l'Umano possiede una dimensione intrinsecamente digitale. Allo stato delle cose, si tratta di una tendenza che porta l'identificazione del soggetto in un codice alfanumerico, che sia la matricola universitaria od il codice fiscale, oppure in una vetrina da social network dove quella che viene presentata è un'immagine falsa dell'utente. Ma il positivo significare della tecnica è in grado di accettare anche quei vantaggi che risiedono nella possibilità di trascendere lo spazio ed il tempo e di entrare in interrelazione con ogni altra persona: riconoscendo che esiste una terza dimensione degli enti, a fianco del loro poter essere pensati e del poter essere percepiti e calcolati, la *res digitalis* permette di considerare in chiave tempiterna tutto ciò che, a partire dall'Umano, tramite essa può potenzialmente liberarsi dai *trascendentalia* kantiani.¹⁰⁰ La dimensione della *digital physis* è una vera e propria terra incognita, a rischio d'esser colonizzata non dissimilmente da come in passato vennero colonizzate le frontiere della terra, e solamente riconoscendo che non si tratta di qualcosa di separato dall'Umano ma sua parte integrante è possibile operare una riflessione consapevole.

Il terzo ed ultimo punto è conseguenza dell'apertura ad ogni forma di relazione che il digitale e la *τεχνή* possono offrire. Nel corso della storia si è limitato a considerare il prossimo dell'Umano come ad un altro Umano, come se solamente tra soggetti potesse stabilirsi un incontro.

L'altro è un insieme di comportamenti visibili che vengono interpretati come espressione di un'interiorità nascosta. Se si va indietro nel tempo ci si rende conto che oggi noi abbiamo ridotto l'insieme di eventi che consideriamo come nostri interlocutori. I nostri interlocutori, oggi, sono una sezione molto limitata in ciò che *in illo tempore* era considerato l'interlocutore. *In illo tempore* l'interlocutore era tutto. (...) Ora tutta questa ricchezza di interlocuzione si è ristretta a quel gruppo di eventi che noi chiamiamo "il nostro prossimo" che però – mentre la parola dice *proximus*, un superlativo che indica il vicinissimo - è il *lontanissimo*: oggi sappiamo bene la difficoltà di entrare nella mente e nel cuore dell'altro.¹⁰¹

⁹⁹ M. R. Cappellini, *Sulle tracce del sogno dell'uomo*, cit., pp. 147-151.

¹⁰⁰ J. H. Kim, *op. cit.*

¹⁰¹ Marco Aime ed Emanuele Severino, *Il diverso come icona del male*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 33-34.

La nuova innocenza panikkariana risolve questa *impasse* ricordando la natura simbolica del reale: ogni cosa è *simbolo*, e la sua comprensione non passa unicamente per l'esperienza ma per l'ascolto. Un nuovo umanesimo a partire da Panikkar rimane consapevole della dimensione per cui l'ascolto dell'*alter* è fondamentale, ma non limitato soltanto alle culture. L'approccio rispettoso e compassionevole nella mutua fecondazione tra le culture è lo stesso che non può non essere mantenuto nel momento in cui si entra in dialogo con il mondo e con la *τεχνή*, soprattutto ora che la meccanica quantistica sembra alludere all'intuizione dell'inter-in-dipendenza con la riflessione sull'*entanglement*. Questo è il senso del dialogo con *esso*, con le cose; a differenza di una ricerca scientifica oggettivante che spinge e fa uscire i propri metodi anche a ciò che la scienza non può coprire, come il mistero dei rapporti umani, è possibile integrare ciò che la scienza propone per aprire anche ad un dialogo che accetti la *ζωή* di ogni cosa, trasformando la scienza e donandole una dimensione rispettosa e dialogica.¹⁰² Ogni cosa può essere rivista dalla prospettiva dialogica: ecosofia e teofisica sono i due aspetti che Panikkar ha proposto dalla prospettiva del Mondo e di Dio; il dialogo dialogale è la proposta per l'Uomo, necessaria e fondamentale ora che, nell'epoca di internet, molti si dimenticano i più basilari valori umani del rispetto e dell'apertura all'altro.¹⁰³

Dati questi punti, come può strutturarsi la proposta di un nuovo umanesimo a partire da Panikkar? La direzione che si apre è promettente, e tocca ogni ambito della riflessione filosofica: bioetica, filosofia morale, storia della filosofia, estetica e teoretica si devono intrecciare interdisciplinariamente con gli stimoli provenienti dalle cosiddette scienze esatte, mantenendosi distinti ma non separati. A mio parere è però certo che, tra un transumanesimo preso dai suoi sogni di sintesi ed utopie sintetiche ed un postumanesimo che rifiuta il passato, pur consapevole di ciò che siamo, la proposta di un nuovo umanesimo che faccia propria la nuova innocenza è in grado di entrare in dialogo costruttivo e di offrire quell'apertura al Mistero fondamentale che altrimenti rischierebbe di perdersi.

«Umanizzazione» significa rendere l'«Uomo» pienamente umano, ma l'espressione è traditrice e ambivalente perché non ha valore né puramente transitivo (l'Uomo viene umanizzato) né puramente intransitivo/riflessivo (l'Uomo [si] umanizza). Non è che qualcun altro ci umanizzi, o che possiamo da noi stessi procurarci ciò che ancora non siamo. «Umanizzazione» indica piuttosto

¹⁰² RPOO VI/2, p. 58

¹⁰³ Ellen Pao, "The trolls are winning the battle for internet", Washington Post Online, <http://goo.gl/Odrzfn> (17/07/2015).

un'immersione nella realtà, una partecipazione globale al destino di tutto ciò che è, ciò che avviene all'interno e all'esterno di noi, è un processo attraverso il quale ognuno diventa realmente persona, a volte abbandonando l'immagine che aveva di sé, morendo, scomparendo, trascendendosi; altre volte riaffermando il proprio essere quando è minacciato da forze estranee, ma entrando in ogni caso in una relazione ontologica più profonda con la realtà – qualunque cosa essa sia.¹⁰⁴

¹⁰⁴ RPOO VI/2, pp. 215-216

Capitolo 2 – Il dialogo dialogale

IV – 2.1: Struttura e metodo del dialogo dialogale

Ogni possibilità che apre la nuova innocenza panikkariana, che sia declinata secondo la sua stessa parola oppure venga interpretata a seconda delle personali teorie, riflessioni e inclinazioni dei singoli lettori che ad essa si avvicinano, non può prescindere dal fatto che il momento in cui essa diventa eminentemente pratica è sempre il *dialogo dialogico* o *dialogale*.

Necessità di un metodo: l'homo viator, il ruolo fondamentale della dialettica

Innanzitutto, è corretto poter parlare di un “metodo” del dialogo, di una “struttura” che guidi il dialogo? Se si parte dal presupposto che ogni forma di proposta panikkariana risiede soprattutto nell’approccio e nella predisposizione esistenziale piuttosto che in una sequenza di punti e di strutture da seguire, bisogna innanzitutto intendersi su quale sia la forma di questo eventuale “metodo” che si va ricercando. Ancora una volta, si vuole ricordare la dichiarazione d’intenti di Panikkar:

Non presento un sistema, vale a dire un trattato sistematico riguardante la situazione dell’uomo nell’universo; offro una sintesi che non solo rimane aperta, ma che consente e anche richiede diverse interpretazioni.¹

E ancora:

Non ci sono tecniche per arrivare alla nuova innocenza. È il regno della Grazia, dicono lo *saiva siddhanta*, il cristianesimo e tante altre tradizioni.²

Si tratta di un percorso che emerge da quelle radici filosofiche e teologiche che sono state esposte nel corso delle parti precedenti ma che si possono riassumere, in dialogo con Gabriel Marcel, nella figura dell’*homo viator*. Con questa espressione, che la teologia classica utilizza per indicare il cammino del fedele, pellegrino su questa terra, verso Dio, Panikkar fa riferimento all’atteggiamento secondo il quale l’Umano si rende conto di non essere altro che un momento in costante tensione verso ciò che ancora non

¹ RPOO VIII, p. 184

² RPOO I/1, p. 22

è, senza punto di partenza né punto di arrivo definiti ed inconfutabili.³ Esprime questa dimensione partendo dalla spinta alla libertà che nasce dalla consapevolezza buddhista di non avere alcuna esistenza a sé stante, pur essendo distinto da ogni altra cosa; per questo, il movimento di ritorno al Padre del cristianesimo non è un sottolineare la differenza tra Dio e uomo, ma la resurrezione alla propria natura; ed è un percorso che viene intrapreso col coraggio, la determinazione e l'«eroicità» dell'umanesimo consapevole e razionale. In altri luoghi, questo concetto viene espresso come “preparare una dimora alla saggezza”; un percorso propriamente femminile,⁴ intendendolo non come silenzioso e servile ma aperto e disponibile ad accettare il dono della Grazia – che è amore non inteso solamente come esperienza umana, ma come consapevolezza del contatto, del *cum-tangere* di ogni cosa nella sua inter-indipendenza. Per questo non esiste né un punto d'inizio né un punto d'arrivo: «il cammino della spiritualità non è un cammino, come ci dicono Abhinavagupta (*upayanupaya*) e Giovanni della Croce: “Sulla vetta non c'è alcuna via [...] sulla vetta: nulla”. [...] Poiché non c'è cammino, non abbiamo nemmeno paura di perderlo o di smarrirci».⁵

L'*homo viator* per sua stessa natura sfida il monismo ed il dualismo. Piantare casa in un solo posto significherebbe perdere quella carica che lo apre all'originalità, al mistero, così come ridurre la sua presenza ad un percorso dal punto di partenza al punto di arrivo lo svuoterebbe della sua carica. La sua eventualità, il suo ruolo, è quello di essere in cammino: una costante ed infinita tensione da un punto che non esiste di per sé (cioè non ha un'essenza propria, separabile dal viandante e dal cammino) ad una destinazione irraggiungibile, l'*homo viator* nel suo camminare può essere anche più grande degli angeli.⁶ Così, Panikkar approva e condivide il punto in cui Marcel riflette sulla figura del *viator* in relazione all'esperienza umana: «je m'affirme comme personne dans la mesure où j'assume la responsabilité de ce que je fais et de ce que je dis».⁷

In questo senso, l'*homo viator* impara dal proprio cammino, e nel proprio cammino scopre sé stesso. Cammino di scoperta nel quale è fondamentale anche la presenza dell'altro: senza la mutua fecondazione si rimane chiusi all'interno della propria prospettiva continuando a perpetrare il monoculturalismo ed il suo figlio diretto, il colonialismo. Sia nel piccolo che nel grande, l'incontro con altri nel proprio cammino permette di capire cosa c'è lungo la strada, di condividere i panorami incontrati, di chiacchierare e scambiarsi esperienze, idee, consigli utili – anche critiche. «Nous pourrions dire encore, et du même point de vue, que je m'affirme comme personne dans

³ RPOO IV/2, pp. 211-213

⁴ RPOO I/2, p. 369

⁵ RPOO I/2, p. 408

⁶ *Sum. Theol.* I, q. 117, a. 2.

⁷ Gabriel Marcel, *Homo Viator*, Editions Mouton, Aubier 1944 (FP), p. 25.

la mesure où je crois réellement à l'existence des autres et où cette croyance tend à informer ma conduite». ⁸ Chi tenta di intrecciare con altre culture e con altre religioni un dialogo che vuole essere dialogale non può partire da un punto stabilito secondo delle regole, ma impara tali regole nello stesso farsi del dialogo. «Il metodo proprio della filosofia interculturale è il metodo del dialogo dialogale, nel quale le regole del dialogo non si presuppongono unilateralmente, né si danno per scontate a priori senza averle stabilite nel dialogo stesso. Ma come possiamo sapere come procedere se non conosciamo la procedura?» ⁹

Questa domanda parte dalla consapevolezza che, per il semplice fatto di essere un dialogo, il dialogo dialogale rimane parzialmente all'interno di alcune necessità della dialettica, per quanto queste regole non siano una "procedura" in senso stretto, un insieme di strumenti da conoscere e da applicare per tutta la durata dell'incontro tra i partecipanti al dialogo. In altri termini: nel momento in cui si vuole cercare di trovare un'oggettività all'interno del pensiero tale per cui il discorso sia in grado di articolarsi e di esprimersi, sono necessarie le regole della grammatica, della sintassi, della struttura delle frasi e della retorica se si vuole giungere ad una qualche comprensione reciproca. Il rifiuto delle fallacie logiche nell'argomentazione filosofica può anche essere visto come la risposta a questa necessità di riuscire a recuperare una dimensione oggettiva, smascherando dei tentativi retorici di far leva su dimensioni psicologiche o di "senso comune" per validare la propria posizione. Per questo le regole della dialettica sono così importanti: permettono ad un dialogo di stabilirsi non solo come possibile ma come coerente con sé stesso, con lo scopo che vuole ottenere e soprattutto in conformità col funzionamento della mente e del *logos*. Hegel definisce, infatti, la dialettica come *die wissenschaftliche Anwendung der in der Natur des Denkens liegenden Gesetzmässigkeit*, che Panikkar traduce come «l'applicazione scientifica della struttura [della legge interna, della regolamentazione] intrinseca alla natura del pensiero». ¹⁰

Definizione che Panikkar accetta e ritiene fondamentale tanto da affermare, poco sopra:

La dialettica – termine che comunque ha vari significati – esalta la dignità del *logos* umano, che possiede la straordinaria prerogativa di discriminare tra la verità e l'errore grazie al pensiero: *ars iudicandi* la chiamavano gli scolastici, condensando la definizione ciceroniana di dialettica quale *veri et falsi iudicandi scientia*. ¹¹

⁸ Ivi, p. 26.

⁹ RPOO VI/1, p. 262.

¹⁰ RPOO VI/2, p. 49.

¹¹ RPOO VI/2, p. 49.

Già da queste parole introduttive si può vedere per quale motivo sono state esposte le radici filosofico-teologiche di Raimon Panikkar e perché si sia ritenuto fondamentale condurre una ricerca sui presupposti teoretici della sua proposta: ma prima di esporre nel dettaglio le conclusioni è necessario giustificare il voler creare un “metodo”, un “manuale” di dialogo dialogale.

Questa necessità emerge da Panikkar stesso, che la costruisce proprio in rapporto alla dialettica ed al dialogo che non rifiuta ma si propone di integrare: ancora una volta, ciò che rifiuta non è la dimensione occidentale del dialogo che ben conosce, essendo anche sua, ma che solamente una delle posizioni venga universalizzata a scapito delle altre - compresa la sua. Da quanto è stato espresso nelle parti precedenti, infatti, potrebbe sembrare che Panikkar condivida una visione come quella di Hegel, dove la Realtà procede dialetticamente in un processo continuo. Può essere indubbiamente uno dei modi con cui intendere il Ritmo dell'Essere, nel momento in cui sostiene che il dinamismo interno alla realtà è il rapporto Trinitario in se stesso, ma non si può dimenticare come questo rapporto sia fondato nell'*advaita*.¹² Inoltre, «nessuna realtà ultima può avere definizione»,¹³ come spesso si è ripetuto. L'unico rapporto che può esistere nella Realtà è quello *pericoretico* di continua *circumincessio* tra le tre dimensioni¹⁴ – non dissimilmente da quanto avviene tematicamente nella sua stessa opera. È per questo che può dire che il fondamento del dialogo dialogale è quello di rifiutare la natura dialettica del reale come *unica descrizione possibile* della Realtà, subordinandola così al funzionamento della mente umana.

Secondo la mia tesi, il dialogo dialogico non è una versione modificata del metodo dialettico, né un suo sostituto. È un metodo che, da un lato, limita il campo della dialettica, e dall'altro la integra. *Limita* la dialettica nella misura in cui le impedisce di diventare un monismo logico, e lo fa proponendo un metodo che non presuppone la natura esclusivamente dialettica della realtà. Così *integra* anche la dialettica. Non si tratta di un attacco diretto alla dialettica, ma solo di una messa in guardia contro il totalitarismo dialettico.¹⁵

Per questo la definizione metodologica che Panikkar propone parte dalla dialettica stessa, non rifiutandola ma integrandola. Il semplice fatto che, come nella dialettica, ci sia un incontro in vista di un dialogo gli permette di dire che «il dialogo dialogico è pur sempre dialogo, quindi dialettico o conversazionale».¹⁶ Un dialogo dialettico può

¹² RPOO X/1, p. 292.

¹³ RPOO X/1, p. 75.

¹⁴ RPOO VIII, p. 260.

¹⁵ RPOO VI/2, p. 48.

