

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI URBINO "CARLO BO"

Dipartimento di Economia, Società e Politica - DESP

Corso di Laurea in

SOCIOLOGIA E SERVIZIO SOCIALE

**DALLA TORRE DI BABELLE AI PONTI
RELAZIONALI: RELIGIONE, PLURALISMO E
DIALOGO PER LA COSTRUZIONE DELLA PACE
NEL PENSIERO DI
RAIMON PANIKKAR**

Relatore: Chiar.mo Prof
ANDREA AGUTI

Tesi di laurea di:
MARTINA SABADEI

Anno accademico: 2014/2015

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I	
DIVINO, UMANO E COSMICO	6
1.1 La natura pluridimensionale della religione e l'intuizione cosmoteandrica.	6
1.2 La convergenza dinamica delle religioni e la critica ad una teoria universale.	13
1.3 Mito e logos, simbolo, fede e credenza.	17
CAPITOLO II	
L'ARMONIA PLURALISTICA: NÉ MOLTI, NÉ UNO	21
2.1 La scoperta del <i>tu</i> .	21
2.2 L'intuizione a-dualistica tra monismo e dualismo.	25
2.3 Il pluralismo come via per la pace.	31
CAPITOLO III	
ATTRAVERSO L'ALTRO SCOPRO ME STESSO	36
3.1 L'interrelazione tra conoscenza e amore come fondamento della prassi dialogica.	36
3.2 Per una comunione nel mito: il dialogo dialogico.	41
3.3 L'orizzonte futuro: la <i>metanoia</i> necessaria per la sopravvivenza.	45
OSSERVAZIONI CONCLUSIVE	51
BIBLIOGRAFIA	53

INTRODUZIONE

In un momento storico-culturale quale quello contemporaneo, le cui declinazioni caratterizzanti della velocità, della tecnologia e della globalizzazione ci conducono a toccare concretamente l'imperativo di una convivenza che ci relaziona (più o meno forzatamente) all'Altro, necessaria ed urgente diventa una ridefinizione delle frontiere umane in cui ci si possa incontrare e non solamente scontrare, pena l'incasellamento in ruoli chiusi di opposti conflittuali.

L'irruzione della diversità e della vasta gamma di esperienze religiose e culturali con cui entriamo in contatto ogni giorno diventa il fondamento della consapevolezza per cui non vi è più possibilità di isolamento: le differenti religioni, con il proprio bagaglio di tradizioni, si toccano, oltrepassando i confini delle rispettive aree geografiche e culturali. La pluralità delle religioni emerge proprio nel momento in cui le rispettive aspirazioni alla totalità, sorte in un determinato contesto culturale e veicolate dalle religioni stesse, entrano in contatto con differenti universi culturali, spesso inconciliabili tra loro. Questo incontro, non privo di problematiche riguardanti una pacifica convivenza in cui si rende necessario un atteggiamento che concili sia un rispetto reciproco, sia una riflessione sulla propria identità religiosa, si rivela anche foriero di un arricchimento che solo l'emancipazione da una sterile autosufficienza può conferire e che, al giorno d'oggi, è possibile anche grazie al fenomeno dei flussi migratori che ci coinvolgono *in toto*. Tuttavia, «la consapevolezza della multiformità dell'esperienza religiosa, appartiene alla filosofia della religione almeno sin dalla fine XIX secolo, grazie alla crescente massa di conoscenze proveniente dalla storia della religione»¹, ed è proprio in questo scenario che la tesi del pluralismo religioso comincia a farsi strada.

La crescente consapevolezza dell'inadeguatezza di un esclusivismo che, come sostenuto da Panikkar, equivarrebbe ad un atteggiamento aggressivo veicolante la pretesa secondo cui l'unica via per la salvezza sia quella indicata dalla religione in cui riponiamo la nostra fede, si accompagna ad alcuni problemi generati dalla teoria dell'inclusivismo, secondo cui «soltanto una religione offre le condizioni ontologicamente necessarie per la salvezza, ma non quelle epistemologicamente necessarie, ovvero che soltanto una religione

¹ A. Aguti, *Filosofia delle religioni moderne e contemporanee*, in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, vol. I, a cura di A. Melloni, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 918.

è vera ma che anche chi non ha avuto conoscenza di essa, senza propria colpa, non è per questo destinato alla perdizione»². Uno dei maggiori sostenitori della teoria del pluralismo religioso può essere considerato J. Hick il quale attinge alla teoria kantiana che distingue ciò che è reale in sé da ciò che è reale unicamente attraverso la percezione che abbiamo del reale stesso e «quindi ammette che il “Reale in sé” sia universalmente presente all’umanità, ma esperito e concepito in modo differenziato»³. La tesi di Hick, tuttavia, si presta a diverse obiezioni in quanto non è possibile appiattare indiscriminatamente, sotto l’egida di una teoria universale, le differenti dottrine appartenenti alle rispettive tradizioni religiose. In questo senso, una teoria universale ha «come conseguenza paradossale quella di rendere insignificante un autentico dialogo interreligioso»⁴.

La critica ad una teoria universale, esplicitata chiaramente nel testo *Religione e religioni* (1964), come vedremo, appartiene anche al pensiero di Panikkar, secondo cui, accanto ad una convergenza dinamica propria di ciascuna religione ed aspirante ad una cattolicità, intesa come cammino verso un comune fine ultimo, si rende necessario un riconoscimento delle differenze dottrinali e culturali che non rappresentano unicamente un abito esteriore, ma sono radicate alla dimensione trascendente propria delle religioni stesse. A questo proposito, secondo Aguti, il pluralismo panikkariano sembra rappresentare uno stadio storico superabile nel momento di raggiungimento dell’unica e piena religione cattolica, intesa così dal punto di vista etimologico del termine ma, secondo lo stesso Aguti, «negli scritti successivi Panikkar ha adottato un pluralismo pluriforme che sancisce l’insuperabilità di principio della diversità religiosa»⁵. Lasciando aperta la prospettiva di una ulteriore critica che, tuttavia, non rientrerà nella mia breve trattazione sul tema del pluralismo panikkariano, è necessario constatare con Aguti che «a livello religioso il principio della reciproca tolleranza rimane un obiettivo minimo, ancorché assolutamente rilevante sotto molti punti di vista»⁶, soprattutto nel campo del diritto.

A fronte dell’ulteriore impossibilità di effettuare un eclettismo indifferenziato che pretenda di salvare alcuni elementi comuni alle diverse religioni, lasciando che ne deperiscano gli altri, il pluralismo, nella sua declinazione panikkariana, sorge dalla consapevolezza dell’esistenza di elementi inconciliabili tra loro ed assume la concretezza

² A. Aguti, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 367-368.

³ A. Aguti, *Filosofia delle religioni moderne e contemporanee*, in A. Melloni (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, cit., p. 919.

⁴ *Ibid.*

⁵ A. Aguti, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, cit., p. 361.

⁶ *Ibid.*

di un atteggiamento necessario per tenere aperta la possibilità del realizzarsi di un processo mai concluso che aspiri al simbolo universale della pace. In questo processo si rivela necessario, secondo Panikkar, superare quella modalità tipicamente occidentale che, nell'incontro, relega l'Altro nell'ambito della pura oggettività, negandone così l'esistenza in quanto soggetto e fonte di auto-comprensione. Solamente attraverso il riconoscimento dell'Altro, non come mera alterità ma come "altra parte di me", e tramite il riconoscimento dell'esistenza di universi inconciliabili tra loro, si rende possibile, infatti, una riflessione circa la necessità di dar voce anche alle culture e religioni relegate, fino ad ora, nell'ambito di una "sottomissione" al monologo culturale dominante.

A partire da questa analisi si profila la considerazione secondo cui «la sfida sconvolgente che l'uomo contemporaneo si trova ad affrontare è quella della pluralità e, forse, della definitiva inconciliabilità delle varie culture, una sfida che Panikkar ha trovato iscritta nelle sue stesse radici biologiche»⁷. Sin dalla nascita, infatti, Panikkar è entrato in contatto con diverse tradizioni e mondi culturali veicolati inizialmente dal padre indiano, induista, e dalla madre catalana, di fede cattolica. Ordinato sacerdote nel 1946, nel corso della propria vita, anche grazie ai differenti percorsi di studi intrapresi, Panikkar ha avuto la possibilità di vivere in California, Catalogna, India, approfondendo concretamente, in questo modo, la propria esperienza multireligiosa. La frase panikkariana, emblematica di questo vissuto e, spesso, a seconda dello stesso Panikkar, erroneamente interpretata come volontà di sintesi riduttiva del suo pensiero circa il pluralismo religioso, è: «sono "partito" cristiano, mi sono "scoperto" hindū, e "ritorno" buddhista, senza aver mai cessato di essere cristiano»⁸. A partire da questa affermazione, l'interrogativo circa la possibilità di vivere in pienezza una fede religiosa senza, per questo, isolarsi dagli altri uomini e dalle altre dimensioni caratterizzanti la realtà, conduce la riflessione panikkariana a stabilire quella relazione ontologica tra teoria e prassi che prospetta nel dialogo interculturale ed interreligioso la sola via per garantire la futura sopravvivenza dell'umanità. In questo senso il pensiero panikkariano non è relegabile alla sola sfera teoretica ma si traduce nell'invito ad un atteggiamento concreto che abbia come fondamento una profonda e reciproca comprensione e fiducia tra gli uomini.

L'intento che mi prefiggo è, dunque, quello di prendere in esame la riflessione

⁷ A. Rossi, *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Cittadella editrice, Assisi 2011, p. 19.

⁸ R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso* (1988), in Idem, *Opera Omnia*, vol. VI/2. *Dialogo interculturale e interreligioso*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2013, p. 63.

panikkariana sul pluralismo a partire dal tentativo di analisi di ciò che per l'autore può essere considerata la nozione di "ciò che è religione", la quale si rivela essere il presupposto necessario per poter affrontare il tema dell'unità e della pluralità delle religioni stesse. Una volta descritta la natura pluridimensionale tendente ad accomunare la maggioranza delle tradizioni religiose più diffuse, legate, secondo Panikkar, da una convergenza dinamica aspirante alla cattolicità, necessaria si rende l'analisi della critica panikkariana ad una teoria universale che unifica, sotto l'unico segno del *logos*, le differenze dottrinali e culturali delle rispettive tradizioni religiose. A questo proposito, l'intuizione cosmoteandrica si rivela essere la base fondante del pensiero panikkariano in quanto è proprio a partire da essa che può scaturire una riflessione circa le diverse dimensioni facenti parte della realtà e che non si riducono alla sola sfera appartenente al *logos*.