¹⁶ RPOO VI/2, p. 49.

stabilirsi anche tra individui o dottrine, intendendo con i primi dei soggetti razionali umani considerati secondo la propria caratteristica individuante, come può essere un dialogo tra due professori o due scienziati, e con le seconde delle tesi astratte da chi le ha formulate e sostenute, spostando ogni cosa in un astratto ragionare puramente logico. Un dialogo dialogale accetta la presenza degli individui e delle dottrine, ma soltanto quando esse sono incarnate in *persone*, cioè contesti viventi che racchiudono in sé stessi diversi *mythoi* e diversi *logoi*. La dialettica fa entrare in gioco solamente delle componenti specifiche di questi incontri, soprattutto in Hegel, strutturandole in automatico all'interno delle caselle di *tesi* ed *antitesi* in funzione di una *sintesi*. Panikkar accetta, ma vuole integrare: la dialettica si sente autorizzata a giudicare in vista di un obiettivo da raggiungere, il dialogo esula da quest'ambito. Indica qualcosa che «perfora, attraversa, il campo del “logico” e lo supera, senza tuttavia negarlo».¹⁷ In questo modo il dialogo dialogale ha primariamente come propria dimensione di svolgimento quella che viene definita da tre ambiti di riferimento che, per quanto indicativi, sono soprattutto rimandi ad una dimensione più ampia, complessa e viva di quel frammento di Realtà cui sembrano legati. Il primo è l'ambito *personale*, cioè quando il dialogo dialogale è dimensione del rapporto sincero e reale di due persone non considerate come macchine organiche o macchine psicologiche. Il secondo è l'ambito *interculturale*, che si situa nel momento in cui vengono ad incontrarsi due visioni del mondo anche radicalmente differenti, come la concezione della Terra dell'ecologia e quella della Realtà dell'ecosofia. L'ultimo è la dimensione del *pluralismo* e va a concentrarsi direttamente sulla domanda delle domande della filosofia, la ricerca della Verità, secondo le forme e le dimensioni filosofico-teoretiche che sono state espresse nel corso di questa tesi.

Per quanto propriamente dialogali, sono ambiti che non possono prescindere dalla dialettica: Panikkar lo ribadisce ricordando come la fiducia nella ragione, o meglio nella ragionevolezza di un enunciato, sia fondamentale per la dialettica intesa come mediatrice nell'Umano. «Dal dialogo dialettico non si può prescindere in nessuno scambio autenticamente umano [...] Ignorare questo ruolo essenziale della dialettica farebbe precipitare nel puro irrazionalismo».¹⁸ Ed è questo suo partire dalla razionalità umana che fa sì che il dialogo dialogale abbia necessariamente bisogno di un metodo: metodo che, si ribadisce, non può essere un insieme di regole (altrimenti cadrebbe nuovamente nella dialettica) ma deve strutturarsi come un *approccio esistenziale*, un *modo di porsi e di essere* tale per cui che il dialogo dialogale avviene naturalmente.

¹⁷ RPOO VI/2, p. 50.

¹⁸ RPOO VI/2, p. 51.

Una precisazione lessicale è comunque necessaria. Nella sua descrizione della metodologia dialogica, Panikkar sembra dare eguale peso all'espressione "dialogo dialogico"¹⁹ e "dialogo dialogale"²⁰ senza che vi siano differenze sostanziali ma solo stilistiche. Dove la prima forma viene preferita in una struttura argomentativa legata alla logica dialettica, come si è visto, la seconda si situa in un'esposizione meno accademica e più divulgativa: il testo dal quale il capitolo dell'*Opera Omnia* è tratto, infatti, è *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica* ed in esso fa riferimento a *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*. Si tratta di testi quasi sicuramente scritti con l'intento di rivolgersi ad un pubblico più vasto di quello accademico, come testimonia l'inferiore apparato di note (giustificato in questa intenzione da Panikkar stesso)²¹ e la meno rigorosa argomentazione. L'utilizzare, in questa sede, l'espressione "dialogo dialogale" invece che "dialogo dialogico" seguendo la chiave interpretativa della *dinamica logomitica* applicata all'opera panikkariana, ha due motivazioni ben precise: in primo luogo vuole discostarsi ulteriormente dalla dimensione *unicamente ed esclusivamente logica* del dialogo dialettico così come è stata esposta poco sopra, per aprirsi ulteriormente con l'aiuto della differenza lessicale ai punti più profondi della riflessione di Raimon Panikkar ed alla sua idea di mistica come di esperienza piena della vita. In secondo luogo, tenta così di sottolineare la dimensione pratica del dialogo dialogale, al di fuori di intellettualismi e rigide strutture teoretiche o teologiche che possono rischiare di allontanare un lettore interessato a questa sua proposta.

Le radici filosofico-teologiche del dialogo dialogale

Si può, pertanto, delineare un riassunto di quanto si è detto nelle parti precedenti per mostrare come il dialogo dialogale, che sembra essere una proposta forse troppo utopica, è in realtà profondamente radicato nelle conoscenze di filosofia e di teologia che Panikkar ha sviluppato nel corso della sua vita e che ha esposto in tutta la sua produzione. Si sarà già notato come pericoreticamente siano state indicate queste radici nel momento in cui le ho esposte e collegate con gli autori che, in base ai risultati della ricerca, sembrano essere stati i più influenti nel pensiero di Panikkar da questo punto di vista; quanto seguirà ne sarà un riassunto per punti, utile anche a fondare la presentazione metodologica finale. Si ricorda comunque che anche questa separazione e questa suddivisione rimane comunque arbitraria, frutto di un lavoro classificatore

¹⁹ Cfr. RPOO VI/2, pp. 45-62.

²⁰ Cfr. RPOO VI/1, pp. 262-267.

²¹ RPOO VI/1, p. 247, nota 1.

accademico che accetta il dialogo proposto da Panikkar, entra in rapporto con lui e tenta di chiarificarne alcuni dei punti nel contempo più interessanti e di difficile comprensione. Come ogni suddivisione, pertanto, seguendo lo spunto e la riflessione panikkariana, anche questa viene proposta senza l'intento di esaurire completamente l'argomento ma al fine di stabilire un dialogo e contribuire alla ricerca sull'idea del dialogo dialogale, soprattutto da un punto di vista della possibilità pratica di questo approccio all'intercultura. Per quanto il dialogo dialogale venga inquadrato all'interno della filosofia interculturale, infine, prendendo le mosse da quella dimensione e proponendosi in quella direzione al fine di contribuire ad una pace in cammino, in costitutivo e costante sforzo relazionale e di mutua fecondazione,²² questa tesi e questa ricerca ne ha tentato di mettere in luce gli aspetti teoretici, metafisici, ontologici, sin dalla metodologia con cui è stato approcciato il problema.

La prima dimensione che si vuole mettere in mostra è quella legata alla *proposta ontologica panikkariana*.

Il dialogo dialogico fa propria una dinamica radicale della realtà, ossia che la realtà non è data una volta per tutte, ma è reale proprio perché si autocrea continuamente, e non solo perché si sviluppa da premesse già date, da punti iniziali prefissati.²³

La proposta di Panikkar parte dal fondamento ontologico dell'*intuizione cosmoteandrica*. Nel momento in cui ogni cosa è in inter-in-dipendenza l'una con l'altra, relazione che ne guida e suggerisce ontonomicamente il suo esserci, il suo cammino ed il suo divenire, un dialogo che tenti di strutturarsi come incontro tra persone non cerca di raggiungere una verità superiore ma di riconoscere l'unione tra l'*io* e il *tu*. La realtà che il dialogo dialogale riconosce come proprio ambiente è quella pluralista di una relazionalità radicale,²⁴ in questo modo, il dialogo dialogale affonda le sue radici ed emerge da una realtà dove i soggetti ed i poli del dialogo non si annullano né si ipostatizzano, mantenendo ciascuno la parte dell'*alter* per l'altro. Non per nulla, la dimensione buddhista del pensiero panikkariano è la più importante e presente in questo momento: la *sunyata* ed il *paṭiccasamuppāda* del pensiero buddhista classico, che ha conosciuto e studiato, si intrecciano con il *bashō* e le riflessioni esistenziali della Scuola di Kyoto, con i cui rappresentanti ha parlato e discusso e del quale fondatore, Nishida Kitaro, ha studiato il pensiero. Ciò diventa possibile quando si fa propria una prospettiva che si struttura come *advaita*, che panikkariamente viene intesa come la

²² Raimon Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano 2003; cfr. anche G. Cognetti, *La pace è un'utopia?*, cit.

²³ RPOO VI/2, p. 53.

²⁴ RPOO VI/1, p. 273.

risoluzione degli estremi e delle differenze in una visione complessiva ed armonica che mantiene distinte le particolarità, senza per questo cadere negli opposti speculari della separazione o dell'unità monista.

The creativity of dialogue is thus a consequence of its participation in the creative and dynamic essence of *reality itself*, as well as of the ontological relatedness of the subject with this reality. This ontological understanding of dialogue is a crucial clue to the understanding of Panikkar's vision. The implication is that dialogue between human subjects is not the most significant factor in the growth of religions and their future and, moreover, that the human being is not the primary subject of dialogue. Dialogue means participation in a process that is based on the dynamics of reality itself.²⁵

Il dialogo dialogale tra i soggetti che in esso si cimentano quindi riconosce *l'ontonomia di ogni cosa* – anche di sé stesso: da qui parte il rifiuto di regole universali stabilite a priori, che si stabilirebbero come autonome se imposte da un metodo intrinseco (come possono essere degli scambi in un linguaggio logico-matematico) od eteronome se imposte da uno dei due dialoganti (come nel caso di negoziati di pace o di contrattazioni lavorative e sindacali).

Queste posizioni di partenza sono giustificate dal fatto che, per Panikkar, il dialogo dialettico rimane all'interno di un'accettazione acritica del dogma parmenideo: identificare Essere con Pensare in campo ontologico significa, per il mondo occidentalizzato, che ogni discorso che possa partire dal dialogo debba essere assolutamente *comprensibile*, anche se non necessariamente *compreso*, a priori. Per questo il dialogo dialogale è profondamente filosofico: «l'uomo non è solo mente e pertanto la filosofia, intesa come quell'attività umana che cerca, con tutti i mezzi che considera appropriati, di dar senso alla vita e alla realtà, non può escludere a priori la partecipazione esistenziale del corpo e dell'azione umana».²⁶ Filosofia che non può che essere interculturale: solo questa può salvare il genio di Parmenide²⁷ riportando la forza del *logos* ad una dimensione fondamentale per poter approcciare non soltanto il proprio *mythos* ma anche quello altrui. Ogni discussione si sviluppa necessariamente nel *logos* e col *logos*, ma ridurla solo a questo è un errore frutto della mentalità colonialista: le naturali conseguenze di questo approccio, cioè razzismo, intolleranza, nazionalismo ed altre forme di chiusura all'esperienza dell'*alter* sono «derivanti da una partecipazione acritica al proprio mito, non controbilanciato dal *logos*. Occorre il *logos* per aprirsi ad altre culture, ed occorre un atteggiamento filosofico radicale per ridimensionare e

²⁵ J. Komulainen, *An Emerging Cosmotheandric Vision?*, cit., p. 68.

²⁶ RPOO VI/1, p. 263.

²⁷ RPOO VI/1, p. 264.

relativizzare le proprie credenze».²⁸ Grazie a ciò, il *logos* secondo quella particolare sfumatura panikkariana che si propone come fondamentale per lo svolgimento del dialogo non è unicamente analitico: accetta la potenza del principio di non-contraddizione come *regula falsi*, ma lascia che siano l'esperienza, l'osservazione e la partecipazione della "epistemologia del raccoglitore" a proporsi come *regula veri*. «Non esiste la pura teoria: essa è sempre "mista" a interessi personali e collegata all'ambiente sociale che la accetta come teoria».²⁹

Il modo con cui questo *logos* si esprime è la gnoseologia mistica rappresentata dalla formula $E=e(l.m.i.r.a)$: uno sguardo che si apre non soltanto all'esperire antecedente ogni riflessione successiva ed acritica ma che accetta come parte integrante di sé stesso il *mythos* impensato, il *pneuma* impensabile e l'indivisibilità dalla presenza fisica, corporea e materiale a cui non viene ridotto ma con cui viene integrato. Questo conduce alla *dimensione ermeneutica della proposta panikkariana*, la seconda radice filosofica: l'interpretazione del mondo deve rimanere consapevole che ogni tentativo di ermeneutica che tenti di raggiungere una comprensione completa di ciò cui si appropria non può aver successo se non costringendo l'oggetto nella sua propria interpretazione. In questo senso il linguaggio è necessario per il semplice fatto che ogni discorso deve essere mediato dal linguaggio, e dove c'è linguaggio c'è pensiero.³⁰ La realtà è però simbolica, ed ogni dialogo tra i poli dell'incontro ragiona, comunica, si esprime necessariamente secondo quelle dimensioni simboliche che gli sono proprie, per cultura e per inclinazioni personali. Per questo motivo, il linguaggio che l'incontro del dialogo dialogale richiede non può che essere altrettanto *simbolico*, svolgendo la sua funzione di mediatore nella consapevolezza della dimensione della parola come *sacra verbi quaternitas*, relazionalità radicale tra parlante, interlocutore, suono e senso: questo significa elevarsi alla dimensione della mistica,³¹ ricordandosi comunque che la verità, in quanto pluralmente emergente dal dialogo, non può situarsi in una qualche trascendenza da raggiungere od in una opinione da condividere. Solo con una simile consapevolezza si può comprendere come il *mythos* ed il *logos* interagiscono tra di loro, ed attraverso la comprensione razionale gli attori del dialogo accettano che la *dinamica logomitica* si instauri non soltanto in rispetto all'altro ma anche verso sé stessi. Questo è il significato della conversione alle altre culture evocata da Panikkar ed il significato della *mutua fecondazione* tra le culture: una vera comprensione dell'altro avviene soltanto quando, attraverso l'ascolto, si consente al proprio *mythos* di essere arricchito

²⁸ G. Cognetti, *La pace è un'utopia?*, cit., p. 113.

²⁹ RPOO VI/2, p. 52.

³⁰ Ibid.

³¹ G. Cognetti, *La pace è un'utopia?*, cit., p. 111.

dal *logos* altrui, facendo proprio il significato simbolico del linguaggio. Non è una questione di neutralità scientifica, come quella che inevitabilmente nel dialogo conduce al relativismo:³² quando un cristiano incontra un hindu non assume un atteggiamento neutrale nei confronti delle posizioni del suo interlocutore. Nel momento in cui un dialogo dialogico viene vissuto esperienzialmente e consapevolmente, quanto accade è una demitizzazione ed una rimitizzazione continua dei presupposti con cui i due poli del dialogo hanno accettato di entrare in gioco, abbandonando l'arena dialettica per l'agorà dialogale, rifiutando lo scontro e scommettendo loro stessi nella loro totalità: categorie, queste, che come si è visto Panikkar sviluppa e lascia emergere nel periodo romano, grazie all'amicizia con Enrico Castelli. Un vero dialogo è un dialogo tra *mythoi*; alla neutralità del *noema* trascendente si sostituisce un *pisteuma* in cui la dimensione della fede, della consapevolezza viene investita e si lascia investire dal dialogo, in quanto costitutivamente libera. «Questo rende possibile», infatti, «la libertà ontica e dischiude il problema onto-logico ultimo: il *logos* dell'*on* è solo l'*on* del *logos*, ma quest'ultimo non coincide col primo. L'*on* è “più grande” del *logos*. Il *logos* può anche essere coestensivo all'*on*, ma “di mezzo c'è” pur sempre lo *pneuma*, e “dove c'è lo spirito c'è libertà”».³³

La dimensione ermeneutica e quella ontologica, viste non come separate ma come advaiticamente armoniche, trasformano il dialogo all'interno della *dimensione esistenziale*, terza radice filosofica del pensiero panikkariano e collegamento, come si è visto, con Heidegger. L'*esserci* della presenza dell'Umano nel dialogo dialogale non è più una presenza unicamente logica ma coinvolge la totalità della pienezza umana, sia secondo la formulazione ontologica che nella dimensione epistemologica. Ogni cosa è interconnessa secondo l'*advaita* ad ogni altra, *ontonomicamente*, e comprender ciò avviene attraverso gli occhi della *mistica*. Ciò significa che oltre ad accettare il dialogo dialettico ed il suo linguaggio, il suo stimolo alla ricerca della verità, gli attori del dialogo non sono più soggetto ed oggetto ma si riconoscono entrambi come soggetti: «il dialogo dialogico da me proposto ha la pretesa di trascendere il campo della dialettica, nella consapevolezza che il rapporto io/tu è irriducibile a qualsiasi rapporto tra io ed esso, o tra io e non-io, e perciò ha un valore parimenti ultimo».³⁴ Si tratta dell'incontro tra due o più esistenze, rifiutando il proprio ego come fondamento ed accettando il tuo come controparte dell'io, appartenente ad esso.³⁵ Esperienza che come si è visto non necessariamente deve fermarsi alla dimensione umana ma può abbracciare ogni cosa sia attraversata da ζωη, dal Ritmo dell'Essere, ridefinendo la stessa concezione di

³² Cfr. Giangiorgio Pasqualotto, *East and West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 39ss.

³³ RPOO VI/2, p. 55.

³⁴ RPOO VI/2, p. 57.

³⁵ RPOO VI/2, p. 60.

esperienza scientifica. Più che un fondamento, però, questa è una speranza: che la mutua fecondazione tra le culture possa portare all'Occidente la consapevolezza che logica e scienza non sono le uniche forze motrici dell'Umano.

Le *radici teologiche* della proposta di dialogo dialogale esprimono la situazione che ha richiesto la formulazione della proposta, la spinta che lo ha portato a pensarla ed a scriverla per farla leggere ad un pubblico. Emergendo dalla sua vita personale, dove l'esser figlio di due mondi, profondamente spirituale, sacerdote ed aperto alle altre culture l'ha portato lungo un percorso complesso ed articolato, l'esigenza di studiare il fatto religioso è stato punto cardine nella sua vita. Gli stessi termini della sua filosofia, da quelli che ha fatto propri rielaborandone il significato ai neologismi, nascono dalla profonda consapevolezza che ogni discorso che tratta dell'Umano in quanto tale non può non solo non considerare la religione, ma deve anche per forza partire da cosa significhi, per l'Umano, avere fede. La necessità dell'apertura alle altre religioni rende ogni dialogo interreligioso un *locus theologicus* vero e proprio, che non è una ricerca di una presupposta religione fondamentale o religione universale, archetipica, "alla base" di ogni altra religione come vorrebbe una fenomenologia delle religioni basata sulle geniali intenzioni di Gerardus Van der Leew ed alla quale Komulainen, come si è visto, vorrebbe ridurre il pensiero panikkariano. Il dialogo continuo tra le religioni è piuttosto un movimento costante, senza alcuna destinazione precisa ma che deve necessariamente strutturarsi come cammino, come compito: «la religione imparativa è un processo aperto. Una teoria universale cerca di spiegare tutto con la massima chiarezza in un singolo luogo, e in fin dei conti soffoca ogni dialogo ultimo. Nella mia ipotesi le polarità rimangono, e l'ideale non lo si trova in una teoria universale ma in un mito che incessantemente emerge e ci sfugge»,³⁶ perché radicato all'interno di quel Mistero nato teologicamente ma sviluppato filosoficamente ed ontologicamente secondo la "buona scolastica" che è insieme di equivalenti omeomorfici di quell'armonia di approcci in Occidente rappresentata, ad esempio, dalla scolastica originaria di san Tommaso. Il "fatto religioso" studiato dalla teologia delle religioni pluralista ed aperta al dialogo rifiuta ogni dogmaticità ed accetta come costitutivo il suo emergere dalle profondità dell'Umano; per questo motivo la religione, prima che declinazione storica, è costitutivamente una dimensione personale – non tanto come momento solipsistico di fede verso un trascendente ma come *componente fondamentale* di ogni persona, che è unica nella sua identità ma che rifiuta identificazione, e si apre alla totalità del Reale e del Mistero nel suo *legare (religio, re-ligare)* ogni cosa con ogni altra in una relazione genitiva costitutiva di inter-indipendenza.³⁷ Sono categorie e riflessioni rigorosamente

³⁶ RPOO II, p. 216.

³⁷ RPOO II, pp. 247-251.

argomentate per via della sua frequentazione costante della scolastica, specialmente di san Tommaso d'Aquino. Grazie alla presenza della trinità come costante umana rilevabile in ogni cultura, Panikkar è in grado di invitare alla riflessione su come la cosmoteandria possa presentarsi innanzitutto nella sua dimensione universale, e solo successivamente declinata nelle varie manifestazioni storiche del fatto religioso. La mistica di Dionigi Areopagita e le intuizioni formali che emergono dallo studio della scolastica hanno portato Panikkar a riflettere sul Mistero in chiave apofatica ed a strutturare consapevolmente la dimensione simbolica di linguaggio e di riflessione teorica e pratica. Una mistica che rimane separata da una pratica di vita consapevole, infatti, non farebbe altro che perpetrare il monismo ed il dualismo la cui critica è alla base del suo pensiero; ed in questo senso l'incontro con padre Henri le Saux, o Swami Abhishiktananda, ricorda come l'esperienza vissuta del monachesimo sia fondamentale per realizzare come la persona «comprende tutta la complessa trama delle relazioni costitutive dell'uomo senza altri limiti che quelli che appaiono spontaneamente in ciascun caso. Un *io* è una persona solo nella misura in cui non si isola: un *tu* è indispensabile perché ci sia un *io*; e viceversa».³⁸

E come la riflessione filosofica nasce dall'incontro con la personalità di Enrico Castelli, così la particolare forma della teologia panikkariana può essere rintracciata nel periodo in cui, in Spagna, studiava sotto il teologo Xavier Zubiri; il tomismo zubiriano, profondamente influenzato da Suarez, e la sua formulazione della storia delle religioni e della suddivisione della facoltà della mente umana sono radici teologiche profonde e presenti tanto quanto la filosofia di Castelli.

Il metodo del dialogo

Consapevole delle radici filosofiche e teologiche, il dialogo dialogale può quindi proporsi come un metodo di dialogo nato nella riflessione interculturale ed interreligiosa ma in grado di espandersi a qualsiasi dimensione dell'Umano – persino nella scienza. Giuseppe Cognetti, nel parlare del dialogo come metodo per la pace, sostiene che ciò cui esso punta è lo stabilire un contatto per colmare gli abissi linguistici, i cui tre punti sono: l'imparare la cultura ed il linguaggio dell'altro con cui siamo in dialogo, l'accettare la dimensione contemplativa e mistica e la conversione al *mythos* dell'interlocutore.³⁹ Sono tre indicazioni coerenti con Panikkar e la sua proposta di dialogo dialogale, consapevoli della dimensione interculturale della filosofia

³⁸ RPOO II/2, p. 220.

³⁹ G. Cognetti, *La pace è un'utopia?*, cit., pp. 108-118.

panikkariana; a queste direttive la ricerca condotta nel dottorato permette però di aggiungere ulteriori tre punti, che non vogliono sostituire i primi tre ma affiancarli, in un dialogo che necessariamente si fonda teoretico nel suo voler essere pratico.

Il *primo punto* per la proposta metodologica del dialogo dialogale è la *preparazione* di chi entra in dialogo. Questo punto deriva dalle parole di Panikkar stesso: quando gli veniva chiesto che genere di discorso si preparasse prima di tenere una lezione od una conferenza, lui confidava come la cosa più importante sia la preparazione di sé stessi. Frase profondamente esistenziale, che riflette la dimensione spirituale del magistero panikkariano, ma che grazie alle parti precedenti di questa tesi si può ora riconoscere come fondamentalmente teoretica, mistica, filosofica, ontologica. Preparare sé stessi per un dialogo dialogale vuol dire essere consapevoli della propria irriducibilità ad un singolo fattore di individuazione, essere consapevoli che ogni membro dell'Umano è prima di tutto una persona la cui eventualità si esplica nel Mistero cosmoteandrico. In una dimensione ontologica e metafisica, ciò significa che l'Umano è parte integrante del Ritmo dell'Essere, legato ad ogni altra cosa in un contatto, una tangenza filosoficamente espressa da *inter-in-dipendenza* ed *ontonomia* e religiosamente manifesta nell'*amore advaitico*. Nel momento pratico, successivo kairologicamente alla riflessione teorica, la *preparazione* significa essere consapevoli che tra i due poli del dialogo dialogale la relazione è di mutua contaminazione: ciò che uno dei due dice ha effetto non solo su sé stesso ma anche sull'altro. Entrare nell'*agorà* dialogica con questa consapevolezza è prepararsi a mettere in campo tutto il proprio essere, tutta la propria natura, la totalità della propria esperienza umana, accettando la possibilità di uscirne radicalmente modificati, ricordando che l'*homo viator* non può prescindere dagli altri nel suo camminare.

Il *secondo punto* per un metodo di dialogo dialogale è la consapevolezza linguistica. Ogni dialogo non può che basarsi sul linguaggio, ma ogni linguaggio è espressione di un *mythos*, di una caratteristica simbolica che non può essere universale – neppure nel momento in cui si propone come maggiormente in grado di realizzare una sintesi ed una corrispondenza totale ed univoca simbolizzante-simbolizzato. Anche un dialogo che vuole costruirsi con un linguaggio puramente logico come quello proposto dalla matematica e dalla scienza occidentale, infatti, persino un linguaggio unicamente concettuale ed univoco come i linguaggi di programmazione informatica, non potrà che veicolare col proprio linguaggio quel *mythos* secondo il quale è possibile esprimersi attraverso una concettualizzazione universale ed univoca. Anche questi linguaggi asettici, sintetici, univoci ed incontrovertibili sono espressione di una cultura. La consapevolezza linguistica necessaria per un metodo di dialogo che vuole essere dialogale non può tentare di comprendere in maniera univoca il significato dietro ad un'espressione, ma significa accettare il *mythos* altrui attraverso il dialogo. Se il primo

punto si svolge principalmente in un momento antecedente al dialogo, nel preparare la possibilità di esso, questo secondo punto coinvolge il suo realizzarsi, cioè diventa fondamentale nel momento in cui il dialogo è effettivamente pronto e sviluppato come dialogale. Accettando che tanto il proprio linguaggio che quello dell'interlocutore non è una corrispondenza univoca ma un insieme simbolico, un veicolo di fede e di *pisteuma* prima che di nozioni ed informazioni, crolla ogni possibilità di traduzione asettica che non sia la viva comunicazione della persona che si incontra nella sua totalità. Per questo le equivalenze omeomorfe sono così importanti nel momento in cui si tenta di stabilire inizialmente il dialogo: più che quello che si intende noematicamente, è necessario comprendere appieno quello che si crede, la componente di fede, il *pisteuma* del linguaggio altrui; e ciò se vuole mantenere il rispetto tanto per la propria cultura che per quella del proprio interlocutore può avvenire unicamente attraverso l'*equivalenza omeomorfa*. Da un punto di vista linguistico, è questo accettare la traduzione come attualizzazione del linguaggio e sua esperienza vissuta il punto di partenza; non considerare la dimensione della fede, della cultura di chi entra in dialogo con noi significa tentare di imporre il proprio significato alle parole. Tornando all'esempio del sole con cui, nella prima parte, si è accennata questa problematica, nel momento in cui si cerca di limitare il significato del termine "sole" unicamente al corpo celeste al centro del nostro sistema solare, non si vuole più stabilire un dialogo con un interlocutore hindu ma imporre la visione del mondo occidentalizzata che vede il sole come unicamente *quella* tipologia di corpo celeste – cosa che è avvenuta già nell'Occidente. Chi adesso si ricorda immediatamente del carro di Helios quando si nomina il sole? Chi ha in mente il *Parmenide* di Platone e la pervasività delle idee nelle cose? Od anche uno stemma araldico degli antichi cavalieri, od un padre magnifico? Tutte queste dimensioni, fondamentali per la nostra storia e per la nostra concezione del sole come figli dell'Occidente, sono aggiunte come un "di più" ad un'essenza che pensiamo di limitare unicamente alle reazioni atomiche elio-idrogeno che avvengono all'interno della stella centro del nostro sistema solare. Il linguaggio, si ricorda, è uno dei fattori che contribuiscono all'esperienza, e nel dialogo dialogale questo diventa più evidente. La consapevolezza linguistica opera non solo nella dimensione dell'espressione ma anche dell'ascolto: è il momento in cui si può avere la possibilità di conoscere appieno l'interlocutore. Parlando, dialogando, entrando in rapporto con l'altro che è di fronte lo si conosce come persona, come cultura, come individuo e come quel *tu* che è, per sua stessa natura, un *io* non differentemente dall'*io* di partenza.

Il *terzo punto* è ciò che permette di comprendere come questi elementi del dialogo dialogale non possono essere realmente afferrati se li si concepisce come dei momenti isolati, ma soltanto se si accetta la loro natura di dimensioni *esistenziali* dell'esperienza del dialogo, più che essenziali. Sono momenti kairologicamente interindipendenti, che

si compenetrano pericoreticamente così come ogni momento della filosofia panikkariana è percorso dalle tematiche apparentemente più disparate. Si tratta infatti della dimensione della *volontà*: così come nessun dialogo dialettico può cominciare se non c'è un momento che lo fa iniziare, consapevolmente, così non può esistere dialogo dialogale che non sia animato sin dal suo prepararsi dalla volontà di mantenerlo tale. Nessuna delle caratteristiche del dialogo dialogale può mantenersi se non viene mantenuta anche quella dimensione propriamente *mistica* di cui la nuova innocenza e la secolarità sacra sono espressioni principali e piene. La comprensione dell'inter-indipendenza, l'accettare la natura ontologica dell'*io* e del *tu*, l'apertura al linguaggio mitico e simbolico non può essere qualcosa che rimane nella dimensione teoretica ma deve essere vissuta, esperita, e ciò può avvenire solamente attraverso un atto originario, volontario, non obbligato e non forzato da altro. Da questo punto di vista sarebbe possibile muovere una critica alla proposta panikkariana: se il dialogo dialogale per avvenire deve avere una dimensione volontaria che ne determina l'inizio e ne mantiene lo svolgimento, la volontà non è forse una regola sotto la quale il dialogo dialogale accetta di porsi? Panikkar risponderebbe che questa critica nasce da quella stessa dimensione cui il dialogo dialogale vuole portar rimedio: vedere la volontà come qualcosa di esterno, di separato dal dialogo, un atto separato *ab origine* grazie al quale ogni altro movimento avviene. Ma quando la volontà è intesa *kairologicamente*, allora essa non è che un altro nome del dialogo dialogale stesso visto attraverso l'intenzionalità di coloro cui partecipano. In altri termini: per il semplice fatto di essere dialogo dialogale, esso è dialogo, è dialettico, è linguistico, è volontario quando visto sotto la prospettiva dell'incontro tra persone, della volontà di ragionevolezza, dell'essere mediatore e del suo svolgersi effettivo.

Un progetto utopico risolto filosoficamente

La prima obiezione che può saltare all'occhio nel momento in cui si pensa al dialogo dialogale, visto tutto quello che si è espresso, è che si tratta di una dimensione unicamente utopica. Un dialogo aperto all'altro, che si offre come mutua fecondazione, sembra che possa funzionare solamente nel momento in cui l'interlocuzione avviene tra soggetti che accettano questa formulazione dialogale. Cosa succede quando ci si trova davanti un fanatico? Quando uno dei due interlocutori, od entrambi, non vogliono entrare nel dialogo ma pretendono una risoluzione del discorso in una verità trascendente – generalmente, la propria? Per quanto i primi esempi che saltano alla mente siano quelli del fondamentalismo religioso, il pericolo è molto più subdolo e meno raro: dimensione ben più evidente in cui questo rifiuto al dialogo avviene è la

politica, in cui la cosiddetta “arte del compromesso” prende su di sé la maschera di una chiusura completa e totale a posizioni, idee e proposte dell’altro – che per il semplice fatto di non condividere la stessa posizione viene inteso come nemico.

Simili accuse hanno ragion d’essere nel momento in cui si considera la proposta panikkariana nella sua dimensione sapienziale. In questo modo, infatti, il dialogo dialogale risulta veramente la proposta utopica di un maestro spirituale, distaccato dalla realtà, che non considera la realtà del mondo. Ma la profonda analisi teoretica che emerge dalle pagine panikkariane ricorda il lavoro di tutta una vita dietro ogni singola parola. Mai soddisfatto di ciò che scriveva, Panikkar ha continuato a cercare il modo con cui esprimere appieno le sue intuizioni; modo che non può che essere autenticamente filosofico, di indagine costante ed esposizione rigorosa, frutto soprattutto della propria esperienza personale. Come emerge dalle prime lettere mandate a Castelli dall’India, l’obiezione che il suo sia un metodo utopico che crolla nel momento di incontro con un fondamentalista trova risposta nel fatto che Panikkar per primo ha incontrato e vissuto questo genere di incontro. Lui per primo è nato figlio di due mondi in una Spagna tormentata dalla guerra civile, è sempre stato considerato troppo cristiano dagli hindu e troppo hindu per i cristiani, lui per primo ha vissuto l’ambiente accademico in tutte le sue contraddizioni. Se si volesse riassumere l’intera ricerca fin qui esposta, la proposta di dialogo “utopica” in realtà è per sua stessa natura pratica, reale, vissuta, perché emerge dall’esperienza diretta di chi quei problemi li ha sentiti sulla propria pelle, e che da questa esperienza è nata.

Ma ciò che rende veramente preziosa la proposta di dialogo dialogale è il modo con cui essa si risolve filosoficamente in un approccio tutt’altro che solo teoretico. Molti sistemi filosofici, infatti, rischiano di rimanere chiusi all’interno della speculazione, che riguarda le sottigliezze dell’ermeneutica o la concretezza della morale; Panikkar, attraverso la nuova innocenza e l’esperienza mistica, permette che il suo sistema allo stesso tempo teoretico, metafisico, politico, gnoseologico e morale divenga una dimensione reale, vissuta, presente alla mente ed alle azioni di chi ad essa si “converte”. Questo è il senso del “rifiuto del sistema” e della proposta di un metodo che è innanzitutto *mediazione*: quanto porta avanti, argomentandolo filosoficamente attraverso il suo peculiare *logos*, è un nuovo *mythos* che sia più vicino al *pneuma* dell’Umano.