Approfondite le nozioni di "mito", "simbolo", "fede" e "credenza" mi è stato possibile introdurre il tema del pluralismo religioso che, secondo Panikkar, affonda le proprie radici nella natura pluralistica della realtà stessa. Dal vano tentativo di costruzione di una torre di Babele che aspiri ad una unificazione indiscriminata delle differenti tradizioni esistenti, questo breve studio si snoda attraverso la distinzione del concetto di pluralismo da quelli di pluralità e pluriformità e tramite la riflessione che ci rende consapevoli dell'Altro non più come oggetto ma come un altro Io, sorgente di auto-comprensione e, per questo, considerato come polo di una relazione feconda che coinvolge, tramite l'amore e la comprensione, tutte le dimensioni che ci appartengono.

Queste risultano essere le basi per poter avviare una critica ad una interpretazione della realtà unicamente monistica o dualistica ed aprire la strada ad una concezione a-duale della realtà stessa che possiede il pregio di non eliminare le tensioni ma di saperle trasformare, appunto, in polarità relazionali fertili e prolifiche. Pur non esaurendosi in una semplice formulazione teorica, il pluralismo, si rivela essere, tuttavia, il fondamento teoretico necessario per una prassi che trova espressione nel dialogo dialogico, una vera "*communicatio in sacris*", considerato da Panikkar la sola via per la sopravvivenza del genere umano. Unicamente tramite un reale dialogo che superi, includendola, la dimensione dialettica e ci conduca verso una profonda comprensione reciproca sembra possibile, nel pensiero panikkariano, il raggiungimento di una *metanoia*, di una conversione, che ci possa emancipare da un utilizzo della tecnologia la quale, riducendo vanamente tutti i fenomeni esistenti ad elementi empiricamente verificabili, ci ha condotti

in uno stato di angoscia perenne.

Solo attraverso il perdono, la comprensione ed un profondo scambio con tutte le dimensioni che caratterizzano la realtà, di cui fanno parte la dimensione divina, umana e cosmica, potremo prendere parte, infatti, ad un cammino che, seppure sempre inconcluso, ci conduca più vicini all'orizzonte mitico della pace.

CAPITOLO I

DIVINO, UMANO E COSMICO

1.1 La natura pluridimensionale della religione e l'intuizione cosmoteandrica

Al fine di evitare il pericolo insito e conseguente all'intento di elaborare una teoria astratta che non contempli la complessità del fenomeno religioso e presupponga, quindi, una visione unilaterale di «quel fatto teandrico (...) che è la religione»¹, si rivela necessario affrontare l'insieme dei tratti caratterizzanti la religione stessa poiché «possiamo (...) parlare dell'unità e pluralità delle religioni solamente quando abbiamo una precisa nozione di “che cosa è” una religione»².

Nella prospettiva panikkariana, che muove i propri passi a partire dallo studio antropologico, la religione appartiene all'intimità più profonda dell'uomo in quanto guida questo essere viandante ed imperfetto nel proprio cammino verso la Salvezza e, contemporaneamente, essa si rivela come fatto universale, poiché riflette la struttura interna dell'essere umano che, per sua natura, è l'unico «*animal religiosum*»³ dotato di quella base necessaria per accogliere in sé il dono della Rivelazione. Tale struttura implica che la religione sia una realtà dotata di una «polarità complementare»⁴ che collega la nostra dimensione più immanente a quella più trascendente, poiché «il movimento dell'uomo verso Dio non avrebbe senso (...) se non vi fosse il primo movimento di Dio che discende all'uomo»⁵.

Nell'affrontare l'aspetto reale delle religioni scopriamo, quindi, una struttura dotata di nove dimensioni legate tra loro in un rapporto che, con Panikkar, potremmo definire ontonomico, nel quale nessuna parte è pienamente autonoma o eteronoma nei confronti delle altre, in un armonioso compimento del tutto. Questa struttura è, inoltre, in linea con l'analisi antropologica che Panikkar si propone di perseguire, rappresentativa della complessità della natura umana in quanto la religione è sia il legame che si propone di congiungere l'uomo al suo fine ultimo, sia la consapevolezza, da parte dell'uomo, di

¹ R. Panikkar, *Religione e religioni. Concordanza funzionale, essenziale ed esistenziale delle religioni. Studio filosofico sulla natura storica e dinamica della religione* (1964), in Idem, *Opera Omnia*, vol. II. *Religione e religioni*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2011, p. 113.

² *Ivi*, p. 39.

³ *Ibid.*

⁴ *Ivi*, p. 45.

⁵ *Ibid.*

questo legame. In questo senso la religione realizzerà la propria dimensione ontologica poiché è strettamente legata all'essere in divenire dell'individuo ma, tuttavia, non essendo l'uomo slegato dai rapporti con gli altri uomini e con il mondo circostante, essa assumerà anche una dimensione sociologica e cosmica. In questa struttura, gli aspetti intellettuali, volitivi ed emozionali propri dell'uomo non verranno, inoltre, tralasciati, ritrovando la loro espressione nelle dimensioni dottrinali, etiche e sentimentali che la religione assumerà nelle diverse forme sia interiori che esteriori. Dal punto di vista dell'uomo in quanto essere storico ma, allo stesso tempo, legato ad un destino sovratemporale, la religione assolverà anche una valenza di congiunzione tra la dimensione temporale e la dimensione eterna. Infine, proprio perché l'uomo è sia un essere storico che un essere dotato di quell'apertura che gli permette di realizzare quella caratteristica intrinseca di *animal religiosum*, la religione farà propria la dimensione immanente e trascendente che trova la sua realizzazione nella dipendenza della natura propria dell'uomo alla natura propria di Dio.

L'origine di ogni religione si trova innanzitutto connessa con il fine stesso dell'uomo, con quell'inesprimibile tensione circa il suo fine ontico da cui «sgorga la sorgente della fede»⁶. Questa, secondo la visione di Panikkar, risulta essere la prima ed imprescindibile dimensione di ogni religione composta da un aspetto oggettivo (il lato ontico) e da un aspetto soggettivo (il lato mistico). Prima di poter essere definita dal *logos*, infatti, la realtà umana possiede una dimensione ontica che è «il suo essere puro e semplice, prima che sia toccato da alcuna concezione o coscienza del suo essere»⁷. Questa dimensione è unicamente percepibile e risulta indicibile se non nella sua traduzione ontologica. Il corrispondente soggettivo della dimensione ontica è rappresentato dall'ineffabilità della «coscienza di noi stessi come parte, scintilla, creatura, relazione (...) dell'Essere Assoluto»⁸ che si manifesta in quella esperienza mistica in cui prendiamo coscienza del nostro essere «da (Dio), in (Dio), per (Dio) »⁹. Se questa esperienza non trova parole per esprimersi, ciò si deve allo sfuggire della Realtà Ultima ad ogni nostro tentativo di conoscenza sebbene questa Realtà non sia totalmente «al di sopra, al di fuori e al di là di noi stessi»¹⁰.

La dimensione dogmatico-dottrinale scaturisce dalla riflessione sul carattere intellettuale che è proprio dell'uomo. La conoscenza è un mezzo per attuare il proprio essere e, in questo senso, la religione assume la valenza di una scoperta che, anche

⁶ *Ivi*, p. 52.

⁷ *Ivi*, p. 53.

⁸ *Ivi*, p. 56.

⁹ *Ivi*, p. 55.

¹⁰ *Ivi*, p. 62.

attraverso un impegno personale e soggettivo, conduce l'uomo verso la salvezza. Questa scoperta è individuale ma non individualistica, in quanto l'essere umano vive nel costante tessuto di relazioni che lo accompagnano dalle origini sino allo stato finale dell'esistenza:

«La religione appare qui come *Weltanschauung* (...) elaborata dagli antenati in grado di trasmettere all'individuo la dottrina, la verità e i dogmi che potranno aiutarlo a realizzare il suo essere, a raggiungere il suo fine.»¹¹.

Il messaggio di salvezza viene veicolato, quindi, attraverso i dogmi ed un corpo dottrinale che tutte le religioni possiedono. Non appoggiandosi ad alcun ragionamento umano, i dogmi trascendono ogni verità temporale esprimendo una verità rivelata ritenuta sacra e divina da tutte le tradizioni religiose. Nessuna enunciazione umana è in grado di restituire appieno il contenuto dei dogmi benché sia necessaria una loro formulazione che possa essere compresa per mezzo della fede; ogni dogma è, infatti, «una simbiosi teandrica di un messaggio spirituale divino con una struttura intellettuale umana»¹².

Nella realizzazione di questa simbiosi e per sostenere, quindi, l'assimilazione umana del proprio messaggio, ogni religione si avvale di un corpo dottrinale, corrispondente ad una sistematizzazione di verità intellettuali espresse in maniera razionale (anche se, come sostenuto da Panikkar, la razionalità non esaurisce *in toto* il contenuto di una verità di fede). Essendo il corpo dottrinale uno spiraglio aperto sulla trascendenza questo deve poter essere suscettibile di cambiamenti e, soprattutto, non deve essere identificato con la religione stessa sebbene ne costituisca un tratto integrante.

La funzione pratica della religione è strettamente legata ad un fondamento etico che garantisce la fiducia ed il mutuo rispetto necessari per avviare qualsiasi tipo di dialogo tra differenti credenze. La visione dell'etica appartenente alla religiosità non può, naturalmente, fondarsi unicamente su regole sociologiche dettate per una coabitazione pacifica, ma «fluisce dalle stesse leggi che regolano il divenire umano tradotte sul piano pratico e concreto dei rapporti esterni»¹³. In questa visione l'egoismo non trova spazio poiché «apparteniamo ad un Altro, a qualcuno che ha cura di noi e ci ha chiamati all'essere»¹⁴ ed, in questo senso, i precetti morali concernono la nostra crescita esistenziale verso l'unione con Dio. Nonostante sussistano parecchie discordanze a livello dei differenti

¹¹ *Ivi*, p. 63

¹² *Ivi*, p. 66.

¹³ *Ivi*, p. 72.

¹⁴ *Ibid.*

principi etici, quasi tutte le tradizioni religiose vengono accomunate dal discernimento di ciò che è bene e ciò che è male e, l'intento di perseguire ciò che è, appunto, considerato bene e rifuggire ciò che viene considerato male, potrebbe rappresentare un ponte di comunicazione assai solido tra le diverse dottrine.

Nel perseguire quella simbiosi teandrica che conferisce uguale importanza sia all'aspetto umano che a quello divino, la religione non può essere né mero sentimento né realtà totalmente disincarnata ma non può, tuttavia, fare a meno di trascurare quella dimensione sentimentale che è, anch'essa, costitutiva dell'uomo. Il lato emotivo-sentimentale della religione fornisce, infatti, «una risposta all'esigenza sentimentale dell'uomo e offre un mezzo per plasmare il cuore umano, elemento indispensabile per l'armonia ed il pieno sviluppo della persona umana»¹⁵ favorendo, inoltre, la connessione tra l'uomo, la terra e gli altri esseri viventi.