IV – 2.2: Esercizio di dialogo dialogale secondo la metodologia proposta nelle Pratiche Filosofiche

Il percorso che ha seguito questa ricerca e che ha portato alla stesura di questa tesi non può prescindere dalla partecipazione al Seminario Aperto di Pratiche Filosofiche che ha accompagnato gli anni di dottorato. Si tratta di un riconoscimento che non si limita alla dimensione umana rappresentata dall'aver conosciuto e potuto collaborare con persone di valore, gran parte delle quali ringraziate in apertura a questa tesi, ma che si estende anche alla ricerca in se stessa: l'approccio a Panikkar non sarebbe potuto essere lo stesso se non fosse stato legato costantemente ad un ambiente e ad un gruppo che sottolinea nel suo stesso costituirsi il fatto di accompagnare all'imprescindibile riflessione teoretica l'apertura alla pratica ed al coinvolgimento nel mondo. Nel corso degli scorsi tre anni la vicinanza ed il supporto del Seminario Aperto di Pratiche Filosofiche mi ha consentito non solamente di sviluppare idee e concetti prettamente teoretici, raccogliendo quegli spunti che solamente la partecipazione ad un gruppo di ricerca disponibile al dialogo può dare, ma anche di sviluppare e tradurre praticamente la proposta della filosofia che così spesso viene considerata astratta, legata com'è alla teoresi. Il primo incontro con la Pratica Filosofica è stata con *Primum Philosophari*, testo a cura di Laura Candiotta e Luigi Vero Tarca, frutto di anni di lavoro del Seminario Aperto. Mi è sembrato quindi omaggio naturale e corretto, per concludere la tesi figlia di questo percorso di ricerca, cioè la proposta pratica di dialogo dialogale che è stata oggetto del progetto intero di dottorato, collocare questo ultimo capitolo all'interno della metodologia seguita in *Primum Philosophari*. Quasi come un contributo di quel testo giunto in ritardo, quindi, si seguirà l'impostazione dei contributi lì presenti: il brano antologico, il commento, il suggerimento della pratica – idealmente, l'intera tesi che ha preceduto questo momento ne costituisce l'introduzione, ed è per questo che i riferimenti in nota indicheranno i capitoli precedenti. C'è ovviamente una grande differenza rispetto a *Primum Philosophari*: quei contributi erano frutto di anni di condivisione, e sono stati discussi e commentati nel corso degli incontri. Sono consapevole che lo strutturare quest'ultimo capitolo conclusivo sembra trasformare quel testo e lo spirito che lo anima in una *scolastica* (nel senso deteriore), rischiando quindi di tradirne il desiderio iniziale che lo ha animato; ma l'esperienza dei Mercoledì Filosofici dell'Ordine dei Medici, dove le pratiche filosofiche sono state messe in campo con un successo tale da spingere al rinnovo per due anni sia dei cicli del mercoledì che dei Convegni ad essi collegati, ha testimoniato come la metodologia in quel testo espressa sia affidabile ed in grado di trasmettere in modo pratico una filosofia che fa della teoresi pura la sua essenza. Questo testo antologico (debitamente accorciato,

ma senza tagli che ne compromettano il senso), il commento che lo accompagna e la proposta di pratica conclusiva vogliono quindi essere il risultato di quello spirito di apertura alle Pratiche testimoniato sin dalla presentazione del progetto di ricerca di dottorato e mantenuto costante in ogni momento della ricerca; e se veramente deve esserci un'accusa di scolastica, che la Pratica Filosofica e questo piccolo contributo tardivo possano essere un altro equivalente omeomorfo di quella *buona scolastica* di cui Panikkar ha composto l'elegia.

*Brano antologico: "Il dialogo umano nell'inter-indipendenza religiosa"*⁴⁰

[1] Cercherò di non cadere nella tentazione, che è anche la grandezza e la debolezza del pensiero occidentale, di parlare per concetti; parlerò quindi per simboli, specificando subito che ogni simbolo è polisemico e può perciò essere interpretato in più modi.

Primo simbolo: l'11 settembre. Da oltre due secoli ormai in una piccola nazione, la Catalogna, che è parte dello Stato spagnolo, si celebra con grandi festeggiamenti non una vittoria, ma una sconfitta. I catalani sono stati sconfitti dai Borboni, e questa umiliazione si è trasformata in una festa nazionale che dà coesione e senso di dignità alla popolazione. Avremo noi la saggezza di trasformare l'attacco criminale dell'11 settembre 2001 in una vittoria che ci fa riflettere non soltanto sulle colpe altrui, ma anche sulle nostre mancanze? Sarebbe, questa, una reazione che darebbe prova della vera grandezza di un popolo, e costituirebbe la politica migliore per non scatenare atti violenti senza fine dall'una e dall'altra parte.

Il secondo simbolo è il fuoco nella perfezione del cristallo. Il fuoco, *Agni* nella tradizione dell'India, è il padre degli Dei; è la forza primordiale che sta nel seme maschile, nell'energia e un po' ovunque; è la vitalità della realtà. Si parla della forza del fuoco e della perfezione del cristallo; simbolo perfetto, cui però manca ancora una componente: il tempo. Perché nasca un cristallo non basta solo il fuoco, occorre tempo, occorre aver pazienza, saper aspettare, rispettare i ritmi della natura, dell'Uomo e di tutta la realtà. La mancanza di tempo non è appunto una piaga della vita moderna? Malattia che non si guarisce né con la fretta né con l'accelerazione.

Il terzo simbolo è la necessità del tempo. Il rispetto del tempo, rendersi conto che anche il tempo appartiene alla realtà, è un fattore essenziale per vivere bene; non solo, ma anche per vivere in pace. Il mondo saprà rispettare i ritmi del tempo, prima di affrettarsi alla vendetta per gli ultimi eventi che hanno indignato tutti? Con questa introduzione non ci allontaniamo dal tema ma, anzi, vi entriamo in pieno: siamo tutti inter-in-dipendenti.

Il titolo non era *Dialogo umano e interdipendenza religiosa*, ma *Dialogo umano e «inter-indipendenza» religiosa*. Questa correzione spontanea da parte dei redattori

⁴⁰ RPOO VI/2, pp. 175-179.

costituisce il quarto simbolo. Ci crediamo interdipendenti. È vero che non siamo soli e che tutto è correlato, ma è anche vero che è il meno forte o il meno ricco o meno intelligente a dipendere dal più forte, dal più ricco e più intelligente. Nel Sud dell'India diciamo che quando una formica è legata con una corda all'elefante, non è certo l'elefante ad andare verso la formica ma viceversa. L'inter-dipendenza ha senso solo se può essere inter-indipendenza, e questa è possibile solo se si ammette un fattore religioso al di sopra di noi tutti, un legame che conferisce a ciascuno di noi un grado di libertà che ci consente di essere indipendenti pur restando collegati l'un l'altro.

[2] Quando dico «religione» non penso alla religione come aspirina, come rimedio ai nostri mal di testa, di qualunque genere essi siano. La religione non è un'aspirina: o è cibo per la vita o è solo un palliativo. [...] Possiamo essere fieri di aver fatto un passo avanti, che non chiamerei però sviluppo perché è un termine troppo meccanicistico, troppo antiumano: l'Uomo non si sviluppa ma cresce e matura; non siamo macchine.

È evidente che siamo cresciuti nell'ambito del riconoscimento dell'interdipendenza. La democrazia, in senso proprio, è un passo avanti nel riconoscere questa interdipendenza. Ma se uno possiede delle bombe atomiche, mille alleati o mille dollari, e l'altro invece una spada, è solo e povero, l'interdipendenza diventa un puro eufemismo. Il Nicaragua, per esempio, non può permettersi di contrariare gli Stati Uniti che sono suoi vicini. Se è pur vero che è già un passo positivo quello di riconoscere almeno in linea teorica l'interdipendenza con l'altro, non per questo possiamo affermare di aver raggiunto lo scopo. Gli esseri umani sono uguali come entità numerabili e in astratto, ma nella realtà sono tutti diversi – e unici.

[3] Questa unicità è il fondamento dell'inter-indipendenza. Se siamo unici, non possiamo ridurci a un comune denominatore, non siamo quantificabili. L'inter-indipendenza è il riconoscimento che, dalla più piccola particella elementare fino al punto massimo della realtà, ma soprattutto nell'umanità, esiste un'inter-indipendenza all'interno di una mutua dipendenza del *karman* universale, del Corpo mistico di Cristo, del *buddhakāya* e via dicendo. Ogni essere, così come ogni atomo, ha un suo grado di libertà. Ogni Uomo non è solo dipendente dagli altri, dal fato o da una verità oggettiva, ma è legato anche da una relazione d'inter-indipendenza con il genere umano e con tutto il cosmo. È questo che costituisce la nostra dignità ed è anche la fonte della nostra responsabilità.

L'inter-indipendenza riconosce la dimensione di libertà di tutta la realtà e quindi del fatto che nessuno di noi è arbitro assoluto di niente. Possiamo manipolare forse il gene, ma non possiamo manipolare la realtà. Anche una cosiddetta «divina onnipotenza» si «scaglia» contro la libertà umana.

Il riconoscimento dell'inter-indipendenza implica evidentemente una nuova cosmologia, e anche una nuova visione del vero senso della religione. Se la religione è apertura al Mistero, ciò implica che nessuno ne ha il monopolio, perché il Mistero è infinito. Io non posso quindi, in virtù della mia fede, pensare che la

verità sia soltanto dalla mia parte, relegando l'altro automaticamente nell'errore o nel male.

[4] Se il terrorismo è un male, non può essere combattuto con le bombe. Combattere il male con il male non porta a una soluzione. [...] Terrorismo e antiterrorismo stanno sullo stesso piano perché, se quest'ultimo fosse a un livello superiore, non si abbasserebbe a lottare con le stesse armi del nemico.

[5] Per questo occorre una nuova antropologia, come hanno accennato tutti gli oratori che mi hanno preceduto; perché, se l'Uomo è soltanto una scimmia sviluppata, vige la legge della giungla e vince il più forte; allora però non vi sarà né pace né gioia. [...] Per coltivare il dialogo religioso si deve riconoscere l'interdipendenza di ogni cultura e di ogni Uomo, altrimenti non c'è dialogo umano, ma soltanto lotta dialettica o armata. Questo dialogo è molto più impegnativo che annientare chi la pensa diversamente, per quanto costui sia malvagio. Il male appartiene alla realtà, ma il male – ripeto – non può essere vinto con un nuovo male. [...] L'interdipendenza non è una tautologia ma un circolo vizioso. Se i mezzi e i fini sono interdipendenti, tutto ciò che è riferito ai mezzi è in relazione con i fini e viceversa. I fini sono buoni perché i mezzi lo sono, e questi lo sono perché il fine è buono, e sono veri mezzi quando raggiungono lo scopo.

[6] Altro è l'inter-indipendenza. I mezzi non sono solo dipendenti dal fine, ma hanno anche un'indipendenza rispetto al fine che consente di definirli buoni o cattivi. Non sono dunque solo mezzi; hanno la loro *ontonomia*. L'indipendenza dell'inter-indipendenza implica il fatto che il tessuto della realtà non è una griglia rigida in cui tutto è determinato e meccanico, ma una relazione tra esseri non pienamente determinati. Questo campo di libertà è il campo della relazione nel suo senso profondo.

La grande sfida di questo terzo millennio è che non possiamo continuare a vivere e a pensare con le vecchie categorie: è in gioco la distruzione dell'Uomo e della Natura. Il presidente Gorbačëv, in un discorso tenuto a New York per il World Forum Millennium 2000, disse testualmente: *We still use outdated tools and old-fashioned approaches, [...] this is the drama of global politics*. Einstein già molti decenni prima aveva detto qualcosa di simile.

[7] Questa è la sfida della dimensione religiosa, insita in ogni persona credente o non credente, perché la fede non è soltanto patrimonio di alcuni. E credenze sono diverse, ma la fede è costitutiva dell'essere umano. Ogni Uomo è aperto all'ignoto, al Mistero, a quello che non conosce, a quello che non può manipolare, a quello che crede bello, vero e buono, e dal quale è attratto, anche se non è in grado di dire che cosa sia. Sappiamo usare le cose ma non conosciamo il mistero della realtà; dobbiamo essere umili.

La religione – e capisco perfettamente che ci sia un'allergia al termine, visti gli usi e gli abusi che sono stati fatti del suo nome – è una dimensione dell'Uomo. La vera religiosità ci porta ad ascoltare l'altro perché nessuno è autosufficiente; sorge così il dialogo religioso, che è lo scambio in profondità dell'esperienza dell'Uomo in quanto Uomo, e non tanto in quanto esperto in una qualsiasi specializzazione. Perciò tante religioni (islam compreso) ci dicono che conoscere sé stessi è

conoscere l'Uomo, e che conoscere l'Uomo è conoscere Dio. Ma per conoscere non basta calcolare o semplicemente *vedere*.

[8] Per il genio greco la metafora principale è rappresentata dalla vista: vedere, chiarire, rivelare. Per un'antica civiltà come quella indica, invece, la metafora principale non è il vedere quanto l'udire. Vedere implica giudicare, vale a dire che io, in un certo senso, sono il padrone della realtà: chiudendo gli occhi, non vedo più. Chiudere l'orecchio invece non è altrettanto facile, e certamente più artificioso.

[9] Per conoscere bisogna anche saper ascoltare, il che vuol dire non giudicare subito, ma avere pazienza e tolleranza. Saper ascoltare è un'arte che può modificare il nostro tempo, portando a quel cambiamento di mentalità che comincia in noi ma finisce nella cultura nostra e degli altri. Questo cambiamento di mentalità, metanoia, non è un problema tecnico né politico. Le convinzioni profonde dell'Uomo non si cambiano per manipolazione tecnica né con leggi politiche; la trasformazione necessaria è un problema religioso.

Qui sta l'importanza del dialogo intra-religioso, che richiede il riconoscimento dell'inter-indipendenza di tutto il tessuto reale. Il cristallo non brucia al semplice fuoco: ci vuole un'alta temperatura. Vorrei che le mie parole riuscissero ad accendere questo «fuoco nel cristallo».

Commento

Testo di una conferenza che Panikkar ha tenuto nel 2001 presso il Centro Ricerche Pio Manzù, vicino a Rimini, questo brano è stato scelto per accompagnare la proposta di pratica perché, in esso, è possibile scorgere l'intera opera panikkariana, tutte le sue sfumature, le sue idee, i suoi punti più caratterizzanti in ambito metafisico, filosofico, teologico, sapienziale, pratico. Se ciò è possibile dirlo, in verità, per ogni momento della sua produzione, questo testo ha il pregio di esporlo nel modo più chiaro ed evidente – e soprattutto coniugato con una brevità che ne consente l'utilizzo come brano antologico. Inoltre il suo essere stato messo, per decisione di Panikkar stesso, nel volume dell'*Opera Omnia* dedicato al dialogo interculturale e interreligioso è altro elemento a supporto di questa scelta. Si è detto, in apertura, che l'intera tesi fino a questo momento ne costituisce l'introduzione: questo perché, oltre che contenere le parole panikkariane, il suo pensiero e le sue proposte, in esso si possono rintracciare i fiori di cui ogni autore trattato nelle parti centrali della tesi ne costituisce le radici.

Innanzitutto è possibile suddividere il testo in nove sūtra (indicati tra parentesi quadre), precisando comunque che si tratta di una suddivisione arbitraria. È difficile riuscire a dire se Panikkar effettivamente abbia pensato questo testo come nove punti in sequenza; ma dal punto di vista argomentativo, conoscendo come il suo modo di parlare e di esporre mantiene spesso una sequenza di tre terzine, una simile suddivisione è plausibile. Per questo, il commento si può strutturare in nove punti.

Il primo sūtra si apre con due dichiarazioni: il rifiuto di cadere nella concettualizzazione tipica del pensiero occidentale e la volontà di parlare per *simboli*. Già da queste prime frasi emerge chiaro il punto cardine della proposta panikkariana in ambito teoretico, quello che può essere definito il momento dal quale l'autore ha cominciato a proporre l'intero suo pensiero: la critica a Parmenide.⁴¹ Invita i lettori (ed in origine l'uditorio) a ricordarsi che le parole che vengono utilizzate, i termini che vengono presentati, non possono avere una corrispondenza univoca totale e che se Panikkar ha deciso di utilizzarli in quel momento probabilmente deriva dal loro essere i più adatti per luogo e momento a ciò che desidera trasmettere.⁴² Anche per questo l'apertura è guidata da *quattro simboli*, che lascia parlare senza spiegarli:⁴³ l'attentato contro le Torri Gemelle, il fuoco e il cristallo, il tempo e l'errore dei redattori del programma del convegno che han confuso "interdipendenza" con "inter-indipendenza" sono i momenti grazie ai quali Panikkar riesce ad indicare i punti più importanti del suo ragionamento non con un'argomentazione logica e fredda ma aperta al sentire del suo interlocutore, lasciando che i (pochi) punti che dichiara siano domande che invitano la riflessione – consapevole che, misticamente, non è possibile fare altrimenti nel tentare di stabilire un dialogo.⁴⁴

Il secondo sūtra è introduttivo all'argomento della conferenza: l'inter-indipendenza tra le religioni. Già la parola "religione" richiede di essere compresa in un senso ben preciso: senso che si instaura nel pluralismo,⁴⁵ che coinvolge la natura dell'essere umano⁴⁶ e che non necessariamente viene limitato alle religioni storiche. L'*interdipendenza* diventa il momento primario, nell'Occidente, per l'apertura all'Altro: grazie alla democrazia ed alla tolleranza che la società occidentale (pur in una tensione monista e con tutti i difetti che Panikkar vi riconosce)⁴⁷ ha portato entro di essa, l'uomo moderno ha la possibilità di comprendere di non essere un ente separato ma di essere definito da una serie di relazioni: ma questa interdipendenza crolla nel momento in cui entrano in gioco i rapporti di potere. È necessario comprendere come ciascun umano è, oltre che *interrelato*, anche *unico* ed *autentico* per poter fare il passo successivo.⁴⁸

⁴¹ Cfr. II-2.1.

⁴² Cfr. I-2.1 e II-3.2.

⁴³ Cfr. I-3.1.

⁴⁴ Cfr. II-1.3

⁴⁵ Cfr. III-1.1.

⁴⁶ Cfr. III-3.2 e IV-1.3.

⁴⁷ Cfr. II-1.1.

⁴⁸ Cfr. II-1.2 e III-3.3.

Passo che è il terzo sūtra: l'inter-indipendenza unisce la relazione con l'autenticità, risolvendo i rapporti di forza all'interno del Ritmo dell'Essere.⁴⁹ Ciascuno di noi diventa originariamente libero nel momento in cui comprende di non essere legato unicamente a ciò che riconosce ma anche ad ogni altra cosa; nel momento in cui si rende conto che la *propria* vita non è altro che la *Vita*.⁵⁰ Quando questa consapevolezza entra nel dialogo tra le religioni, la prospettiva che ne deriva non è quella di una demitologizzazione ma di un autentico dialogo, di una consapevolezza delle diverse opinioni e delle diverse aspettative, senza giudizi, senza presupposti, ma nell'autentico desiderio di conoscere l'altro – e grazie (non attraverso) l'altro, se stesso.⁵¹

Il quarto sūtra specifica la necessità, per questo dialogo, di superare il dualismo⁵² e di quantomeno tentare di “dire le cose come stanno”.⁵³ La guerra non cambia mai: opporsi ad essa non sarebbe altro che replicare la stessa violenza e lo stesso scontro contro il quale ci si pone – come la stessa parola suggerisce. Un corretto atteggiamento è quello che conosce il giusto nome delle cose e ne comprende la correlazione.

Il quinto sūtra ammette che per raggiungere questa comprensione è necessario un “cambio di antropologia” che fornisca la riflessione dell'Umano degli strumenti adatti per approcciare, detta con altre – ma pur sempre panikkariane – parole, il *mythos* emergente.⁵⁴ Questo perché il dialogo tra le religioni di per se stesso non si basa su una concezione del *logos* come dialettico⁵⁵ ma come dialogico;⁵⁶ la politica deve riconoscere questo fatto ed abbandonare le vecchie concezioni del pensiero, perché “il male non può essere vinto con un nuovo male”.

Il sesto sūtra approfondisce questo punto, mettendo in collegamento l'Umano con la Natura: i mezzi scientifici sono *ontonomici*,⁵⁷ legati tanto con il Cosmo che con il Divino.⁵⁸ Ogni cosa l'Umano tenta di fare non impatta soltanto sulle relazioni all'interno della sua “dimensione”, ma su ogni cosa che è in, attorno, oltre, attraverso di essa. Prendere consapevolezza della necessità del dialogo vuol dire anche ammettere che la Terra stessa è degna di dialogo – e merita lo stesso rispetto, la stessa disponibilità all'ascolto di un altro interlocutore Umano.

⁴⁹ Cfr. II-1.2, II-2.2 e III-3.2.

⁵⁰ Cfr. IV-1.3.

⁵¹ Cfr. I-3.2, II-3.1, III-1.1, III-3.1, IV-2.1.

⁵² Cfr. II-1.1.

⁵³ Cfr. IV-1.1.

⁵⁴ Cfr. III-3.2, IV-1.1 e tutte le proposte di dialogo teoretico e teologico alla fine dei capitoli degli autori studiati da Panikkar.

⁵⁵ Cfr. II-2.1.

⁵⁶ Cfr. II-1.3, II-2.2 e IV-2.1.

⁵⁷ Cfr. II-1.2.

⁵⁸ Cfr. III-3.2 e IV-1.2.

Il settimo sūtra ribadisce la necessità che questo dialogo avvenga primariamente e soprattutto a partire dalle *religioni*: ma essendo l'essere umano intrinsecamente religioso per la sua apertura al Mistero⁵⁹ questo punto di partenza non è altro che il modo, per l'Umano, di riconoscere l'inter-indipendenza della realtà e, ancora una volta, guardare se stessi con gli occhi dell'altro.⁶⁰ Per questo motivo è così importante mantenere anche un'apertura alla *teologia*;⁶¹ essa stessa deve subire una *metanoia*, una trasformazione in una teologia diversa, qualcosa di nuovo eppure originario, ma senza perdere la capacità di parlare direttamente al cuore dell'Umano.

L'ottavo sūtra approfondisce la metafora della vista: da una prospettiva interculturale, infatti, una semplice visione non è utile come l'udito – perché guardare o non guardare può essere frutto di un giudizio, cioè di un ritenersi “padroni della realtà”,⁶² mentre non si può scegliere di non sentire se non con un atto di violenza verso se stessi.

Il nono e conclusivo sūtra ribadisce l'importanza dell'ascolto: ascoltare è pazienza, tolleranza, ma anche consapevolezza che non c'è nulla di stabile ed ogni cosa muta rimanendo comunque se stessa.⁶³ La dimensione della religione rimane fondamentale nell'Umano, e né la politica né l'economia sono in grado di toccare il *pisteuma*. Solo la consapevolezza della dinamica logomitica,⁶⁴ della possibilità che sia io che il mio interlocutore siamo frutto di un Ritmo e di una Danza costante, permette quell'apertura necessaria alla *metanoia* più profonda che è περιχώρησις.⁶⁵

Questo testo, quindi, oltre ad offrire una panoramica completa sul pensiero panikkariano lo indirizza verso un obiettivo ben preciso: quello della *praxis*, del non lasciare che le parole rimangano parole ma possano farsi aiuto per il vissuto. Ogni momento del pensiero di Panikkar, ricordo, è teso a questo: la teoria senza la prassi rischia altrimenti di essere un vuoto discorso. Ogni suo testo è scritto con il dichiarato intento di *trasformare*, e non di *informare*.

⁵⁹ Cfr. II-1.2 e III-1.2.

⁶⁰ Cfr. II-1.3 e IV-2.1.

⁶¹ Cfr. III-1.1 e III-2.2.

⁶² Cfr. II-2.1.

⁶³ Cfr. II-1.1.

⁶⁴ Cfr. I-3.3 e IV-1.1.

⁶⁵ RPOO VIII, p. 244.

Invito alle pratiche: il dialogo dialogale come riconoscimento dell'interdipendenza

Nell'identificare la pratica che può emergere da un testo panikkariano, Luigi Vero Tarca indica come momento principale il potersi creare una giusta visione del mondo, cioè l'espressione del corretto modo di guardare alla realtà – il vedere il mondo con la luce giusta, espresso secondo quelle parole che il singolo soggetto ritiene siano le più adatte a trasmettere il significato.⁶⁶ Quasi specularmente rispetto a questo approccio filosofico, governato dal pensiero, ma seguendo lo stesso spirito Paulo Barone rivede l'intera filosofia panikkariana come un invito a *spensierarsi*, a lasciare che il “coltello del *logos* trapassi se stesso” per poter approcciare il mondo privi delle sovrastrutture che l'Occidente ed il mondo occidentalizzato hanno già prestabilito come totali.⁶⁷ Molto interessante è anche l'analisi e la ricostruzione sistematica di David J. Krieger, che presenta sette passi che metodologicamente strutturano il dialogo dialogale:

1. One begins with a faithful and critical understanding of one's own tradition – an understanding won with historical-critical, philological and phenomenological methods.
2. In the same way, an understanding of another tradition is acquired.
3. This understanding becomes conviction.
4. An internal, intrareligious dialogue begins between the two convictions.
5. The internal dialogue becomes an external, interreligious dialogue with representatives of the other tradition.
6. Steps 1 through 5 are presupposed for all partners in the dialogue.
7. New interpretations are tested for their “orthodoxy”.⁶⁸

Ciascuno di questi approcci è corretto e contribuisce a suggerire qualcosa per quanto riguarda l'invito alle pratiche che emerge da questo testo. Il quarto sūtra è soddisfatto dalla proposta di Tarca, il quinto sūtra dalla proposta di Barone ed il terzo e settimo sūtra dall'analisi di Krieger; ed attraverso la proposta pratica di un singolo sūtra, ciascuno orienta le conseguenze per gli altri otto.

In coerenza con quanto detto nelle pagine precedenti e nei capitoli che hanno costruito il percorso fino a questo momento, idealmente conclusivo perché *pratico* in coerenza allo spirito che ha animato il progetto di ricerca, il mio invito alle pratiche

⁶⁶ L.V. Tarca, “Raimon Panikkar: la ‘giusta visione del mondo’”, cit., p. 299.

⁶⁷ Paulo Barone. *Spensierarsi. Raimon Panikkar e la macchina per cinguettare*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, pp. 102-108.

⁶⁸ David J. Krieger, “Methodological Foundations for Interreligious Dialogue”, in J. Prabhu, *The Intercultural Challenge...*, cit., 201-223; p. 202.

vuole essere un *dialogo* con Raimon Panikkar e prendere ciascun sūtra come una domanda: ogni risposta quindi idealmente contribuirà alla costruzione di un novenario, di *Nove Sūtra sul dialogo dialogale nelle Pratiche Filosofiche*. Anche in questo caso, come nel commento, molto verrà lasciato sottinteso perché esposto, argomentato e strutturato nei capitoli precedenti: inoltre, la stessa metodologia dei sūtra panikkariani preferisce ad un'argomentazione approfondita un invocare ed evocare gli universi di senso cui i singoli sūtra ed il novenario nel suo complesso si richiamano – e che si spera questa tesi abbia contribuito ad identificare. Tali sūtra vorrebbero essere uno *strumento di meditazione*, un invito a pensare ed a riflettere, senza per questo che rimangano confinati in una mera dimensione teorica ma lasciando ch'essi accompagnino la consapevolezza del quotidiano – soprattutto quando tale quotidiano viene vissuto in situazioni di multiculturalità. Ognuno dei punti che seguono è infatti pensato per essere un aiuto, un invito ad assumere atteggiamenti d'apertura e di accoglienza non guidati da un buonismo di facciata ma profondamente e filosoficamente consapevoli dell'ontonomia della Realtà: per questo si offrono soprattutto a chi, medico, insegnante, sacerdote, mediatore culturale, già possiede altri strumenti tecnici e professionali cui questo novenario non vuole essere sostituito ma compagno di strada.

a) *È possibile parlare senza pensare?*

Primo sūtra: La consapevolezza del ruolo del *linguaggio* e dei *simboli* nella nostra visione del mondo salva il genio di Parmenide e di san Tommaso.

Commento: La parola non è mai unicamente descrittiva, ma crea il mondo nel momento in cui viene espressa. Quando parliamo, quando pensiamo, lo facciamo mettendo in relazione ogni cosa di cui abbiamo od abbiamo avuto esperienza col singolo momento nel quale ci si esprime. Quelli che vengono chiamati normalmente “pregiudizi”, se mantenuti presenti alla mente in ogni momento e se non vi si arrende irrazionalmente, possono trasformarsi nella spinta che consente di ricollegare le parole che l'Umano utilizza con l'Umano stesso, ed attraverso l'apertura al Silenzio dal quale ogni parola prende le mosse siamo in contatto con l'intero universo. Panikkar lo ha chiamato *Ritmo dell'Essere*, Teilhard de Chardin *noosfera*, Jung *inconscio collettivo*, Nietzsche *eterno ritorno dell'uguale*, Hegel *Spirito Assoluto* e via dicendo; ciascuna di queste espressioni, per quanto siano forti nell'evocare dimensioni sapienziali, sono *equivalenti omeomorfici* generati dal Pensiero e col Pensiero, intendendo con questo il *logos* nella sua forma più pura e consapevole della *dinamica logomitica*. Essere consapevoli di questo nell'incontro con l'Altro è il momento in cui il dialogo riconosce il ruolo della dialettica ma rifiuta di essere con essa identificato: i simboli parlano, senza giudizio né desiderio di prevaricazione, ed il quotidiano è fatto di simboli.

b) *Come possiamo vivere il pluralismo senza cadere nel relativismo?*

Secondo sūtra: Ogni dialogo è partitura del Ritmo dell'Essere, e nel suo svolgersi le culture si riconoscono come tali.

Commento: Il mondo contemporaneo, grazie alla temporanea vittoria dell'Occidente sulle altre culture ed alla sua diffusione in ogni angolo del pianeta, ha imparato l'esistenza dell'altro sotto una prospettiva tesa alla sua com-prensione, all'afferrarlo per farlo proprio secondo le proprie categorie. La spinta universalista della civiltà occidentale si struttura secondo rapporti di potere: anche quando si riconosce l'esistenza dell'altro e si ammette che ad esso si è legati, il più forte rimane in una posizione predominante, come un direttore d'orchestra. Anche in questo momento dove il potere mantiene la sua forza, quando le culture si incontrano hanno la possibilità di riconoscersi vicendevolmente grazie alla presenza di una struttura che le si impone. Le diverse etnie delle ondate migratorie cui siamo sottoposti da anni per via dell'incertezza del Medio-oriente, quando giungono nei paesi occidentali e si riconoscono interdipendenti sotto la democrazia possono riconoscere le differenze e dialogare nell'integrazione; ma è quando riescono a mantenere la propria identità ed a non essere "integrate" in una sovrastruttura che non è la propria che hanno il modo per rimanere autentiche ed offrire la propria ricchezza. È necessario ricordare all'Altro come a sé stessi, quando il dialogo vuole essere dialogale, che *nessuno è riducibile* ad altre categorie, ad altre forme di vita ed altre culture, e che questa originarietà irriducibile è tale proprio grazie al suo essere in una realtà plurale ed inter-indipendente.

c) *Come possiamo vivere l'inter-indipendenza delle culture?*

Terzo sūtra: Ogni dialogo è consapevolezza dell'ontonomia: nel dialogo ogni interlocutore si arricchisce nella mutua fecondazione.

Commento: La libertà non pregiudica la responsabilità. Nel momento in cui si cerca di stabilire un dialogo dialogale sincero il primo passo da compiere è accettare la conoscenza che l'altro può offrire. Questo momento è i primi tre punti dell'analisi di Kruger: studio, apertura, convinzione. È anche il momento dove avviene la conversione cui, secondo Panikkar, siamo tutti chiamati per vivere nella contemporaneità accettandone il fecondo pluralismo. Accanto alla *confidenza*, però, si deve muovere anche la *curiosità*: tutt'altro che un mero ficcanasare fine a sé stesso nelle tradizioni e nelle culture altrui, la curiosità è sincera quando viene mossa dalla spinta a cercare di capire come l'Umano possa essere *diverso* eppure *simile*. È la spinta che scatta quando ci si rende conto delle somiglianze tra diversi fatti culturali, quando la storia di una parola in un'altra lingua ci affascina, o quando semplicemente un elemento della cultura con cui si è in dialogo risuona nel proprio *mythos*. Ma è anche il momento dell'*empatia*, cioè non il mero condividere uno stato d'animo ma il ringraziare l'altro per aver deciso

di condividere qualcosa di sé, e poi farlo proprio. Non esiste un metodo “facile” per riconoscere l’ontonomia del Reale ed accettare la mutua fecondazione, dato che il dialogo dialogale non possiede altre regole che non siano quelle che si sviluppano in esso e con esso, ma c’è un punto di inizio: la consapevolezza che ogni nostra esperienza è il risultato di molteplici fattori. $E=e(l.m.i.r.a)$.

d) *Come si possono dire le cose come stanno?*

Quarto sūtra: Ogni dialogo è germinazione di verità: attraverso di esso ogni cosa si mostra per quella cosa, e non un’altra.