Coerentemente con la struttura essenziale dell'uomo la religione assume, inoltre, la dimensione comunitaria, sociale ed ecclesiale che, varcando i confini della salvezza individuale, ambisce ad avere validità per tutto il complesso dell'umanità. Questa dimensione affonda le proprie radici nella specifica caratteristica dell'uomo come essere concreto e storico con tutto il suo bagaglio di idee, riti e costumi: «Molte delle diversità tra le varie religioni esistenti sono, infatti, semplicemente differenze sociologiche»¹⁶. Tuttavia, sebbene l'incontro tra differenti culture porti con sé, immancabilmente, l'incontro tra differenti religioni non è possibile considerare quest'ultima unicamente come un fattore culturale senza sminuirla e privarla della sua dimensione più profonda.

La religione, fondandosi, come abbiamo visto, anche sulla natura umana, non dimentica che l'uomo «certamente non “è” il suo corpo, ma “ha” un corpo, e questo corpo nel quale è “incarnato” esercita la sua influenza su di lui»¹⁷. Questo nostro carattere costitutivo, malgrado venga affrontato in maniera differente attraverso i secoli e nelle diverse dottrine, ci collega ulteriormente a ciò che ci circonda. L'universo è, infatti, parte integrante di quella relazione Dio, uomo, cosmo che tutto pervade e di cui la religione ci rende consapevoli al fine di «guidare l'uomo alla sua unione con Dio che vuol dire anche guidarlo alla comunione con l'universo»¹⁸ senza dimenticare che, la descrizione religiosa di quest'ultimo, non trascurava la sua componente spirituale ed invisibile.

¹⁵ *Ivi*, p. 79.

¹⁶ *Ivi*, p. 86.

¹⁷ *Ivi*, p. 91.

¹⁸ *Ibid.*

Legata sia alla nostra esistenza terrena che ai valori eterni connessi ad uno stato trascendente il tempo, la religione è, inoltre, «il ponte tra questi due mondi»¹⁹ in quanto, nonostante nessuna dottrina consideri la dimensione eterna come una pura e semplice estensione dell'esistenza temporale, non «dimentica del tutto che lo stato eterno dipende in qualche modo dalle azioni e attività svolte durante l'esistenza temporale»²⁰.

La dimensione che contempla l'immanenza e la trascendenza proprie di ogni religione ci riporta, infine, a quelle caratteristiche peculiari dell'uomo inteso come viandante e *animal religiosum*: «Appunto perché la natura religiosa dell'uomo non è una caratteristica accidentale, la religione partecipa in questo carattere peculiare, viatorio dell'essere umano stesso»²¹. La religione delinea, come abbiamo visto, un ponte che non può che poggiarsi sulla natura dell'uomo e quella di Dio creando, in questo modo, quella polarità rappresentativa della «dipendenza (...) dalla natura dell'Assoluto che si esprime nella volontà di Dio e dalla natura dell'uomo che si manifesta nella sua risposta a quella volontà»²². La religione è immanente in quanto l'uomo la riscopre continuamente in se stesso, ma nessuna autentica esperienza religiosa può dimenticare il suo fondamento basilare di trascendenza che «mantiene la religione libera dal ristagnamento, dall'incentrarsi in se stessa e dall'autosufficienza, ma, paradossalmente (...) unisce la religione alla terra e la lega al destino concreto dell'uomo»²³.

Attraverso l'analisi di queste nove dimensioni scopriamo, quindi, la definizione di religione come «fatto teandrico di una pluralità eterogenea»²⁴ in cui ogni dimensione è collegata all'altra e, sebbene ognuna di queste occupi un posto gerarchicamente differente, in ultima analisi, si conferisce uguale importanza sia alla componente umana che a quella divina:

«la religione è un fatto “teandrico”, che può essere inteso solo se consideriamo l'uomo non come un essere isolato e autosufficiente, ma come il luogo d'incontro misterioso e meraviglioso, al quale tendono Dio e demonio, spirito e materia, individuo e comunità, persona universo, dove si ritrovano e si riuniscono»²⁵.

Mediante la definizione di religione come fatto «teandrico», Panikkar pone le basi per

¹⁹ *Ivi*, p. 109.

²⁰ *Ivi*, p. 110.

²¹ *Ivi* p. 96.

²² *Ivi*, p. 98.

²³ *Ivi*, p. 105.

²⁴ *Ivi*, p. 113.

²⁵ *Ivi*, p. 114.

un superamento della concezione di religione come fatto esclusivamente teocentrico o antropocentrico poiché «la religione del futuro non può più essere una semplice chiamata verso la trascendenza o una mera spiritualità immanente»²⁶.

Un ulteriore passo incontro alla necessità di una religione che sappia rispondere al momento di crisi attuale, i cui sintomi possono essere ravvisati nella «ribellione della terra allo sfruttamento selvaggio e rapace»²⁷ di cui è responsabile un'umanità che «fa anche l'amara scoperta dei suoi limiti interni e della impossibilità di costruire una civiltà veramente umana»²⁸ ed in cui Dio viene relegato nell'ambito dell'irrazionalismo, può arrivare da una spiritualità più consapevole in cui vengono armonizzate le tre dimensioni ultime della realtà. Panikkar definisce cosmoteandrica (o teandropocosmica) questa nuova e necessaria esperienza spirituale in cui il divino, l'umano ed il cosmico rivelano la loro stretta correlazione favorendo lo sbocciare di una nuova epoca che «Panikkar chiama il “momento cattolico” perché può integrare le esperienze umane che nelle fasi precedenti apparivano contrastanti»²⁹.

Panikkar individua questi stadi temporali definendoli momenti «kairologici per sottolinearne l'aspetto qualitativo e la distinzione da un semplice processo di successione lineare»³⁰. Il momento ecumenico si distingue per una religiosità in cui non vi è separazione tra divino e cosmico: l'uomo si sente parte integrante della sacralità di cui viene rivestita la natura ed, in questo senso, «non prende piede la netta distinzione natura-cultura, che caratterizzerà la grande stagione umanistica»³¹. Il momento economico è contraddistinto dai grandi progressi scientifici che permettono all'uomo di stabilire alcune leggi fondanti le teorie sul funzionamento del cosmo. In questa prospettiva, la natura viene ad essere quasi assoggettata al potere della razionalità scientifica che opera distinzioni, calcoli, classificazioni: «Il divino non è più diffuso nel cosmo, ma nell'uomo»³². Il vero dominatore della natura e delle sue leggi è il *logos*, ma sempre più urgente appare essere una maggiore consapevolezza dei limiti della natura e dell'uomo stesso il quale ha rinchiuso nei diversi settori della specializzazione, che mancano di comunicazione reciproca, tutti gli aspetti del reale.

²⁶ R. Panikkar, *La religione del futuro o la crisi del concetto di religione. La religiosità umana*, in “Civiltà delle macchine”, n. 4/6 (1979), pp. 166-171, in Idem, *Religione e religioni*, cit., p. 251

²⁷ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 164.

²⁸ *Ivi*, p. 165.

²⁹ *Ivi*, p. 166.

³⁰ *Ivi*, p. 167.

³¹ *Ibid.*

³² *Ivi*, p. 169.

La situazione contemporanea e l'esperienza religiosa del futuro necessitano, dunque, di un'intuizione che faccia «tesoro della globalità del primo momento e della specializzazione del secondo, componendole in una sintesi pluralistica e aperta»³³ che apra le porte al momento cattolico.

L'intuizione cosmoteandrica, incarnandosi nell'età della «nuova innocenza», coniuga armoniosamente e senza cesure l'aspetto divino, umano e cosmico della realtà ridimensionando il carattere dominante del *logos* ma senza per questo cadere nell'irrazionalismo. Il divino non è separato dalla realtà poiché «se Dio fosse davvero il “totalmente Altro”, noi non potremmo nemmeno parlarne, perché non avrebbe alcuna relazione con noi»³⁴. Panikkar «preferisce dire con le *Upaniṣad* che “Dio è l'ultimo e unico Io, che noi siamo i suoi *tu*, e che questa relazione è personale, trinitaria, a-dualistica”»³⁵. L'uomo è strettamente collegato alle altre due dimensioni ed è persona, non individuo, in quanto parte integrante di questa relazione grazie a quella coscienza umana che «si manifesta in e attraverso»³⁶ di esso e che lo rende non un mero essere fra gli altri esseri ma nemmeno possessore assoluto della realtà. L'intuizione cosmoteandrica congiunge ogni essere con il mondo corporale, spaziale e temporale della realtà ed, in questo senso, realizza quella polarità nella quale ciò che prima veniva considerato irriducibile e, cioè, l'aspetto spirituale e materiale della realtà, ritrova la propria coesione costitutiva. Varcando il senso unilaterale dell'esperienza religiosa Panikkar fonda la visione cosmoteandrica «sulla interrelazione delle tre dimensioni, che possono essere pure coordinate gerarchicamente, ma non isolate, e in questo senso, non ha centro»³⁷. La dimensione relazionale è un dono che ci permette di non isolarci dalla totalità della realtà circostante ed apre le porte ad un tempo in cui

«La religione torna ad essere centrale nella vita umana, ma senza dominare niente, perché si limita a mantenere la religazione (*religio*), la coesione (*dharma*) fra tutte le sfere della realtà e perciò non è essenzialmente vincolata a nessuna istituzione specializzata. »³⁸.

³³ *Ivi*, p. 171.

³⁴ *Ivi*, p. 199.

³⁵ R. Panikkar, *La visione cosmoteandrica: il senso religioso emergente del terzo millennio*, in A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 199.

³⁶ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 203.

³⁷ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 209.

³⁸ R. Panikkar, *La religione del futuro o la crisi del concetto di religione*, cit., in Idem, *Religione e religioni*, cit., p. 252.

1.2 La convergenza dinamica delle religioni e la critica ad una teoria universale

Proprio perché sarebbe erroneo costringere l'esperienza religiosa ad uno «spirito disincarnato e devitalizzato»³⁹, il cammino verso l'unificazione corrispondente al momento «cattolico» e, cioè, di aspirazione alla totalità, non può non tener conto della diversità delle differenti pratiche culturali e delle dottrine materiali proprie di ogni tradizione religiosa. L'imperativo della contemporaneità si rivela essere l'incontro tra i fedeli delle differenti confessioni religiose affinché abbia luogo una cooperazione che permetta «che tutte le religioni si evolvano verso una religione più piena e cattolica»⁴⁰ senza, tuttavia, distruggere o danneggiare alcuna religione in nome della «causa delle religioni»⁴¹.