Commento: Combattere il male con il male continua a reiterare il male. Pensare che il fine giustifichi i mezzi significa confondere il mezzo con il fine. La più grande difficoltà che un dialogo possa affrontare è il tentare di chiamare le cose con le proprie parole: se il membro di una cultura commette un crimine od un’azione che il suo interlocutore considera malvagia, nel momento in cui viene accusato di ciò nega o si rifugia dietro un relativismo culturale. Nel dialogo dialogale il buon senso si intreccia con la *parrhesia*: avere la consapevolezza ed il coraggio di chiamare le cose con il proprio nome non può essere un limite per la comprensione del proprio interlocutore. I *tabu* della contemporaneità sono ancora maggiori di quelli che i nostri antenati, in tempi che nostalgicamente si possono definire “più semplici”, erigevano per stabilire i limiti del sacro. Si confonde il tentativo di una consapevolezza critica con l’essere “contro”, fraintendimento aiutato ed alimentato da chi è “contro” per davvero. Il dialogo dialogale, nel quale tutti i partecipanti sono disposti a rimettere in discussione i propri presupposti e le proprie credenze, aiuta ogni volta a far emergere quella dimensione, quella faccia della verità troppo spesso nascosta da un linguaggio millenario (o secolare, nel caso della “democrazia” contemporanea).

e) *Siamo ancora esseri umani?*

Quinto sūtra: Dobbiamo essere Umani per rimanere Umani.

Commento: Una domanda comunque rimane: chi sono gli attori di questo dialogo? Per via dell’educazione e della nostra storia, diamo per scontato non soltanto che l’altro sia un essere umano (fare altrimenti vorrebbe dire ripetere gli errori di un passato che vogliamo dimenticare) ma che noi stessi siamo esseri umani. Con queste assunzioni non si fa altro che reiterare una serie di presupposti che hanno le loro radici nella Grecia classica, arricchiti con Roma ed il Medioevo, e che la Rivoluzione Industriale e le ideologie novecentesche hanno radicalizzato nella nostra concezione di essere umano. Ma siamo veramente tali? Panikkar ci ricorda l’apertura al Mistero dell’Umano, apertura che si realizza come un ente in costante divenire – non soltanto fisicamente ma anche culturalmente e socialmente. La velocità del contemporaneo entra in contrasto

con questa lenta dinamica, facendola sembrare innaturale; ma negare la dinamica vuol dire negare ciò che ci rende veramente Umani. Le polemiche e le accuse ai migranti, che giungono su gommoni con i propri smartphone e cercano reti wireless per chiamare i familiari rimasti indietro, si dimenticano che la tecnologia ormai non è un lusso, ma un elemento fondamentale del quotidiano. La tecnologia è ora parte dell'Umano, in modi diversi secondo i diversi paesi ma pur sempre parte di noi. Il punto su cui Kruger sembra difettare maggiormente è il non ricordarsi che se una volta che si fa proprio un determinato set di conoscenze non lo si mantiene aggiornato, ciò che ci si trova di fronte nello svolgersi del dialogo non è ciò che si pensava di conoscere. La *dinamica logomitica* è sempre in azione nel momento *intraculturale* ed *intrareligioso*, per il semplice fatto che l'Umano è Umano.

f) *Siamo soli su questo pianeta?*

Sesto sūtra: Dobbiamo rimanere Umani per dialogare con gli Eventi.

Commento: Ciò significa anche che il mondo non è come pensiamo di conoscerlo. Sempre più velocemente, l'impatto dell'Uomo sulla Natura diventa evidente, con stagioni falsate, specie in via d'estinzione, mutamenti climatici, isole di plastica al centro dell'oceano che si frammentano facendo entrare molecole sintetiche negli organismi viventi. Figlio della pretesa occidentale di controllare e dominare il mondo, questo retaggio del dogma parmenideo fa sì che ci si sia dimenticati che in ogni dialogo che si instaura rimangono altri due interlocutori, non detti e non indicati. Il primo è la Terra, il Cosmo, considerato in maniera meccanicistica come un ente sottoposto alle leggi che pensiamo di aver rilevato nella natura oppure in maniera organica come un "essere vivente" di ordine maggiore. Soluzione *advaita* è l'ontonomia: né essere vivente né oggetto, ma soggetto col quale entrare in dialogo, partecipante anch'esso del Ritmo dell'Essere.

g) *Ha ancora senso credere?*

Settimo sūtra: Dobbiamo rimanere Umani per dialogare con Dio.

Commento: Il secondo interlocutore è il Divino. Definibile solo negativamente, come Dionigi e Siddharta hanno insegnato a Panikkar, l'ultimo fattore della cosmoteandria ne completa il cerchio. Già san Paolo invitava a vedere Cristo nel volto del proprio prossimo, ed il dialogo dialogale ci permette di ricordare come tutto il discorso parte, comunque, sempre dalla *religione*. Non le manifestazioni storiche del fatto religioso, sia chiaro, ma l'apertura dell'Umano verso quel mistero di cui Dio è nome comune e grazie al quale ogni religione si scopre originaria nelle rispettive equivalenze omeomorfe, senza per questo cadere in una fenomenologia che cerca una qualche "*religio originalis*".

h) *Ha ancora senso vedere?*

Ottavo sūtra: Il dialogo vede sé stesso nel volto dell'Altro: il *logos* apre al giudizio verso sé stesso.

Commento: L'obiettivo del dialogo dialogale, si ricorda, non è la ricerca di una qualche Verità al di sopra dei due interlocutori od in possesso di uno piuttosto che dell'altro; il dialogo dialogale mira alla comprensione seria del *mythos* altrui, ed attraverso di questo quel *logos* che da esso emerge. È vero che guardare l'altro solamente con i propri occhi significa operare un giudizio che, spesso, è tutt'altro che positivo; ma è altrettanto vero che il dialogo dialogale vuole far sì che noi ci vediamo con gli occhi dell'altro. Panikkar suggerisce innanzitutto, con questo, *umiltà*: raggiungere la consapevolezza dei propri limiti e delle proprie concezioni, prima che delle proprie ricchezze. Da un punto di vista filosofico il "vedersi con gli occhi dell'altro" significa far sì che il proprio *logos*, arricchito attraverso il dialogo e l'interlocutore, non sia unicamente indirizzato verso la comprensione dell'altro ma di sé stesso. Per fare un esempio tra i più classici, la lingua italiana viene spesso accompagnata inconsapevolmente da una gestualità notevolmente più pronunciata rispetto a quella di altri paesi, e la tendenza al contatto fisico di gran parte degli europei spesso sconvolge un più freddo orientale od un nordamericano terrorizzato da qualsiasi possibilità di causa per molestie. Senza l'incontro con l'altro questa consapevolezza non ci sarebbe, e non si potrebbe riuscire a comprendersi appieno. Ogni cosa, nel dialogo dialogale, viene sottoposta a questa costante azione del *logos* altrui; compresa ciò che riteniamo essere a fondamento della nostra esperienza, cioè il rigore logico argomentativo. Ma lungi da essere una dichiarazione di relativismo, questo guardarsi è comprensione della relazionalità.

i) *Ha ancora senso ascoltare?*

Nono sūtra: Il dialogo ascolta sé stesso nella voce dell'Altro: ogni cosa è un *simbolo*, e come tale va ascoltata.

Commento: Proprio per questa relazionalità, ciò che è cominciato come un dialogo non può che risolversi in un Silenzio dal quale può nascere un altro dialogo. Il cambiamento di mentalità, la *metanoia* che Panikkar auspica non è altro che il riuscire, finalmente, a far propri i simboli altrui. Il riuscire, per un indiano, a capire che il Sole è anche un carro nel cielo, e non una vacca. Si tratta di un ascolto che non può venir calato dall'alto, "per tecnica o politica", ma che grazie al dialogo dialogale, al vedersi con gli occhi dell'altro, a comprendere la ricchezza dell'altro ed a rendersi conto della propria ricchezza, emerge dal profondo dell'Umano, dal *pisteuma*, da ciò che fa sì che si sia ciò che si crede.

Conclusione. Un punto di partenza per altri dialoghi

Cosa importa agli uomini e alle donne comuni, credenti o meno, di questa visione della divinità, di questa concezione della realtà e del divenire umano di R. Panikkar, quando sono così taciute le grandi domande religiose? Cosa aggiungono alla sua vita quotidiana, piena di alcune gioie e di tanti affanni? (...) La sua magnifica e ricca visione teologica interreligiosa e interculturale può raggiungere davvero la gente che conosce appena la propria religione, la propria cultura e la propria lingua, oppure è solo un esercizio stilistico?¹

Con questa domanda di Victorino Pérez Prieto è cominciato questo percorso di ricerca, tre anni fa, e con questa domanda ho aperto questa tesi; per Pérez Prieto si trattava di un momento conclusivo, della domanda che ha chiuso il suo prezioso volume, fondamentale per chiunque voglia approcciare il pensiero di Panikkar. Ciò che è stata conclusione, per me si è rivelata essere l'inizio. È stato per rispondere a questa domanda che ho voluto leggere, studiare, lavorare con Panikkar fino a questo momento: *con* e non *su*, perché se lo si trasforma in un oggetto di lavoro, in un qualcosa da analizzare e da oggettivizzare, allora lo si fa tacere per sempre.

“The story so far”

In questa tesi ho tentato di ripercorrere idealmente le ricerche che Panikkar ha fatto sugli autori che ho ritenuto più importanti per la sua proposta di dialogo dialogale. Non è un discorso completamente esauriente: ho messo da parte uno studio più approfondito sulla patristica orientale, su Mircea Eliade, sul Libro dei Venti quattro Filosofi, su Gabriel Marcel, Shankara, Paul Ricoeur, su Meister Eckart, Bonaventura, Karl Barth. La tesi in questa sua formulazione ed espressione definitiva, infatti, è stato frutto di un lavoro di scrematura per il quale ringrazio il professor Luigi Vero Tarca, il professor Giorgio Brianese ed i colleghi ed amici di dottorato Stefano Sangiorgio, Massimiliano Cabella ed Andrea Possamai che mi hanno aiutato, nel corso della residenziale del 26 marzo 2015, a capire dove focalizzare l'attenzione per la stesura finale, quale materiale era sufficiente per entrarvi e cosa invece era meglio mettere temporaneamente da parte.

Ciononostante, pensando a come la struttura ha coperto le tematiche stabilite, spero che il modo con cui ho esposto i punti fondamentali sia stato soddisfacente e sia stato in grado di esporre quali, così come sono emersi dalla ricerca, siano le radici filosofiche e

¹ V. Pérez Prieto, *Raimon Panikkar*, cit., p. 205.

le radici teologiche della proposta di dialogo dialogale di Raimon Panikkar anche alla luce di quanto emerso dalla letteratura secondaria. Indubbiamente ci sono delle criticità al riguardo: in particolar modo, la posizione di Komulainen risulta la più interessante, perché non soltanto sfida la comune interpretazione di Panikkar come pluralista ma sostiene anche che a differenza del classico argomentare dei teologi mistici l'esperienza che descrive nei suoi testi non sia la *sua*² - come se rifiutasse il costante ricordo fatto da Panikkar nel corso dei suoi testi di considerarli tutti *autobiografici*, e come se ritenesse Panikkar soltanto un autore mistico. Per questo motivo, è stata così importante la chiave di lettura *pericoretica* dei suoi testi: solamente uno sguardo che sia il più ampio possibile ed accetti la sfida al dialogo che Panikkar lancia, conducendo questo dialogo anche nel suo stesso testo, può essere in grado di comprendere appieno alcune sfumature – senza alcuna pretesa che queste sfumature esauriscano completamente la ricchezza della sua opera.

Il secondo elemento fondamentale espresso in introduzione e dichiarato sin dal progetto di ricerca iniziale è stato quello di rendere *pratica* la proposta di dialogo dialogale di Raimon Panikkar. Per questo motivo l'*E=e(l.m.i.r.a)* è stata così importante, e la presenza dell'esperienza mistica panikkariana così diffusa e così radicale nella tesi anche nella sua forma di *dinamica logomitica*: sono equivalenti omeomorfici che raccontano di un modo di approcciarsi al mondo differente da quello che l'Occidente conosce. Sono una spinta alla consapevolezza dell'inter-indipendenza ed alla conoscenza di ciò che ci circonda. Solo grazie alla consapevolezza di come la Verità sia dialogica e relazionale si può vivere in prima persona la proposta di dialogo dialogale; fare altrimenti sarebbe come cercare di comprare delle salsicce da un pescivendolo. Per rispondere a Pérez Prieto, quindi: ciò che Panikkar può dire agli uomini e donne comuni è la consapevolezza del proprio senso comune. Alcune delle caratteristiche più teoretiche di Raimon Panikkar, come la cosmoteandria, l'inter-indipendenza, l'ontonomia, la tecnocronia, spesso sono fraintese come troppo astratte da parte di chi legge per la prima volta un testo panikkariano; e non aiuta come la pericorese tematica dei suoi testi, come si è visto, nasconda trattati di epistemologia in libri sulla mistica ed approfondimenti ontologici e metafisici sui libri sulla pace. Anche per questo motivo, rispetto al progetto iniziale di stendere un vero e proprio “manuale pratico” per il dialogo dialogale, la tesi ha virato nella direzione delle Pratiche Filosofiche. Se l'esperienza con l'Ordine dei Medici ha insegnato qualcosa in relazione a questo problema, infatti, è che anche questo genere di proposta filosofica, poco diffusa a favore di più comuni e pervasive forme di *counseling*, ha una forza ed una peculiarità

² Cfr. J. Komulainen, “Raimon Panikkar’s Cosmotheandricism”, cit.

propria e riconoscibile senza per questo sacrificare la componente teoretica della filosofia in senso classico.

Da qui in poi, le strade future

Punto importante e conclusivo sono i dialoghi finali con alcuni pensatori: sono le strade future che, da questo momento, ritengo siano le più importanti per aiutare nella comprensione del pensiero panikkariano. Si possono, da un punto di vista tematico, riassumere in due categorie:

- la *strada filosofica* vede uno studio comparativo tra Panikkar, Eraclito, Parmenide ed Heidegger per una maggiore comprensione della dimensione del *logos* in Panikkar e del ruolo di Parmenide, ma anche il ruolo che può avere la filosofia giapponese, africana, indiana contemporanea per mostrare come ci siano anche altre forme di pensiero, egualmente valide. Al fianco della condanna del logocentrismo, infatti, come si è visto Panikkar sostiene una concezione di *logos* ben diversa dalla razionalità diffusa in ambito analitico, aperta al *pisteuma* ed alla consapevolezza mistica che da solo non è in grado di comprendere la totalità dell'Essere. Si tratta della strada cominciata da Panikkar stesso nel dialogo con Emanuele Severino, e che purtroppo non ha potuto portare a termine per la sua scomparsa; da un punto di vista teoretico e filosofico, è un punto chiave non soltanto per le branche della filosofia più legate alla teoresi ma anche all'etica, all'estetica, ai problemi della morale, alla filosofia della scienza.

- la *strada teologica*, invece, segue la ricerca della "buona scolastica" che Panikkar ha sempre cercato è di quella "nuova teologia" che Pérez Prieto invoca. San Tommaso, san Bonaventura, Zubiri sarebbero interlocutori privilegiati, ma per la sua natura interculturale una simile direttiva di ricerca non può ignorare anche le altre forme di scolastica non occidentali, come la proposta di Shankara od il grandissimo numero di trattati buddhisti, zen e non. Vera teologia interculturale, una simile ricerca sulla scolastica può anche tentare di risolvere quei problemi che la teologia contemporanea si ritrova ad affrontare nel momento in cui vuole salvaguardare le proprie posizioni ma entrare comunque in dialogo con altre posizioni. È un movimento sempre più necessario, come i fatti recenti testimoniano, e non credo ci sia momento migliore per tentare questa strada.

Al fianco di queste direttive, come visto, ho proposto lo *status quaestionis* di quanto lo studio di Panikkar ha influito sulla tematica che ho portato avanti parallelamente alla ricerca principale: il problema del *nuovo umanesimo* e della dimensione del digitale e delle nuove tecnologie nella contemporaneità. Se non si vuole cadere negli estremi opposti della tecnofobia e dell'utopia del silicio, è necessario rimanere consapevoli di

cosa significa essere umani: e Panikkar, in dialogo con Teilhard, ritengo sia fondamentale in questo percorso di consapevolezza.

Non esistono coincidenze, ma solo relazioni non ancora indagate

Una delle maggiori emozioni che ho provato nel corso di questi tre anni è stato il “pellegrinaggio” a Tavertet. In occasione del convegno di maggio 2015, i partecipanti al convegno e gli amici di Panikkar lì presenti hanno percorso la ardua e tortuosa strada che separa Girona da Tavertet per assistere ad una funzione in memoria del pensatore. Dopo un buon pezzo su una larga autostrada di nuova costruzione, che taglia come un serpente grigio le foreste dei Pirenei catalani, il grosso pullman su cui viaggiavamo ha cominciato a salire sulle ben più ripide stradine da Vic a Tavertet. Poco prima della località montana scelta da Panikkar come residenza per l’ultimo periodo della sua vita, nel piccolo borgo di L’Esquirol la strada fa una curva non particolarmente stretta ma pressata tra gli angoli di due case. Già difficile da fare in automobile, il guidatore del pullman ha dovuto impiegare tutto il suo sangue freddo e la sua competenza per riuscire a curvare senza causar danni né alla vettura né alle case. Una volta superato il borgo, la strada fino alla destinazione fu di tornanti, strapiombi, ponti, cascatelle ed alberi e boschi intervallati da sprazzi della splendida visuale della vallata che mi hanno ricordato le montagne e gli altipiani che chiamo “casa” e che mi hanno accompagnato nel lungo percorso di formazione di cui il dottorato è soltanto l’ultimo passo, tra Enego ed il massiccio del Grappa, tra il monte Amiata ed il monte Fuji, tra il monte Urgull di san Sebastian e le montagne che circondano il lago di Costanza, specchio d’acqua (con)diviso da tre nazioni.

Studiare Raimon Panikkar è stato un po’ come percorrere la strada da Girona a Tavertet. La lettura dei suoi testi, l’ascolto delle sue parole e dei suoi video sono una grande autostrada che attraversa un terreno altrimenti impenetrabile, costruita di recente, attraversata da molti. Si lascia leggere, come un anziano maestro che accoglie chi lo visita con un sorriso ed una parola dolce: parla per tutti, e la sua competenza linguistica è tale che usando le giuste parole riesce a trasmettere il giusto significato. Ma nel momento in cui si vuole andare più a fondo, in cui si vuole intraprendere un dialogo con lui, ecco che la strada si fa stretta, difficilissima da attraversare. L’ultimo anno della ricerca che ha condotto a questa tesi è stato come cercare di passare per la strettoia di L’Esquirol, andando ad analizzare i suoi testi per trovare le tracce degli autori con cui Panikkar è entrato in dialogo e per capire come questo dialogo si è strutturato; poi, grazie anche al periodo a Girona ed al Fons Panikkar, la strada si è aperta su un panorama certamente diverso ma familiare, al cui culmine non c’è qualche rivelazione

cosmica ma una piccola chiesetta romanica, raccolta, affiancata da un modesto cimitero, da una strada sterrata e da un prato che dà sul meraviglioso panorama della valle e del Pantà de Sau, azzurro in lontananza.

Scrivere questa tesi è stato come sedersi su quel tavolino ed apprezzare la vista. Il punto finale di un percorso, ma non una conclusione; più un dire *basta*, un ammettere che è necessario porre nero su bianco quanto fino adesso raccolto, pensato e rielaborato. Anche per questo in introduzione avvertivo del fatto che questa tesi non vuole assolutamente essere un “profilo critico” di Raimon Panikkar, per quanto possa certamente essere rielaborata come tale; e per questo motivo sono così tanti i punti in cui apro un dialogo con Panikkar e con Heidegger, Castelli, Teilhard de Chardin, Parmenide ed Eraclito. Ciò che per il percorso di dottorato indubbiamente è un punto di arrivo, in realtà è più il punto di partenza, il momento nel quale si possono vedere le possibili strade che il dialogo con Raimon Panikkar può, da adesso, intraprendere. Bielawski parla della “Panikkar City”,³ del meraviglioso panorama che le sue opere ed i suoi temi hanno costruito nella cultura mondiale, delle molte persone che percorrono le sue strade e ne ammirano lo splendore. Ma a fianco di questo panorama, nascosto ai limiti della città, non posso fare a meno di pensare che ci sia un piccolo tavolino di legno, circolare, maltrattato dalle intemperie e con le tavole un po’ sconnesse, che dando le spalle alla città si apre su una vista infinita così come ciascun Umano si apre al Mistero.



³ M Bielawski, *Panikkar*, cit., p. 287.

Bibliografia

Abbreviazioni dei testi panikkariani principali

- C:FDE *Cometas: fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Euramerica, Madrid 1972.
- CAS *Confidenza. Analisi di un sentimento*, Jaca Book, Milano 2015.
- CSI *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, Jaca Book, Milano 2008.
- DICI “La Demitologizzazione nell'Incontro del Cristianesimo con l'Induismo”, in E. Castelli, a cura di, *Il problema della demitizzazione*, CEDAM, Padova 1961, pp. 243-266.
- EST *Ecosofia. La saggezza della terra*, Jaca Book, Milano 2015.
- JFS *Jacobi y la Filosofia del Sentimiento*, La Plata, Buenos Aires 1948.
- PSC *La porta stretta della conoscenza. Sensi, ragione e fede*, Rizzoli, Milano 2005.
- PU:C *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999.
- RMC *La religione, il mondo e il corpo*, Jaca Book, Milano 2010.
- RPOO I/1 *Opera Omnia*, vol. I, “Mistica e spiritualità”, tomo 1, “Mistica pienezza di vita”, Jaca Book, Milano 2008.
- RPOO I/2 *Opera Omnia*, vol. I, “Mistica e spiritualità”, tomo 2, “Spiritualità. Il cammino della vita”, Jaca Book, Milano 2011.
- RPOO II *Opera Omnia*, vol. II, “Religione e religioni”, Jaca Book, Milano 2011.
- RPOO VI/1 *Opera Omnia*, vol. VI, “Culture e religioni in Dialogo”, tomo 1, “Pluralismo e interculturalità”, Jaca Book, Milano 2009.
- RPOO VI/2 *Opera Omnia*, vol. VI, “Culture e religioni in dialogo”, tomo 2, “Dialogo interculturale e interreligioso”, Jaca Book, Milano 2013.
- RPOO VIII *Opera Omnia*, vol. VIII, “Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio – Uomo - Cosmo”, Jaca Book, Milano 2010.
- RPOO IX/1 *Opera Omnia*, vol. IX, “Mistica ed ermeneutica”, tomo 1, “Mito, simbolo, culto”, Jaca Book, Milano 2008.
- RPOO X/1 *Opera Omnia*, vol. X, “Filosofia e teologia”, tomo 1, “Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures”, Jaca Book, Milano 2012.
- SB *Il silenzio del Buddha. Un ateismo religioso*, Oscar Mondadori, Milano 2006.
- SCD “A Self-Critical Dialogue”, in J. Prabhu, a cura di, *The intercultural challenge of Raimon Panikkar*, Orbis, Maryknoll (New York) 1996 (F.P.), pp. 227-291.
- SP *Lo Spirito della Parola*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- TDC *Tra Dio e il Cosmo. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- V:MM *I Veda. Mantramañjarī*, BUR, Torino 2012.

Altri testi

- Aa. Vv., *Actes du XI Congres International de Philosophie*, Nauwelaerts, Louvain 1953.
- Aa. Vv., *Homenaje a Xavier Zubiri*, II voll., Moneda y Crédito, Madrid 1970 (F.P.).
- Aime, Marco e Severino, Emanuele. *Il diverso come icona del male*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- Baccarini, Emilio; Torrero, Claudio; Trianni, Paolo, a cura di. *Raimon Panikkar. Filosofo e teologo del dialogo*, Aracne, Roma 2014.
- Bachtin, Michail. *Estetica e Romanzo*, Einaudi, Torino 2001.
- Barone, Paulo. *Spensierarsi. Raimon Panikkar e la macchina per cinguettare*, Diabasis, Reggio Emilia 2007.
- Battistutta, Federico. *Trittico eretico - sentieri interrotti del novecento religioso. Ernesto Buonaiuti, Primo Vannutelli, Ferdinando Tartaglia*, Lampi di Stampa, Milano 2005.
- Benanti, Paolo. *The Cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.
- Bettini, Maurizio. *I classici nell'età dell'indiscrezione*, Einaudi, Torino 1995.
- Bielawski, Maciej. *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Fazi Editore, Roma 2013.
- Braidotti, Rosi. *Il Postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2013.
- Calabrese, Alessandro. *Il paradigma accogliente. La filosofia interculturale in Raimon Panikkar*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Calabrò, Paolo. *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2011.
- Campbell, Joseph. *L'eroe dai mille volti*, Feltrinelli, Milano 1958.
- Candiotto, Laura e Tarca, Luigi Vero, a cura di. *Le radici della scelta. La vocazione per la professione medica*, Mimesis, Milano-Udine 2015.
- *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- Cannonieri, Igor e Tarca, Luigi Vero. *A lezione da Wittgenstein e Derrida. Ovvero come diventa reale un dialogo impossibile*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Cappellini, Maria Roberta. *Sulle tracce del sogno dell'uomo. A colloquio con Raimon Panikkar tra tradizione e pensiero contemporaneo*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Carrara Pavan, Milena, a cura di. *I mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, Jaca Book, Milano 2009.
- Castelli Gattinara di Zubiena, Enrico, a cura di. *Temporalité et alienation: actes du colloque*, Aubier, Paris 1975.

- Castelli Gattinara di Zubiena, Enrico. *Critica della Demitizzazione. Ambiguità e fede*, CEDAM, Padova 1972 (F.P.).
- *Diari*, IV voll., a cura di E. Castelli Gattinara Jr., CEDAM, Padova 1997.
 - *Esistenzialismo Teologico*, Abete, Roma 1966 (F.P.).
 - *I paradossi del senso comune*, CEDAM, Padova 1970 (F.P.).
 - *Il tempo inqualificabile*, CEDAM, Padova 1975 (F.P.).
 - *La critica della demitizzazione*, CEDAM, Padova 1972 (F.P.).
 - *Simboli e immagini. Studi di filosofia dell'arte sacra*, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma 1966 (F.P.).
- Cipolletta, Patrizia. *La speranza sottile. Heidegger fra differenza e nostalgia*, Mimesis, Milano-Udine 2004.
- Clemente d'Alessandria, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, Paoline Edizioni, Milano 2006.
- Cognetti, Giuseppe. *Con un altro sguardo*, Donzelli Editore, Roma 2015.
- *La pace è un'utopia? La prospettiva di Raimon Panikkar*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2006.
- Conio, Caterina. *Mistica comparata e dialogo interreligioso*, Jaca Book, Milano 2011.
- Corominas, Jordi e Vicens, Joan Albert, a cura di. *Xavier Zubiri. La Soledad Sonora*, Santilliana Ediciones Generales, Madrid 2006 (F.P.).
- Crespy, Georges. *Il pensiero teologico di Teilhard de Chardin*, Borla Editore, Torino 1963.
- Cusano, Niccolò, a cura di. *La filosofia futura. Discussioni su verità e contraddizione*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- Dennett, Daniel. *Consciousness Explained*, Back Bay Books, New York 1992.
- *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.
- di Francesco, Michele. *La coscienza*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Dogen Zenji, *Shōbōgenzō. L'occhio e il tesoro della vera legge*, II voll., Editrice Pisani, Isola del Firi (Firenze) 2006.
- Dyonisus the Areopagite, *The Divine Names and the Mystical Theology*, transl. by C. E. Rolt, S.P.C.K., Londra 1972 (F.P.).
- Ehrman, Bart D. *I cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Carocci, Roma 2005.
- Elden, Stuart. *Speaking against number: Heidegger, language and the politics of calculation*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.
- Eliade, Mircea. *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Fichte, Johann Gottlieb. *The Science of Knowledge (Wissenschaftslehre)*, trans. Heath and Lachs, Appleton-Century Crofts, New York 1970.
- Filippi, Alfio a cura di. *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993.

- Filoramo, Giovanni; Massenzio, Marcello; Raveri, Massimo; Scarpi, Paolo. *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Filoramo, Giovanni e Menozzi, Daniele, a cura di. *Storia del Cristianesimo. L'antichità*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Floridi, Luciano e Terravecchia, Gian Paolo, a cura di. *Le parole della filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2009.
- Floridi, Luciano, a cura di. *The Onlife Manifesto. Being Human in an Hyperconnected Era*, Springer Open 2015, <https://goo.gl/Pp70kk> (15/07/2015).
- Floridi, Luciano. *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Humanity*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Foucault, Michel. *Sorvegliare e Punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2014.
- *Storia della sessualità vol. 1: la volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2013.
- Fornet-Betancourt, Raul. *Trasformazione interculturale della filosofia*, Dehoniana Libri – Pardes Edizioni, Bologna 2006.
- Foster, Shane. *We Are The Imagination of Ourselves. The Principle of Lila in Advaita Vedanta Metaphysics: A Playful, Creative, and Storytelling Reality*, tesi di laurea, Hampshire College (Massachusetts) 2008, <https://goo.gl/3EfxLl> (04/07/2015).
- Gallina, Paolo. *L'anima delle macchine. Tecnodestino, dipendenza tecnologica e uomo virtuale*, Edizioni Dedalo, Bari 2015.
- Gibellini, Rosino, a cura di. *Antologia del Novecento Teologico*, Editrice Queriniana, Brescia 2011.
- Gilson, Étienne. *Il Tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 2010.
- Giustino Martire, *Le apologie*, Città Nuova, Roma 2001.
- Glissant, Edouard. *Poetica della Relazione*, Quodlibet, Macerata 2007.
- Hajime, Tanabe. *Filosofia come Metanoetica*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Hayes, Katherine. *My mother was a computer*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999.
- Heidegger, Martin. *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2009.
- *On the way to language*, Harper & Row, New York 1971 (F.P.).
- *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991.
- *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
- Heisig, James; Kasulis, Thomas; Maraldo, John, a cura di. *Japanese Philosophy. A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2011.
- Hillesum, Etty. *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 2008.

- Husserl, Edmund. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.
- *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Jisō Forzani, Giuseppe. *I fiori del Vuoto. Introduzione alla filosofia giapponese*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *An Introduction to the Theology of Religions. Biblical, Historical and Contemporary Perspectives*, InterVarsity Press, Downers Grove (Illinois) 2004.
- *Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*, Ashgate Publishing, Aldershot (Hampshire) 2004.
- Kittel, Gerhard e Friedrich, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XVI voll., Paideia Editrice, Flero (Brescia) 1992.
- *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, XVI voll., Kohlhammer, Stuttgart 1933 (F.P.).
- Komulainen, Jyri. *An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions*, Koninklijke Brill, Leiden 2005.
- Kuhn, Thomas. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969.
- le Saux, Henri, Bäumer-Despeigne, Odette e Panikkar, Raimon. *Alle Sorgenti del Gange, Pellegrinaggio spirituale*, CENS, Milano 1994 (F.P.).
- Leroy, Pierre. *Letters from my friend Teilhard de Chardin*, Paulist Press, New York 1976 (F.P.).
- Lévy, Pierre. *Collective Intelligence. Mankind's Emerging World in Cyberspace*, Perseus Books, Cambridge (Massachusetts) 1997.
- Luise, Raffaele. *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*, Edizioni San Paolo, Milano 2011.
- MacDonell, Arthur. *A History of Sanskrit Literature*, D. Appleton and Company, New York 1900.
- *The Vedic Mythology*, Indological Book House, Varanasi 1963 (F.P.).
- Magno, Emanuela. *Nagarjuna. Logica, dialettica e soteriologia*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Marcato, Leonardo, a cura di. *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente ed Occidente*, Mimesis, Milano-Udine 2015 (in pubblicazione).
- Marcel, Gabriel. *Homo Viator*, Editions Montaigne, Aubier 1944 (F.P.).
- *Homo Viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Edizioni Borla, Roma 1980.
- *Il mistero dell'Essere*, Edizioni Borla, Roma 1987.
- Markschies, Christoph. *In cammino tra due mondi. Strutture del cristianesimo antico*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- Martin, Teodoro H., a cura di. *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1990 (F.P.).
- Martini Carlo Maria e Eco, Umberto. *In cosa crede chi non crede?*, Bompiani, Milano 2014.
- McCready Price, George. *God's Two Books. Or Plain Facts About Evolution, Geology, and the Bible*, Review and Herald Publishing Association, Washington, D.C. 1920.

- McIntosh, Robert P. *The Background of Ecology. Concept and Theory*, Cambridge University Press, Melbourne 2000.
- McIver, Thomas Allen. *Creationism: Intellectual Origins, Cultural Context and Theoretical Diversity*, tesi di dottorato, UCLA 1989.
- Mintz, Anne P., a cura di. *Web of Deception. Misinformation on the internet*, CyberAge Books, Medford (New Jersey) 2002.
- Mollo, María Lida. *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- Moretto, Giovanni. *L'esperienza religiosa del linguaggio di Martin Heidegger*, Le Monnier, Firenze 1973 (F.P.).
- Murray, Michael, a cura di. *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven-London 1978 (F.P.).
- Nelson, Lance E., a cura di. *Purifying the earthly body of God*, State University of New York Press, Albany 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Al di là del bene e del male*, Newton Compton, Roma 2011 (formato e-book).
- Nishitani, Keiji. *La religione e il Nulla*, Città Nuova, Roma 2004.
- Olivetti, Marco, a cura di. *Esistenza, Mito, Ermeneutica: scritti in onore di Enrico Castelli*, 2 voll., CEDAM, Padova 1980.
- Origene. *Contro Celso*, Morcelliana, Brescia 2000.
- *I Principi*, UTET, Torino 2010.
- Pande, G. C. *Life and Thought of Śaṅkarācārya*. Motilal Banarsidass, Delhi 2011.
- Panikkar, Raimon e Carrara Pavan, Milena. *Pellegrinaggio e ritorno alla Sorgente*, Jaca Book, Milano 2011.
- Panikkar, Raimon e Ravasi, Gianfranco. *Le parole di Paolo*, Edizioni San Paolo, Alba (CN) 2007.
- Panikkar, Raimon e Severino, Emanuele. *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente ed Occidente*, Jaca Book, Milano 2014.
- Panikkar, Raimon. *Cristofania*, EDB, Bologna 1994.
- *Ecosofia: la nuova saggezza. Per una spiritualità della terra*, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2001.
- *O Diálogo Indispensável. Paz entre as Religiões*, Zéfiro, Corroios 2007.
- *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano 2003.
- Pasqualotto, Giangiorgio. *Dieci Lezioni sul Buddhismo*, Marsilio, Venezia 2008.
- *East and West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003.
- *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Pasqualotto, Giangiorgio, a cura di. *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- Penrose, Roger. *La mente nuova dell'Imperatore*, Rizzoli, Milano 1992.