Si rende necessaria, a questo punto, una chiarificazione del pensiero panikkariano a proposito di quella missione in cui possano convergere le religioni attraverso un percorso aperto, ricco di deviazioni e sentieri, poiché l'unità da perseguire non è quella che abolisce le differenze, ma «è quella reale ed esistenziale che unisce Dio, fede e comunione, manifestati e vissuti in una diversità di riti, dottrine e culture»⁴². Considerando le religioni sotto la luce di una «convergenza dinamica»⁴³, si può porre in luce quell'aspetto da cui sono animate e che Panikkar definisce di «equivalenza funzionale (...) poiché tutte hanno la stessa intenzione di condurre l'uomo al suo fine»⁴⁴, nonostante le differenti vie che possano portare a questa meta comune. Ciò non significa rinnegare le differenze che animano ogni sincera esperienza religiosa ma, anzi, questa equivalenza deve essere analizzata secondo la prospettiva dell'uomo in quanto essere storico ed appartenente, quindi, ad un determinato tempo ed ad una determinata condizione geografica. Includendo queste divergenze ma, nello stesso tempo, transcendendole, l'esperienza religiosa contemporanea deve fare i conti con il progressivo ed ineluttabile avvicinamento delle diverse culture, situazione che porta con sé la necessità di un più profondo incontro religioso ed «apre le porte alla comprensione di sé e degli altri»⁴⁵. Ed è proprio in tale scambio che si svela la riflessione

³⁹ R. Panikkar, *Religione e religioni*, cit., p. 126.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ivi*, p. 147.

⁴³ *Ivi*, p. 129.

⁴⁴ *Ivi*, p. 127.

⁴⁵ *Ivi*, p. 134.

sull' «Assoluto come termine di attrazione dell'esistenza umana»⁴⁶, Assoluto accessibile ad ogni uomo di fede sincera a prescindere dalla cultura di appartenenza: «Il luogo di tali possibilità è la religione, anche se i suoi aspetti esteriori saranno diversissimi, a seconda delle diverse culture storiche»⁴⁷. Il tempo per il raggiungimento dell'unità verso la salvezza che accomuna la vocazione di ogni religione non è, tuttavia, ancora giunto, sebbene non si possa negare che questo movimento animi la nostra peculiare condizione storica.

Fondamentale è chiarire cosa intenda Panikkar per unità in quanto solo a partire da tale base è possibile far scaturire quell'atteggiamento che rispetti la pluralità delle religioni, così urgente nella situazione contemporanea. Unità non è sinonimo di «accentramento, uniformità, abolizione di tutti i colori e varietà umane (...) ma non significa neppure una specie di fondamento comune, vago e anarchico, costituito da taluni principi senza forza di coesione»⁴⁸. A questo proposito Panikkar utilizza il simbolo della spirale dal momento che «la vera religione non va ricercata né esclusivamente al centro, proprio nel cuore di tutto, né alla periferia»⁴⁹ ma essa si integra nella complessità della condizione esistenziale dell'umanità. Pur toccando ogni dimensione differente della realtà, la spirale mantiene un centro da cui sorge questo suo movimento:

«Questo atteggiamento «realistico» e «storico» rende ragione alla vera ragion d'essere di tutte le religioni e cerca di integrarle non in un eclettismo vuoto o in uno spiritualismo vago e incorporeo, ma in una cattolicità reale ed esistenziale che può essere la pienezza ed il punto di convergenza dinamica di tutte le confessioni religiose»⁵⁰.

In questo percorso, senza dimenticare che vi è un centro che guida il nostro cammino, è indispensabile accogliere differenti esperienze: il sentiero diretto all'universalità non perde mai il contatto con la dimensione storica e concreta attraverso cui muoviamo i nostri passi. Se il Fine è unico non bisogna perdere, infatti, la consapevolezza che molteplici sono le vie per raggiungerlo e, per questo motivo, la cattolicità

«non può essere un'idea o un'astrazione o il distillato incolore ed informe delle religioni esistenti, ma una religione viva, definita e concreta con sufficiente vitalità e radici storiche e universali, in modo da assimilare ogni sprazzo di verità, di bontà, di bellezza, contenuto in tutte le religioni del mondo»⁵¹.

⁴⁶ *Ivi*, p. 136.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ivi*, p. 147.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ivi*, p. 148.

A questo proposito, secondo Panikkar, è possibile parlare di un ecumenismo ecumenico il cui obiettivo è un reale incontro tra differenti religioni che si attua nella vera fede e non designa certamente «un confuso universalismo o un indiscriminato sincretismo ma tende, al contrario, verso una felice fusione (...) tra questi due poli, l'universale ed il concreto, che determinano una tensione in ogni creatura»⁵². Fondamento imprescindibile di un reale ecumenismo ecumenico è che nessuna persona o società si ritenga detentrica di una coscienza universale imponibile alle differenti visioni del mondo appartenenti alle altre culture ed esperienze religiose. In questa volontà si manifesta, infatti, una certa tendenza al dominio che, attraverso una riflessione critica, possiamo ravvisare principalmente nella civiltà occidentale. Proprio perché non possiamo parlare di vuoto eclettismo non possiamo ridurre l'unità ad una mera convergenza di verità razionalmente esprimibili.

A partire da queste considerazioni risulta possibile situare la critica panikkariana nei confronti di una «teoria universale»⁵³ che palesa l'aspirazione ad un'unità in nome di un'unica prospettiva condizionata principalmente dal primato del *logos*. La teoria universale, infatti, «ritiene che un certo tipo di razionalità sia patrimonio generale dell'umanità (...) di conseguenza, la ragione dovrebbe teoricamente essere in grado di risolvere tutti i problemi che affliggono la razza umana»⁵⁴. Sicuramente l'intenzionalità da cui scaturisce questa tendenza non è esente da alcuni aspetti positivi quali l'aspirazione a favorire un certo assetto tra le diverse concezioni e visioni del mondo e, di conseguenza, fornire una base comune per l'incontro tra le molteplici culture, ma, tuttavia, rischia di imporre, come unico presupposto per questo incontro, il dominio incontrastato della ragione. Nonostante l'estrema tecnologizzazione della nostra epoca ci imponga di uscire da uno sterile individualismo culturale e, di conseguenza, la necessità di intelligibilità diventi un bisogno impellente, è chiaro che si debba sempre tenere a mente che «il tentativo di elaborare una teoria universale è «un modo» di esprimere la varietà dell'esperienza religiosa umana, ma è soltanto “un modo”. Ha un valore formale. Manifesta lo spirito dell'Occidente»⁵⁵.

Panikkar sostiene che l'errore fondamentale è proprio radicato nella teoria filosofica occidentale della modernità secondo cui tutto ciò che è razionalmente evidente assume la

⁵² R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, cit., in Idem, *Dialogo interculturale e interreligioso*, cit., p. 65.

⁵³ R. Panikkar, *L'armonia invisibile: una teoria universale della religione o una fiducia cosmica nella realtà?* (1990), in Idem, *Religione e religioni*, cit., p. 187.

⁵⁴ *Ivi*, p. 188.

⁵⁵ *Ivi*, p. 194.

pretesa di verità. Non si tratta di criticare in assoluto questa presa di posizione, ma di ammettere i limiti del *logos* che proprio il *logos* ci permette di vedere come tali. L'evidenza può essere uno tra i tanti criteri di verità ma non è detto che esaurisca tutto il reale: «In primo luogo, io non posso presumere a priori che anche tu veda nello stesso modo ciò che io vedo in modo chiaro e distinto. In secondo luogo, la verità può essere più ampia, più profonda (...) rispetto a ciò che viene percepito da me (...) in modo chiaro e distinto»⁵⁶. Il rischio insito in questo tipo di prospettiva è quello della volontà di ridurre tutte le differenti visioni del mondo ad un'unica comprensione della realtà, tentando vanamente di limitare le altre dimensioni a puri e semplici dati oggettivabili e, quindi, scientificamente osservabili e calcolabili. Ciò riprodurrebbe quell'angoscia scaturita dalla consapevolezza di non aver una risposta razionale esplicativa di tutti i fenomeni che ci circondano e che portiamo dentro di noi caratterizzante quel momento economico che necessita dell'intuizione cosmoteandrica, il cui dono è proprio quello di renderci consapevoli dei nostri limiti. Il monismo che accompagna qualsiasi teoria universale nega la dimensione della relazione che si stabilisce tra la verità ed il particolare contesto in cui è inserita e di cui il *logos* è certamente una parte integrante ma non sufficiente ad esaurirne la totalità.

La fiducia in ciò che non comprendiamo potrebbe essere la via da seguire in quanto «capire che non capiamo è l'inizio della conoscenza trascendente (...) e capire l'altro è una fonte altrettanto valida di comprensione»⁵⁷. Non si tratta, quindi, di rinunciare all'aspirazione di comprensione reciproca ma di affrontare le differenze seguendo un percorso che non ci imponga di tradire il nostro punto di vista particolare: «Si tratta della consapevolezza di vedere la realtà, ma dalla prospettiva della propria finestra. Posso credere di vedere tutto il panorama del mondo e il senso della vita umana, ma attraverso il colore, la forma, il vetro della mia particolare finestra»⁵⁸. In questo senso potrò evitare di formulare giudizi sulle visioni altrui senza negare che io credo che ciò che vedo sia il tutto. Questa modalità di atteggiamento favorisce sicuramente la cooperazione tra le differenti religioni del mondo che si rivela essere un imperativo del nostro tempo, ma non ha la pretesa di una comprensione totale della realtà, cosa che non equivale a relegare nell'ambito dell'irrazionalismo ciò che non comprendiamo.

Per Panikkar ciò che è imprescindibile «è una certa fiducia che sostenga la lotta

⁵⁶ *Ivi*, p. 193.

⁵⁷ *Ivi*, p. 229.

⁵⁸ *Ivi*, p. 214.

comune per dare una forma sempre migliore alla realtà»⁵⁹. Il compito che ci dobbiamo prefiggere è quello di un tragitto che giunga ad una armonia in cui risuonino le «molteplici voci discordanti delle tradizioni umane»⁶⁰ ed in cui la consapevolezza dei nostri limiti non ci getti in uno stato di angoscia poiché la fiducia ha, sicuramente, una dimensione strettamente legata all'intelletto ma non si esaurisce in esso e «l'umanità sta insieme non perché abbiamo le stesse opinioni, una lingua comune, la stessa religione, o ancora lo stesso rispetto nei confronti degli altri, ma per lo stesso motivo per cui l'intero universo sta insieme»⁶¹.