- *La strada che porta alla realtà. Le leggi fondamentali dell'universo*, BUR – Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2015.
- *Ombre della mente*, Rizzoli, Milano 1996.
- Pérez Prieto, Victorino. *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, Mimesis, Milano-Udine 2011
- Petterlini, Arnaldo, Brianese, Giorgio e Goggi, Giulio, a cura di. *Le parole dell'essere: per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005.
- Piantelli, Mario. *Śāṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*, Esperienze, Fossano 1974.
- Pizzolato Luigi e Rizzi, Marco. *Origene. Maestro di vita spirituale*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- Possenti, Vittorio. *Il nichilismo teoretico e la "morte della metafisica"*, Armando Editore, Roma 1995.
- Prabhu, Joseph, a cura di. *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll (New York) 1996 (F.P.).
- Pratchett, Terry. *Hogfather*, Corgi Books, Londra 1997.
- Pseudo-Dionisius, *The Complete Works*, transl. Colm Luibheid, Paulist Press, New York 1987 (F.P.).
- Rigopoulos, Antonio. *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India*, Carocci, Roma 2009.
- Rossi, Achille. *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.
- Sabba, Fiammetta, a cura di. *Noetica vs. Informatica. Le nuove strutture della comunicazione scientifica*, Casa Editrice Leo Olschki, Firenze 2013.
- Sacchi, Paolo. *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia Editrice, Brescia 1990.
- San Bonaventura da Bagnoregio, *Breviloquium*, 2 voll., Edizioni L.I.E.F., Vicenza 1991.
- *Itinerario dell'anima a Dio*, Rusconi, Milano 1996.
- San Tommaso d'Aquino, *Summa Teologica*, Edizioni Domenicane, Bologna 2014 (edizione on-line).
- Scazzoso, Piero e Bellini, Enzo, a cura di. *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2005.
- Severino, Emanuele. *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- *Il destino della Tecnica*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1998.
- *Techné*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002.
- Spadaro, Antonio, S.J. *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2012.
- Spinoza, Baruch. *Etica. Trattato teologico-politico*, UTET, Torino 1997.
- Suzuki, Daisetz T. *Discorsi sullo Zen*, Ubaldini editore, Roma 1981.
- *Misticismo cristiano e buddhista. La via orientale e occidentale*, Ubaldini editore, Roma 1972.
- Swami Abishiktananda. *Ascent to the Depth of the Heart*, I.S.P.C.K., Delhi 1998.
- Tanabe, Hajime. *Filosofia come metanoetica*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

- Tapia, María del Carmen. *Oltre la soglia: una vita nell'Opus Dei*, Baldini & Castoldi, Milano 1996 (F.P.)
- Tarca, Luigi Vero. *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Genova 1993.
- *Il linguaggio sub specie aeterni. La filosofia di Ludwig Wittgenstein come attività razionale ed esperienza mistica*, Francisci, Abano (PD) 1986.
- Tarca, Luigi Vero e Màdera, Romano, a cura di. *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003 (F.P.).
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Comment je Crois*, Éditions du Seuil, Parigi 1969 (F.P.).
- *Il sacerdote*, Queriniana, Brescia 2015.
 - *L'avenir de l'homme*, Éditions du Seuil, Parigi 1959 (F.P.).
 - *Science et Christ*, Éditions du Seuil, Parigi 1965 (F.P.).
 - *The Future of Man*, Harper and Row, New York 1964 (F.P.).
- Ting, Paschal; Gao, Marian, Li, Bernard. *Dialogue Between Christian Philosophy and Chinese Culture: Chinese Philosophical Studies XVII*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D. C. – Taipei 2002.
- van der Leeuw, Gerardus. *Fenomenologia della religione*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002.
- Vanhoozer, Kevin J., a cura di. *The Trinity in a Pluralistic Age. Theological Essays on Culture and Religion*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan) 1997.
- Vanni Rovighi, Sofia. *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974.
- Wittgenstein, Ludwig. *Della Certezza. Analisi filosofica del senso comune*, Einaudi Editore, Torino 2014.
- Zagato, Lauso, a cura di. *Genocidio. Declinazioni e risposte di inizio secolo*, Giappichelli, Torino (in preparazione).
- Žižek, Slavoj. *Il Grande Altro*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Zubiri, Xavier. *El hombre y dios*, Alianza Editorial, Madrid 1985 (F.P.).
- *El problema filosofico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1993 (F.P.).
 - *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996 (F.P.).
 - *Il problema filosofico della storia delle religioni*, tr. it. di A. Savignano, Morcelliana, Brescia 2014.
 - *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1980 (F.P.).
 - *Intelligenza Senziente*, Bompiani, Milano 2008.
 - *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1959 (F.P.)
 - *On Essence*, The Catholic Press of America, Washington 1980 (F.P.).
 - *Sobre la Esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1962 (F.P.)

Film e filmati

Carrara Pavan, Milena. *Raimon Panikkar. La mia vita*, regia di Gabriele Fonseca, Honoro film 2012.

Funeral de Raimon Panikkar a Montserrat, Montserrat Comunicació 2010 – parte 1 <https://goo.gl/XhAL7i> (09/09/2015) e parte 2 <https://goo.gl/1GsfV> (09/09/2015).

Salvi, Renzo. *Senza i sandali dell'identità?*, regia di Dario Barezzi, MERLINO produzioni per Pro Civitate Christiana, Assisi 2006.

Panikkar, Raimon. “La Chiesa del nostro Tempo”, <https://goo.gl/8OK5Y4> (17/08/2015).

- “Swami Abhishiktananda: An Interview with Raimon Panikkar conducted by dr. Christian Hackbarth-Johnson”, <https://goo.gl/hPtfcF> (02/08/2015).

Cohen, Rob. *Dragonheart*, Universal Pictures, USA 1996.

Sitografia

“Diritti di Pubblicazione dei testi di Raimon Panikkar”, <http://goo.gl/ziNY1C> (26/06/2015).

“How much of the human body is made up of stardust?”, <http://goo.gl/OTSXvx> (29/06/2015).

Benedetto XV, “Spiritus Paraclitus”, 15 settembre 1920, <http://goo.gl/KLXJDO> (18/07/2015).

Bielawski, Maciej. “Contro Parmenide”, <http://goo.gl/UePhWF> (15/08/2015).

- “Henri le Saux e Raimon Panikkar: storia e interpretazione di un'amicizia”, <http://goo.gl/2jfvpO> (01/08/2015).

- “Opera Omnia di Raimon Panikkar”, <http://goo.gl/JRKrfO> (26/06/2015)

Calabrò, Paolo. “Intervista a Paulo Barone”, <http://goo.gl/CXv3ue> (30/06/2015).

Carroll, William. “Thomas Aquinas in China”, Witherspoon Institute Public Discourse, 11-12-2014, <http://goo.gl/0eFxaJ> (20/08/2015)

Citati, Pietro. “Per capire il vangelo basta la Parola”, la Repubblica, 25 febbraio 1996 <http://goo.gl/JjbYM4> (15/07/2015).

Coday, Dennis. “Panikkar’s Marriage”, in *National Catholic Reporter*, inserito il 10 settembre 2010 <http://goo.gl/WybSdH> (04/07/2015).

Heidegger, Martin. “Spräche”, tr. ing. di Thomas Sheehan, <http://goo.gl/27xjLl> (21/07/2015).

Jordan, Rob. “Stanford researcher declares that the sixth mass extinction is here”, Stanford Report, 19 giugno 2015, <http://goo.gl/51M9Wg> (12/07/2015).

Leone XIII, “Provvidentissimus Deus”, 18 novembre 1893, <http://goo.gl/14IB3v> (18/07/2015).

Marcato, Leonardo. “Come l’acqua della goccia. Una metafora interculturale sul senso del vivere e del morire”, International Conference “Seeing beyond in facing Death. Spirituality from sick body to salvation”, Padova, 25 settembre 2014, <https://goo.gl/Ae8d2p> (29/06/2015).

McGonigal, Jane. “A Real Little Game: The Performance of Belief in Pervasive Play.” Digital Games Research Associaton (DiGRA) “Level Up” 2003 Conference Proceedings, <https://goo.gl/qcK80C> (28/08/2015).

Moreta, Ignasi. “A propósito de la Opera Omnia Raimon Panikkar: respuesta a Maciej Bielawski”, <http://goo.gl/Ca8IEV> (26/06/2015).

Natura 2000, 25 (2008), <http://goo.gl/94dCYM> (13/07/2015).

Pao, Ellen. "The trolls are winning the battle for internet", Washington Post Online, <http://goo.gl/Odrzfn> (17/07/2015).

Pérez Prieto, Victorino, a cura di. "Bibliografia generale dei testi di Raimon Panikkar", <http://goo.gl/28ShpS> (26/06/2015).

Pio XII, "Humani Generis", 12 agosto 1950, <http://goo.gl/4wzQmK> (18/07/2015).

Pontificia Commissio De Re Biblica, "Responsa de charactere historico trium priorum capitum Geneseos", 30 iunii 1909, <http://goo.gl/ZhWS8d> (18/07/2015).

Lettere

Raimon Panikkar, *Carta als meus amics*, 28 gennaio 2010, <http://goo.gl/gxFMDI> (06/07/2015).

Raimon Panikkar, lettera ad Enrico Castelli del 3 aprile 1955.

Raimon Panikkar, lettera ad Enrico Castelli del 16 agosto 1955.

Raimon Panikkar, lettera ad Enrico Castelli del 19 gennaio 1957.

Raimon Panikkar, lettera ad Enrico Castelli del 31 dicembre 1960.

Enrico Castelli, lettera a Raimon Panikkar del 3 dicembre 1964.

Raimon Panikkar, lettera ad Enrico Castelli del 19 dicembre 1964.

Raimon Panikkar, lettera ad Enrico Castelli del 4 maggio 1966.

Raimon Panikkar, lettera ad Enrico Castelli del 1 ottobre 1970.

Enrico Castelli, lettera a monsignor Musante del 16 marzo 1974.

Raimon Panikkar, lettera ad Enrico Castelli del 31 ottobre 1975.

Riviste ed articoli

Baltazar, Eulalio. "Liberation Theology and Teilhard de Chardin". *Teilhard Studies* 20 (1988) (F.P.).

Berry, Thomas. "Teilhard in the Ecological Age". *Teilhard Studies*, 7 (1982) (F.P.).

Bertolino, Sandro e Genovesi, Piero. "Spread and attempted eradication of the grey squirrel (*Sciurus carolinensis*) in Italy, and consequences for the red squirrel (*Sciurus vulgaris*) in Eurasia". *Biological Conservation* 109 (2003), pp. 351-358.

Bevilacqua, Piero. "Novecento diviso". *CIRPIT Review* 2 (2011), pp. 39-44.

Butler, John. "Creation, Art, and Lila". *Philosophy East and West*, 10, 1/2 (apr-jul 1960), pp. 3-123.

Calabrò, Paolo. "Oltre il relativismo. La relatività radicale di Raimon Panikkar tra filosofia e teologia". *Filosofia e Teologia*, XXIX, 2 (2014), pp. 381-394.

Cappellini, Maria Roberta. "Raimon Panikkar and the challenge of our times". *CIRPIT Review*, 4 (2013) (edizione kindle).

- "The Metaphor of Man and the Rythm of Being". *CIRPIT Review*, 3 (2012 supplement) (edizione kindle).

- Carnap, Rudolf. "Empiricism, Semantics, and Ontology". *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950): 20-40.
- Cousins, Ewert H. "Teilhard's Concept of Religion and the Religious Phenomenon of Our Time". *Teilhard Studies*, 49 (2004). (F.P.)
- Cowen, Ron. "Atom & cosmos: Sign of antimatter seen in lightning: Gamma-ray flash energies indicate presence of positrons". *Science News*, 176, 12 (2009), p. 9.
- D'Sa, Francis X., S.J. "How Trinitarian is Panikkar's Trinity". *CIRPIT Review*, 3 (2012 supplement) (edizione Kindle).
- Floridi, Luciano. "How Information Technology is changing our Ontology". *Ontology Studies – Cuadernos de Ontologia*, 8 (2008).
- Kim, Joo-Han. "Phenomenology of Digital Being". *Human Studies*, 2001, 24 (1/2), *Intertexts: Philosophy, Literature and the Human Sciences in Korea*, pp. 87-111.
- King, Ursula. "Mysticism and Contemporary Society, Some Teilhardian Reflections". *Teilhard Studies* 44 (2002). (F.P.)
- "The Phenomenology of Teilhard de Chardin". *Teilhard Review*, 6, 1 (1971), pp. 32-44. (F.P.)
- Komulainen, Jyri. "Raimon Panikkar's Cosmotheandricism". *Exchange*, 3 (2006), pp. 278-303.
- Law, Kara Lavender et alii. "Plastic Accumulation in the North Atlantic Subtropical Gyre", *Science*, 329 (2010), pp. 1185-1188.
- Marasignan. Vicente, S.J. "Dark Night of Christogenesis". *Teilhard Review*, 11, 3 (1976), pp. 88-90. (F.P.)
- Marcato, Leonardo. "Ritorno o Fondamento? Tracce per un'analisi dell'interpretazione panikkariana di Parmenide a partire dal dialogo tra Raimon Panikkar ed Emanuele Severino". *Filosofia e nuovi sentieri/ISSN 2282-5711*, 3 maggio 2015 (parte prima, <http://goo.gl/vr32oz> - 16/08/2015) e 10 maggio 2015 (parte seconda, <http://goo.gl/Mp7DMD> - 16/08/2015).
- Meng, Jude Chua Soo. "Nameless Dao: A Rapprochement Between the Tao-Te Ching and St. Thomas Aquinas' Metaphysics of Unlimited Being". *Journal of Chinese Philosophy*, 30 (1, 2003), pp. 99-113.
- Mori, Massimo. "Storia della filosofia e storia delle idee". *Rivista di Filosofia*, CVI, 2 (2015).
- Panikkar, Raimon. "A Christophany for our Times". *Theology Digest* 39 (1992) (F.P.), pp. 3-21.
- "Apologie de la Scolastique". *Diogéne*, 83 (1975), pp. 105-118.
- "Religione, filosofia e cultura". *Simplegadi. Rivista di filosofia interculturale*, 6 (1998) 45-75.
- Pasqualotto, Giangiorgio. "Dalla prospettiva della filosofia comparata all'orizzonte della filosofia interculturale". *Simplegadi. Rivista di filosofia interculturale*, 26 (2005).
- Prabhu, Joseph. "Panikkar's Trinitarianism and His Critique of (Mono) Theism". *CIRPIT Review*, 5 (2014) (edizione kindle).
- Rigopoulos, Antonio. "Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar". *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia [in linea]*, 11 (2009), <http://goo.gl/ed6Ut1> (06/07/2015).

- Ro, Young-Chan. "An Epistemological Foundation of Raimon Panikkar: a Mystical Approach". *CIRPIT Review* 5 (2014) (edizione kindle).
- Santasilia, Stefano e Calabrò, Paolo. "Lo scandalo dell'unicità e le sue conseguenze: la proposta ontologica di Raimon Panikkar". *Conjectura*, 19, 1 (2014), pp. 59-74.
- Shaab, Gloria L., S.S.J. "The Divine Welling Up and Showing Through: Teilhard's Evolutionary Theology in a Trinitarian Panentheistic-Procreative Paradigm". *Teilhard Studies*, 55 (2007). (F.P.)
- Tommasi, Francesco. "La demitizzazione dell'impossibile e l'impossibilità della demitizzazione. La critica di Enrico Castelli a Rudolf Bultmann". *Archivio di Filosofia*, LXXVIII (2001/1), pp. 355-366.
- Udias, Agustin, S.J. "Christogenesis: The Development of Teilhard's Cosmic Christology". *Teilhard Studies*, 59 (2009). (F.P.)
- van Fraassen, Bas. "Scientific Representation: Paradoxes of Perspective". *Analysis* 7, 3 (2010), pp. 511-514.
- Villalibre, Modesto Berciano. "«Lieber herr Panikkar...». Comentario a un poema postumo de Martin Heidegger". *Cuadernos Salamantino de Filosofia*, XVII (1990) (F.P.).
- Yusa, Michiko. "An Advaitic Matter: Pebbles Speak". *CIRPIT Review*, 3 (2012) (edizione kindle)