1.3 Mito e logos, simbolo, fede e credenza

Ciò che, secondo Panikkar, dovrebbe essere superato è il binomio Pensiero/Essere che rischia di farci cadere nella tentazione di elaborare un «superconcetto o un comune denominatore concettuale che (...) eliminerà dalla scena le divergenze più ricche e forse più feconde»⁶². Se l'intento di Panikkar non è quello di sconfessare il concetto ma di respingere la sua pretesa di categoricità, è proprio a partire da questo presupposto che si può favorire una riflessione a proposito di quella dimensione mitica in cui «il mito non solo non è oggetto di pensiero ma (...) lo sorpassa in modo tale che il non pensato possa emergere e l'uomo sia liberato dal peso di dover meditare e riflettere su ogni cosa»⁶³. Il mito è ciò che noi riteniamo manifesto e che, per questo motivo, non richiede da parte nostra alcun tentativo di indagine.

A questo proposito può essere esplicativa la distinzione che Panikkar effettua tra coscienza e conoscenza. Se la coscienza è un rendersi consapevoli di un certo stato di qualcosa senza esprimerne alcun giudizio, la conoscenza, che appartiene alla sfera dell'intelletto, è l'ambito in cui avviene la considerazione critica. Panikkar sostiene che «la coscienza è mitica, la conoscenza è logica. (...). La coscienza vede, la conoscenza guarda, sta in guardia. (...) La contemplazione appartiene al *mythos*, la riflessione al *logos*»⁶⁴.

Nonostante il mito non sia oggetto di conoscenza razionale questo non presuppone

⁵⁹ *Ivi*, p. 218.

⁶⁰ *Ivi*, p. 228.

⁶¹ *Ivi*, p. 229.

⁶² R. Panikkar, *La religione del futuro o la crisi del concetto di religione*, cit., in *Idem, Religione e religioni*, cit, p.242.

⁶³ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 46.

⁶⁴ R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica* (2002), in *Idem, Opera Omnia, vol. VI. Pluralismo e interculturalità*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2009, p. 279.

che, affermandone l'esistenza, si debba cadere nell'irrazionalismo poiché, solo attestando i limiti dello stesso *logos* è possibile trascenderlo ed arrivare a quella cognizione per cui «c'è una dimensione di silenzio, di ineffabilità, che non contraddice il *logos*, ma che lo rende consapevole che nell'esperienza umana “c'è qualcosa di più” »⁶⁵. Il rapporto tra *mythos* e *logos* è, infatti, di appartenenza reciproca, non di indistinzione: il dinamismo relazionale di queste due dimensioni ci conduce alla rinuncia di considerare la totalità della realtà come pienamente intelligibile e, pertanto, ci permette di essere aperti nei confronti delle diverse religioni e culture. A tal proposito Panikkar sostiene che «per “comprendere” un'altra cultura (...) non è sufficiente penetrare nel *logos* (dell'altra cultura), ma si deve partecipare anche del suo *mythos*»⁶⁶ poiché è proprio l'incontro nel *mythos* che ci consente di andare oltre le incomprensioni concettuali.

Per penetrare in questa dimensione mitica si rende necessario non solo conoscere i concetti che appartengono all'altra cultura ma «bisogna “comprenderne” anche i simboli»⁶⁷, i quali rappresentano il tramite del *mythos*. Il simbolo presuppone che non vi sia mediatore tra soggetto ed oggetto e, alla luce di questa osservazione, risulta essere immediato non necessitando di spiegazione alcuna, pena il suo annullamento. Per questo possiamo dire che «il simbolo è nello stesso tempo oggettivo-soggettivo; è costitutivamente relazione»⁶⁸ in quanto non vi è assoluta identità ma nemmeno totale distinzione tra il simbolo e ciò che viene simbolizzato:

«il simbolo non è un segno che ci rimanda a qualcosa d'altro. Il simbolo simbolizza il simbolizzato nel simbolo stesso. È questa la «differenza simbolica». Il simbolo non è il simbolizzato ma il simbolizzato non può essere separato dal simbolo»⁶⁹.

Inoltre, non avendo valenza universale, il simbolo viene accolto istantaneamente solo dall'uomo che lo accoglie come tale e, in questa prospettiva, si rivela la sua natura polisemica «a differenza dei concetti che hanno almeno l'intenzionalità di essere univoci»⁷⁰.

Nel riconoscere la religione come simbolo, pertanto, si abbandona ogni pretesa di

⁶⁵ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 49.

⁶⁶ R. Panikkar, *Pace e interculturalità*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 280.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ R. Panikkar, *La religione del futuro o la crisi del concetto di religione*, cit., in Idem, *Religione e religioni*, cit., p. 243.

⁶⁹ R. Panikkar, *Religione e corpo* (1998), in Idem, *Religione e religioni*, cit., p. 409.

⁷⁰ R. Panikkar, *La religione del futuro o la crisi del concetto di religione*, cit., in Idem, *Religione e religioni*, cit., pp. 242-243.

univocità poiché il simbolo «denota una realtà più ricca e presenta più aspetti di quelli che finora abbia potuto modellare la ragione raziocinante»⁷¹. Il concetto, al contrario, porta con sé la pretesa di universalità ed impedisce la creazione di un terreno comune che ci permetta di parlare di cosa sia la religione tenendo conto dell'esistenza di differenti religioni. Tuttavia «il simbolo non è opposto al concetto, però, nello stesso tempo non si lascia ridurre ad esso (...). Se la ragione è l'organo umano del concetto, il simbolo richiede un senso globale che include la ragione. Il simbolo non è esclusivamente logico: è anche intuitivo»⁷².

La dimensione mitica, dunque, trova nel simbolo il proprio veicolo e si palesa, inoltre, come dimensione in cui si muove la fede la quale ne realizza la potenzialità, dal momento che «il mito è qualcosa in cui si crede altrimenti non è mito. Il mito in cui si crede non è oggetto di conoscenza razionale, ma piuttosto è ciò che ci permette di credere in tale conoscenza»⁷³. Ritroviamo, in questo senso, quella caratteristica peculiare dell'uomo che lo rende *animal religiosum*, dotato, cioè, di quell'apertura che gli permette di trascendere l'ambito dell'intelligibilità. La distinzione tra fede e credenza poggia le proprie basi, appunto, in quella necessità dell'uomo di rendere accessibile alla sfera intellettuale qualsiasi tipo di rivelazione attraverso un sistema dottrinale sebbene, come abbiamo visto, nessuna fede sincera potrà mai essere colmata unicamente dalla razionalità. Al pari del simbolo, la fede non può essere espressa in formulazioni che abbiano una valenza universale ed è questo il motivo per cui i diversi corpi dottrinali non possono esaurirla totalmente: «Se fosse possibile, la fede diventerebbe talmente legata alla terra da non poter più gettare un ponte che ci “colleghi” (...) a qualcosa di più elevato di noi stessi»⁷⁴. Il rapporto tra fede e credenza, tuttavia, non è mai di completa indipendenza ma «la connessione tra fede e credenza è altrettanto necessaria della loro distinzione»⁷⁵. La fede deve sicuramente concretizzarsi in formulazioni intellegibili perché, se da un lato la credenza deve mirare a qualcosa che la trascenda per non trasformarsi in faziosità, dall'altro lato, la fede deve poter esprimersi tramite il linguaggio della credenza al fine di non venire relegata in una sfera inaccessibile alla comprensione umana.

Dal momento che la fede non ha la pretesa di possedere una valenza universale ed

⁷¹ *Ivi*, p. 243.

⁷² *Ivi*, pp. 243-244.

⁷³ R. Panikkar, *Pace e interculturalità*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 281.

⁷⁴ R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, cit., in Idem, *Dialogo interculturale e interreligioso*, cit., pp. 77-78.

⁷⁵ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 55.

imponibile a tutti gli uomini indiscriminatamente, questa può essere sicuramente considerata una via di collegamento tra diverse forme di religione: possiamo sostenere, infatti, che le divergenze tra religioni ed i momenti di crisi a cui va incontro nel tempo una medesima religione sono spesso dovuti al fatto che «la fede è stata confusa con la credenza. Nel momento in cui il dialogo cessa e noi viviamo isolati gli uni dagli altri, la fede si identifica inevitabilmente con la credenza e favorisce l'esclusivismo»⁷⁶. L'esperienza dell'incontro e del dialogo tra differenti tradizioni religiose è, pertanto, un'esperienza di fede e non solo di confronto tra mondi concettuali più o meno distanti tra loro, il che non significa mancare di lealtà nei confronti della nostra tradizione ma presupporre un'apertura che metta in gioco tutte le nostre convinzioni ritenute inattaccabili. Questo permette a Panikkar di «ribaltare il dogma razionalista che la ragione unisce mentre la fede divide. “Ogni comunicazione umana è una *communicatio in sacris*”»⁷⁷, presupposto che si rivela essere imprescindibile per lo scaturire di un fecondo dialogo interreligioso il quale trova il proprio fondamento teoretico nel pluralismo di cui tenterò un'analisi nel secondo capitolo.

⁷⁶ R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, cit., in Idem, *Dialogo interculturale e interreligioso*, cit., p. 78.

⁷⁷ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., pp. 55-56.

CAPITOLO II

L'ARMONIA PLURALISTICA: NÉ MOLTI, NÉ UNO

«La Natura è parti senza un tutto.
Questo è forse quel tale mistero di cui parlano.»
(F. Pessoa)

2.1 La scoperta del *tu*

Considerare il pluralismo quale fondamento teoretico per un atteggiamento che si pone l'obiettivo di un reale dialogo tra le differenti culture e religioni non ci deve indurre a ritenere che esso non poggi le proprie fondamenta su una situazione storica, tangibile, caratterizzante la contemporaneità. La teoria, infatti, non possiede la capacità di esaurire la dimensione più profonda della natura umana e della realtà, tuttavia, «*theoria* e *praxis* sono vicendevolmente dipendenti allo stesso modo in cui hanno una reciproca consistenza»¹. Questa relazione, definita da Panikkar come ontonomica, pone in luce l'impossibilità di risolvere i conflitti ultimi (religiosi e culturali) appoggiandoci unicamente alla razionalità e rischiando, in questo modo, di creare un altro sistema teorico che mai potrà definire entro confini circoscritti l'infinita varietà delle esperienze umane.

L'imperativo del tempo contraddistinto dalla tecnologia si delinea chiaramente ai nostri occhi: il monologo culturale di cui l'occidente si è fatto portavoce per secoli non ha più modo di sussistere e l'esistenza dell'altro non può più essere considerata come una riduttiva fascinazione nei confronti di un folklore, di usi e costumi differenti dai nostri. L'isolamento in roccaforti culturali prive di volontà di comunicazione reciproca si rivela autodistruttivo perché, mai come ora, le barriere tra le diverse culture e religioni si sono spezzate ed, in questo senso, il pluralismo è «il problema dell'altro»², portatore di una visione del mondo talvolta a noi non comprensibile o, addirittura, inaccettabile.

In questo scenario, la tentazione di ridurre tutte le divergenti visioni del mondo ad un'unica ed inclusiva teoria che possa rendere intelligibile la realtà a dispetto del contesto in cui ciascun osservatore nasce, cresce e si plasma, anche grazie alla ricezione di una determinata tradizione, risulta essere molto forte. Panikkar ravvisa questa tendenza ne «la

¹ R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo* (1990), in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 19.

² *Ivi*, p. 21.

sindrome del villaggio globale» che, seppur animata da una naturale volontà di comprensione della totalità della realtà, si rivela essere, tuttavia, «il risultato della mentalità colonialista. Il colonialismo crede nella uniformità della cultura: alla fin fine non c'è che una civiltà e il mondo è ridotto a un “villaggio globale”»³. Questa tentazione, inoltre, rivela la sua sterilità nel momento stesso in cui acquisiamo la consapevolezza che il pluralismo appartiene a quella dimensione mitica la cui base non può poggiare solamente sul *logos*. È il *logos*, infatti, che tenta di edificare le mura della torre di Babele in nome di un'unità fasulla, in cui le molteplici opzioni che la prassi di ogni giorno pone sul nostro cammino dovrebbero sottoporsi ad un'unica e dominante volontà di riduzionismo, privandoci di quella ricchezza, fatta anche di opposti inconciliabili, che ci viene offerta dalla relazione con le altre persone e con il mondo che ci circonda. Il pluralismo s'impone proprio nel momento in cui la convivenza ci costringe al contatto con ciò che riteniamo impensabile ed, addirittura, intollerabile: «Come possiamo tollerare o, persino, capire, l'altro quando ciò non appare in nessun modo – razionalmente, ragionevolmente o intelligibilmente – fattibile?»⁴.

Nelle passate epoche storiche gli uomini vivevano confinati all'interno delle proprie tribù e comunità e, proprio per questo, nulla che potesse essere considerato diverso oltrepassava questi solidi confini. In questo senso il problema pluralistico non si poneva affatto in quanto «l'altro, in quanto tale, non esiste; e se esiste è “non persona”; non considerato, ignorato»⁵. Anche quando la divergenza di opinioni comincia a farsi strada all'interno di uno stesso gruppo, questa non mette in pericolo un'unità già ben consolidata. Il pluralismo, infatti, «emerge in tutta la sua gravità quando ci troviamo di fronte a una conflittualità radicale tra atteggiamenti e modi di pensare incompatibili»⁶.

Alla luce di queste premesse, nella prospettiva panikkariana, è possibile distinguere il pluralismo sia dalla pluralità, la quale sta ad indicare una semplice nozione quantitativa, sia dalla pluriformità, che implica una nozione qualitativa: «il pluralismo va un passo oltre il riconoscimento delle differenze (pluralità) e delle varietà (pluriformità). Il pluralismo ha a che fare con la *diversità* radicale»⁷, travalicando, in questo modo, la possibile contraddittorietà delle diverse affermazioni sul piano intellettuale. È proprio la consapevolezza di questa irriducibilità tra le differenze, originatasi attraverso l'interazione

³ R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 1.

⁴ R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 21.

⁵ *Ivi*, p. 23.

⁶ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 142.

⁷ R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, cit., pp. 2-3.

con l'altro, che dischiude sia l'esigenza di unità sia l'esigenza di diversità, nonostante entrambe le opzioni appaiano in netto contrasto tra loro, e a cui possiamo rispondere solo scegliendo di percorrere una tra due strade: la via dell'angoscia o la via della speranza, in quanto «il tempo corre e si fa breve: si dovrà ricominciare tutto da capo (liturgia e morte) o tutto esploderà (escatologia o rivoluzione)»⁸. La strada della speranza apre le porte ad un possibile incontro che comprenda in sé gli aspetti inconciliabili ed incommensurabili delle religioni e delle culture rinunciando ad aspirare necessariamente ad un'unità forzata. In questo senso non neghiamo il ruolo del *logos* ma diveniamo consapevoli che, solo affiancando ad esso amore e dialogo, è possibile trasformare le divergenze in polarità fertili.

Il pluralismo assolve, in questo modo, alla relativizzazione di ogni assolutismo concettuale in quanto, appartenendo, come abbiamo visto, alla dimensione mitica, ricerca in ogni visione del mondo la corrispondente contestualizzazione legata ad uno spazio e ad un tempo specifici: «il mito (...) ci consente di partecipare allo stesso orizzonte senza produrre le stesse interpretazioni»⁹. L'atteggiamento pluralista, infatti, fa sì che non si debba rinunciare alle proprie convinzioni senza per questo renderle assolute in quanto «non c'è unicamente il beneficio del dubbio. C'è anche il dar credito all'altro»¹⁰.

Il fondamento filosofico del pluralismo, che trova come presupposto antropologico fondamentale il riconoscimento delle persone, comunità, culture e religioni come fonte di comprensione, consiste nell'ipotesi che la verità stessa sia pluralistica. Questa intuizione si spinge sia oltre il semplice prospettivismo, che implicherebbe la perpetua domanda su «quale sia la prospettiva più adeguata per avere la visione più precisa delle cose»¹¹, conducendoci ad un *regressum ad infinitum*, sia oltre la relatività della verità la quale asserisce, invece, che «un caso, una affermazione, un fatto particolare possono essere espressi, e anche falsificati, verificati o quant'altro»¹², eliminando qualsiasi pretesa di assolutismo. Il pluralismo, dunque, fa un ulteriore passo avanti, sostenendo che la verità non è né una né molteplice ma che essa stessa è «pluralistica, non plurale; vale a dire che è in relazione al contesto in cui emerge e al popolo per il quale è (appare, viene rivelata come) verità»¹³. In questo senso «l'intuizione che la verità stessa è pluralistica può essere

⁸ R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 25.

⁹ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 154.

¹⁰ R. Panikkar, *Identità religiosa e pluralismo* (1999), in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 80.

¹¹ R. Panikkar, *L'armonia invisibile*, cit., in Idem, *Religione e religioni*, cit., p. 198.

¹² R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 3.

¹³ R. Panikkar, *Identità religiosa e pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 80.

descritta dicendo che la natura stessa della verità è polare»¹⁴ ed uno dei poli di questa relazionalità siamo proprio noi che conferiamo una caratteristica di soggettività a ciò che osserviamo ed ai processi in cui siamo coinvolti. Questa forma di conoscenza è, per Panikkar, «una “componente vitale” della conoscenza stessa»¹⁵. Ancora oltre, si può sostenere che il coinvolgimento del soggetto nell’interpretazione della verità non faccia di questo il padrone assoluto della verità stessa per due ragioni: «primo, tale io (o noi) è limitato (...) secondo, il soggetto (io, noi) è in sé non oggettivabile, e questo senza garanzia che non possa cambiare»¹⁶.

La conseguenza di tale presupposto ci riporta all’interazione necessaria tra le differenti visioni della realtà che ogni persona porta con sé e all’impossibilità di imporre i nostri parametri di comprensione agli altri, in quanto «privilegiare la nostra comprensione della realtà e ridurre tutte le altre prospettive alla nostra (...) non sembra essere un modo adeguato per venire a patti con ciò che gli altri uomini pensano di sé e dell’universo»¹⁷. Se la verità è, quindi, relazionale, dobbiamo considerare ogni persona come fonte di comprensione e autocomprensione e non possiamo relegare nessuno nell’ambito della pura oggettività poiché «ciascuna persona è (...) un soggetto conoscente e non solo un oggetto conosciuto»¹⁸. Ed è proprio da tale premessa che possiamo ricavare alcune considerazioni circa la funzione concreta del pluralismo in merito al tema del riconoscimento dell’alterità in quanto

«troppo spesso quando si parla dell’altro o del tu si finisce per considerarlo come un oggetto del nostro atto di conoscenza, disseccandolo come persona e riducendolo ad un *esso*. È il dramma della civiltà tecnocratica, che non vede nulla oltre il regno dell’oggettività, perdendo la dimensione dell’io e del tu»¹⁹.

La consapevolezza dell’esistenza dell’alterità (*aliud*) implica il riconoscimento della natura relazionale della realtà di cui noi costituiamo un polo. Tuttavia, l’altro polo della relazione non è meramente alterità (*aliud*) ma è il *tu* che viene svelato dall’amore e investito di soggettività (*alter*). Il *tu* non è un *esso*, e ciò

¹⁴ R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 6.

¹⁵ R. Panikkar, *La sfida del pluralismo*, (1996), in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 54.

¹⁶ R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, cit., pp. 6-7.

¹⁷ R. Panikkar, *L’armonia invisibile*, cit., in Idem, *Religione e religioni*, cit., p. 200.

¹⁸ R. Panikkar, *Pluralismo religioso: la sfida metafisica* (1990), in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 108.

¹⁹ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 151.

«fa di lui un compagno, un socio (un soggetto e non un oggetto), una fonte di sapere, un principio d'iniziativa come sono io stesso. Questo soltanto mi consente di ascoltare l'altro, di essere conosciuto da lui e non solo di conoscere lui. Non vi può essere pluralismo vero fintanto che l'altro non viene scoperto»²⁰.

Il mito contemporaneo dell'altro considerato esclusivamente come straniero e barbaro, «definito tale con l'ottica del dominatore»²¹, viene, così, a rompersi poiché, riconoscendo l'altro come «*altera pars* mia, l'altra parte di cui sono cosciente»²², viene superata la distinzione tra soggetto e oggetto appartenente alla sfera della concettualizzazione. Nel momento in cui acquisisco la consapevolezza dell'altro come parte di me stesso mi apro ad una dimensione in cui viene meno l'individualismo egoistico caratterizzante il nostro tempo e, come sostiene Panikkar, realizzerò la vera essenza del messaggio evangelico di amare il prossimo come me stesso: «per scoprire il *tu*, l'io deve amare il *tu* e, viceversa, il *tu* renderà possibile la scoperta amando l'io ed essendo amato da lui»²³.

2.2 L'intuizione a-dualistica tra monismo e dualismo

Cosa accade nel momento stesso in cui ravvisiamo nell'altro un avversario, un nemico animato da intenzioni da noi ritenute inconciliabili con il nostro sistema di valori? Se il pluralismo non intende essere un sistema inglobante altri sistemi ed, anzi, si pone come punto di rottura al modello dominante di confinamento dell'altro in una condizione di inferiorità, possiamo considerarlo come la «rivelazione sovente penosa ma potenzialmente catartica (...) dell'altro che non ci è permesso assimilare. Poiché, l'altro potrebbe avere torto, essere malvagio, essere d'ostacolo al consenso o al progresso»²⁴.

L'impossibilità di imporre un modello culturale che abbia la pretesa di appiattare le diversità esistenti, e di cui l'incontro con l'altro ci rende consapevoli, viene approcciato da Panikkar attraverso tre prospettive (filosofica, fenomenologica ed antropologica) le quali conducono alla medesima affermazione: «l'uomo non può essere ricondotto a nessun tipo di unità. È l'uomo stesso (...) a essere pluralista»²⁵.

²⁰ R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 40.

²¹ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 144.

²² R. Panikkar, M. Cacciari, J. L. Touadi, *Il problema dell'altro. Dallo scontro al dialogo tra le culture* (2007), in R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 235.

²³ R. Panikkar, *Pace e interculturalità*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 314.

²⁴ R. Panikkar, *La sfida del pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 61.

²⁵ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 150.

Affrontando la questione del pluralismo secondo una prospettiva filosofica, Panikkar distingue tre atteggiamenti «con cui l'uomo ha trattato i problemi delle *diversità umane fondamentali*»²⁶ e, quindi, i differenti modi di approcciarsi alla problematica dell'Uno e del Molteplice.

La rappresentazione unitaria della realtà è la caratteristica specifica di una soluzione di tipo monistico. In questa prospettiva, la pluralità non viene negata ma si rende necessario un suo ripiegamento in nome di un'unità finale che possa appiattire qualsiasi tipo di conflitto. Questo tentativo di imprigionare la diversità, in natura, obbedisce alla legge del più forte, mentre «il segreto della cultura è di *rinvviare* il conflitto abbastanza a lungo (...) dobbiamo tollerare l'altro, fino a quando potremo conquistarlo, convertirlo, convincerlo o indottrinarlo»²⁷. Figlia del presupposto che la realtà coincida interamente con la rappresentazione concettuale, tipica della mentalità occidentale di cui la tecnologia è il tratto caratterizzante, questo tipo di attitudine corrisponde alla «*forma mentis* che ha guidato ogni tipo di colonizzazione»²⁸ ed ha sacrificato la pluralità in nome di una vittoria risolutiva dei conflitti che rischiano di disgregare una determinata situazione di stasi.

L'atteggiamento dialettico è, invece, la modalità caratterizzante un approccio dualistico alla questione della pluralità. Possiamo ritenere che sia

«con Cartesio (...) che il dualismo assume la forma più netta e influenzerà tutto il tempo moderno. *Rex extensa* e *rex cogitans*, materia e spirito, meccanicismo e libertà appariranno ormai inconciliabili e partoriranno tutte le separazioni di cui siamo testimoni ancora oggi: natura-cultura, mente-corpo, Dio-uomo, ragione-fede, azione-contemplazione, individuo-società, teoria-prassi»²⁹.

Il dualismo si regge su un equilibrio instabile di «coesistenza conflittuale, animata dalla fiducia che prima o poi le differenze si comporranno da sole»³⁰. Le divergenze culturali e religiose, dunque, trovano la possibilità di confronto solamente attraverso una modalità dialettica in cui vi è la libertà di aderire ad una qualsiasi opinione solo fino a quando quest'ultima non verrà sconfitta poiché, in questo caso, «perderà il diritto di esistere»³¹. Il rischio insito all'approccio dualistico, di conseguenza, è il ritorno ad una situazione caratterizzata dal dominio monistico poiché un reale dualismo «funziona solo

²⁶ R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 26.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 145.

²⁹ *Ivi*, p. 141.

³⁰ *Ivi*, p. 146.

³¹ R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 27.

fino a quando l'uno e i molti sono più o meno ugualmente potenti»³². Se Panikkar ammette che questa possa essere la più realistica possibilità di coesistenza del nostro tempo, il maggiore pericolo di questa modalità di atteggiamento si pone quando riteniamo che il fine dell'altro sia quello di annientarci dal momento che «permettiamo la coesistenza fino a quando l'altro non pone in questione la nostra esistenza»³³.

Il terzo approccio, appartenente alla prospettiva filosofica, che Panikkar prende in considerazione è la soluzione a-dualistica, capace di accogliere in sé l'atteggiamento pluralistico come base fondamentale per abbracciare le posizioni conflittuali, senza volerle ridurre ad un'unità fittizia. Questo modo di risolvere i conflitti affonda le proprie radici nella considerazione che «la realtà non è né una né molteplice, non è quantificabile e nemmeno totalmente intelligibile»³⁴. Secondo la prospettiva a-dualistica, la quale rifugge sia la soluzione monistica, che favorisce il più potente, sia la soluzione dualistica, sempre costretta ad un equilibrio incerto, la tensione verso l'unità non viene negata ma ciò implica, a differenza delle soluzioni precedenti, una polarità costitutiva tra la divergenze che non può essere superata dialetticamente. Panikkar utilizza il simbolo della *concordia* in quanto è attraverso di essa che si manifesta questo

«dinamismo del Molteplice che tende all'Uno senza cessare di essere diverso e diventare uno, e senza raggiungere una sintesi più alta. Il paradigma, qui, è la musica. Non c'è accordo armonico se non c'è una pluralità di suoni, o se i suoni si fondono in una sola nota. Né molti né uno, ma la concordia, l'armonia»³⁵.

L'armonia, infatti, è intimamente connessa all'intuizione a-duale che sfugge ad ogni limitazione concettuale poiché non è riconducibile al tentativo dialettico di ridurre la molteplicità ad una superiore unità: «l'intuizione dell'armonia scopre che esiste “qualcosa” tra le parti ed il tutto che ci consente di “sperimentare” che si appartengono, che non sono in dissonanza, che combaciano tra loro anche se non sono affatto simili o equivalenti»³⁶.

Sempre a livello dell'analisi filosofica, ma da un punto di vista che si colloca su un piano individuale, il problema pluralistico emerge nel momento in cui l'inconciliabilità investe la sfera di valori da noi ritenuti essenziali e ci impone una scelta in cui «da una parte, non possiamo rinunciare alle esigenze della nostra *coscienza* e, dall'altra, non

³² *Ibid.*

³³ *Ivi*, p. 28.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ R. Panikkar, *L'armonia invisibile*, cit., in Idem, *Religione e religioni*, cit., p. 222.

³⁶ R. Panikkar, *Tre grandi interpellazioni della interculturalità* (2004), in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 198.

possiamo rinunciare alle esigenze della nostra *consapevolezza* personale»³⁷. A questo proposito Panikkar riporta l'esempio di Arjuna che, nella *Bhagavad-gītā*, è lacerato dalla necessità di adempiere al dovere che la propria casta gli impone, da una parte, e dai dubbi riguardo alla necessità di una lotta fratricida, dall'altra. Arjuna si trova a dover fronteggiare la disperazione che questo problema pluralistico gli pone, e confida a Kṛṣṇa la sua angoscia:

«37. (...) come potremmo essere felici (...) dopo aver ucciso la nostra parentela,

38. anche se, col cuore ferito da cupidigia, essi non vedono che è un errore distruggere la propria famiglia, crimine mortale tradire i propri amici?»³⁸.

La prospettiva fenomenologica con cui Panikkar affronta il tema del pluralismo è, invece, caratterizzata dall'analisi del triplice fallimento a cui siamo andati incontro quando abbiamo incrociato sulla nostra strada stili di vita e visioni del mondo reciprocamente incompatibili, nel momento stesso in cui, dunque, «il pluralismo appare come un problema quando ogni altro mezzo per trattarlo diversamente fallisce»³⁹.

Il primo fallimento che viene affrontato da Panikkar è quello storico-politico in cui emerge l'inutilità dell'atteggiamento violento, in risposta alla violenza, di cui ogni sistema di potere, basato su posizioni sia monistiche che dualistiche, si è fatto portatore. La storia ci insegna che l'aggressività, nonostante venga spesso propagandata come difesa di un ordine prestabilito, non può che portare a «una collezione di guerre successive e spesso simultanee, che ogni volta sembrano più o meno giustificate alle parti interessate»⁴⁰ e che lasciano dietro di sé ampie fasce di popolazioni ed aree geografiche assoggettate ad un potere imposto dalla fazione dominante. In questo caso è evidente che il sistema è stato fallimentare: «forse dovremmo cominciare a renderci conto che è meno rischioso avventurarsi in un atteggiamento pacifico, che confidare in un contropotere deterrente e minaccioso»⁴¹.

Il fallimento filosofico-dialettico emerge quando scopriamo la contingenza propria dell'essere umano da cui scaturisce la consapevolezza dei limiti del pensiero razionale. In questo caso «sorge un problema pluralistico quando l'argomento non può essere trattato

³⁷ R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 29.

³⁸ *Bhagavad-gītā*, a cura di Anne-Marie Esnoul, Adelphi, Milano 2011, p. 25.

³⁹ R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 30.

⁴⁰ *Ivi*, p. 31.

⁴¹ *Ivi*, p. 32.

dialetticamente»⁴². Si delineano chiaramente, come cause di questo fallimento, la volontà di ridurre tutta la realtà ad un unico sistema di cui la ragione costituisce la sola base fondante e la svalutazione delle altre dimensioni proprie che ci caratterizzano e di cui fanno parte anche l'amore, la fede e la speranza. La conseguenza è il vano tentativo di far dominare un sistema sull'altro, generando esclusione e chiusura, infatti «né la ragione e nemmeno una filosofia di “ampie vedute” hanno avuto successo nel creare un sistema, una Torre di Babele, dove la gente possa vivere, almeno teoricamente, in giustizia e pace»⁴³.

Il fallimento religioso-culturale sorge nel momento in cui una religione o una cultura ambisce a voler unificare tutte le altre religioni e culture in una unità dalle pretese universalistiche che elimini al suo interno qualsiasi forma di dissenso o eresia. Noi stessi, tuttavia, siamo la testimonianza vivente che «c'è qualcosa nell'uomo che né il potere, né la violenza, né il dominio possono riuscire a controllare o a ridurre all'unità»⁴⁴ e, nonostante la tensione verso questa unità rimanga, è forse giunto il momento in cui è necessario rendersi consapevoli della nostra irriducibilità ad essa, provando ad aprire nuove vie per una coesistenza pacifica.

La terza prospettiva con cui Panikkar si approccia alla tematica del pluralismo è quella antropologica la quale ci riporta ad alcune considerazioni, precedentemente affrontate, riguardo alla relazione con un *tu* che abbiamo detto essere soggetto di autocomprensione e non solo oggetto di conoscenza. Gli interrogativi esistenziali che l'uomo si pone vengono qui articolati da Panikkar attraverso l'analisi di tre domande fondamentali scaturite dalla riflessione dell'uomo su se stesso.

L'uomo occidentale, domandandosi «che cosa è l'uomo?», dà vita ad una analisi oggettiva che apre le porte al dominio scientifico tramite cui tutto può essere quantificato: «l'uomo è oggetto di ricerca (...) e la scienza dell'uomo sarebbe una integrazione di tutti i risultati delle discipline scientifiche che trattano l'uno o l'altro aspetto dell'essere umano»⁴⁵. La risposta, in questo caso, non può esaurire cosa sia l'uomo poiché l'uomo stesso non può essere solamente oggetto di studio scientifico, nonostante una delle caratteristiche peculiari dell'essere umano sia proprio quella di indagare e riflettere sul senso della propria esistenza. L'uomo orientale, invece, domandandosi «chi sono io?» percorre la via verso una saggezza che tenta di «risalire fino alle sorgenti della coscienza,

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ivi*, p. 33.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ivi*, p. 34.

alla scoperta dell'io non più contingente, l'unico che può dire "Io sono"⁴⁶. Tuttavia, si rende necessario, a questo punto, formulare l'interrogativo «chi sei tu?» in quanto il tu, essendo fonte di autocomprensione, sfugge ad una mera oggettivazione poiché «l'uomo non è oggetto di ricerca (soltanto o principalmente); egli stesso è un soggetto che ricerca. Ma questo soggetto che ricerca non è solo il mio ego, è anche "tu"⁴⁷.

Partendo da quest'ultima analisi antropologica, Panikkar espone alcune riflessioni che riguardano i pericoli insiti ad un «triplice riduzionismo»⁴⁸ attraverso cui l'antropologia moderna potrebbe ostacolare la realizzazione del pluralismo.

La prima considerazione di Panikkar afferma che la ragione non è la totalità del *logos* in quanto essa «è solo un aspetto, quasi una tecnica, del *logos*. Il *logos* è una certa intelligibilità (...) ma non è principalmente ragione»⁴⁹. Con questa asserzione, Panikkar mette in luce la traduzione riduttiva di *animal rationale* tratta dall'affermazione aristotelica secondo cui l'uomo è un essere attraversato dal *logos*. La razionalità è sicuramente una nostra caratteristica costitutiva ma sarebbe erroneo ridurre il *logos* ad essa in quanto il *logos* «è piuttosto parola, *verbum*, *verbo*; ma *verbum entis* molto più che *verbum mentis*: è la rivelazione, il vero simbolo dell'Essere»⁵⁰.

La critica al secondo riduzionismo antropologico afferma che il *logos* non è la totalità dell'uomo anche se, come chiarisce Panikkar, questa affermazione ci è permessa dal *logos* stesso dal momento che «non vi è nulla che io possa separare dal *logos*, eppure il *logos* stesso può rendermi consapevole del fatto che non tutto è *logos*»⁵¹. In tal modo si riconosce che l'uomo è anche il luogo dell'interrelazione di dimensioni concernenti i sensi, l'amore, gli ideali, il mondo, le quali, accompagnate dalla dimensione del *logos*, ci permettono di interagire con la realtà:

«Ugo di san Vittore (...) parla dell'*oculus carnis*, *oculus rationis* e *oculus contemplationis*. In breve, non tutto è riducibile alla ragione sebbene la ragione possa fare da compagna di viaggio in ogni transizione umana. Ma anche gli altri due occhi sono necessari. Non tutto è *logos* nell'uomo, anche se questa è una proposizione del *logos*. Il *logos*, dicendo questo non nega se stesso; si trascende e si relativizza. Si relativizza, cioè non proclama se stesso come assoluto»⁵².

⁴⁶ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 149.

⁴⁷ R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 35.

⁴⁸ *Ivi*, p. 46.

⁴⁹ *Ivi*, p. 36.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² R. Panikkar, *La sfida del pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 52.

La terza e ultima affermazione di Panikkar circa i pericoli insiti al riduzionismo di una certa prospettiva antropologica sostiene che l'uomo non è la totalità dell'Essere in quanto, così come viene evidenziato dall'intuizione cosmoteandrica, la realtà è frutto dell'interrelazione tra il divino, l'umano ed il cosmico. Questa relazione ci svela che tutta la realtà è in rapporto con l'uomo sebbene questi non ne sia il centro ma unicamente un polo: «come dice il confuciano *Chung Yung*, l'uomo è il cuore (cuore e mente) dell'intera realtà, il terzo tra Cielo e Terra»⁵³.

Per superare queste problematiche, Panikkar, propone un'antropologia che non si esaurisca nello studio dell'uomo attraverso il *logos* ma che accolga anche ciò che l'uomo narra di sé attraverso il *logos*: «antropologia sarebbe quindi non il *logos sull'uomo* ma il *logos dell'uomo*. Per questo, però, si devono saper *ascoltare* le varie voci, le varie canzoni, le divine melodie che l'uomo dice, che l'uomo canta»⁵⁴.

Attraverso l'analisi delle prospettive filosofica, fenomenologica ed antropologica Panikkar giunge alla conclusione secondo cui il pluralismo non solo è un atteggiamento realistico, in quanto rinuncia al vano sforzo di ridurre la molteplicità all'uno, ma è addirittura un'esigenza fondamentale in quanto il pluralismo della realtà fonda il pluralismo umano:

«l'uomo pluralistico rende falsi tutti gli assolutismi, fanatismi e i riduzionismi a una unità artificiale. L'Uno stesso è a-dualistico. Non vi è alcun secondo uomo, verità o Dio; ma noi non esauriamo ciò che è l'uomo, la verità o Dio. Non vi è secondo uomo, Dio o verità, ma l'uomo non è monistico, né Dio monoteistico, né la verità monolitica. Una ragione ragionante, che chiuda o sigilli la nostra coscienza o comprensione entro una intelligibilità, è un errore evidente. C'è una specie di perichōrēsis, un "abitare l'una dentro l'altra di queste tre dimensioni della Realtà: il Divino, l'Umano e il Cosmico – l'io, il tu e l'esso»⁵⁵.

2.3 Il pluralismo come via per la pace

Da questo tentativo di analisi del tema panikkariano sul pluralismo possiamo sostenere sia che, appartenendo al regno del mito, esso ci permetta di legittimare e accettare qualcosa che non comprendiamo o condividiamo, dal momento che «l'apertura al mito, la fiducia cosmica permettono un'intesa molto più profonda di quella autorizzata dal livello del

⁵³ R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 37.

⁵⁴ R. Panikkar, *Antropofania interculturale* (1999), in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 207.

⁵⁵ R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., pp. 38-39.

discorso logico»⁵⁶, sia che, il pluralismo, poggi i propri presupposti su un fondamento filosofico ed uno teologico. Dal punto di vista filosofico possiamo asserire che «esiste la verità, ma non è unica nel senso in cui la intendiamo, perché l'uomo non la esaurisce e non ne ha il monopolio. Il monolitismo della verità non trova riscontro nella realtà»⁵⁷ in quanto questa è pluralistica e trinitaria, frutto dell'interrelazione tra Dio, Uomo e Cosmo. Il fondamento teologico del pluralismo implica, invece, la tesi secondo cui il *logos* attraversa la realtà ma non la completa, rendendo necessario quel ponte tra il *logos* stesso e l'esperienza mistica la quale rappresenta una porta aperta su quella dimensione ineffabile della realtà e che consente «quel continuo transito da *logos* a Spirito nel quale consiste la realizzazione umana»⁵⁸.

L'atteggiamento pluralistico, appoggiandosi a questi due fondamenti, si realizza sul piano concreto della nostra esistenza rivelando l'urgenza di un profondo cambiamento che porti ad un tempo nuovo il quale percorra quella via della speranza e della coesistenza pacifica tra diverse culture, religioni e tradizioni. In questo senso, è proprio «la partecipazione mistica che fonda la tolleranza perché rende possibile comunicare al di là della razionalità»⁵⁹ e la prassi che ne scaturisce risponde alla necessità di trovare nuovi percorsi in risposta a quel metodo fallimentare che presume di contrastare la violenza con altrettanta violenza.

Per fronteggiare l'esperienza storica che si è fatta conduttrice di metodi aggressivi rivelatisi inefficaci e distruttivi, anche dal punto di vista dei cosiddetti vincitori, Panikkar auspica un'uscita dal gioco dialettico del potere in quanto «una volta dichiarata guerra al male, vi ritrovate non solo immersi in esso, ma anche dipendenti da esso. Siete impigliati nella rete del male ed è irrilevante se vincerete o sarete sconfitti»⁶⁰. Il fallimento storico deriva proprio dal fatto che la vittoria violenta non equivale all'annientamento del male, dal momento che quest'ultimo non è mai assoluto, ed, inoltre, il confronto dialettico armato e la vittoria di un popolo su un altro presuppongono che ci siano irrimediabilmente persone che subiranno la repressione del potere che si erigerà come garante di un nuovo ordine.

Questo non vuol certo implicare una eliminazione della nostra capacità di giudizio ed un riduzionismo nei confronti del potere disintegrante del male, ma ci porta a ridurne il suo

⁵⁶ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p.154.

⁵⁷ *Ivi*, p. 155.

⁵⁸ *Ivi*, p. 156.

⁵⁹ *Ivi*, p. 154.

⁶⁰ R. Panikkar, *La torre di Babele. Pace e pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 44.

carattere considerato assoluto. L'atteggiamento che ne deriva è quello di una capacità di resistenza alla ritorsione che ci distoglie dall'entrare in quel gioco dialettico che non avrà mai termine e che produrrà solo un'umanità sconfitta.

Solamente il perdono è in grado di superare ed eliminare il male, nonostante si debba fare certamente i conti con la limitata capacità di sopportazione umana. Panikkar, infatti, non propone un modello teorico impossibile da perseguire ma, cosciente dei limiti dell'uomo, si limita ad indicare un tentativo che consiste nel «trasformare, nel convertire, nel convincere, nell'evolvere, nel contestare»⁶¹ senza, tuttavia, opporre al sistema della ritorsione un altro sistema che rischierebbe di riprodurre le stesse dinamiche. Il perdono è, per Panikkar, la grande sfida che ci permette di non considerare la strategia della punizione come la sola attuabile per il restaurarsi di una situazione ormai irrecuperabile. Il perdono è un cammino, è un atto che non ci rende ciechi davanti alle ingiustizie ma «va contro la vendetta e la visione meccanicistica della vita e della realtà»⁶² rendendoci attivamente partecipi in quel processo creativo che conduce alla dimensione mitica della pace. Quest'ultima, infatti, non è una conquista che si possa ottenere con un atteggiamento aggressivo o difensivo, orientato contro un possibile nemico, ma è una partecipazione, una creazione che non esclude, tuttavia, la tensione tra i diversi poli della realtà. Siamo esseri itineranti ed, in questo cammino, mantenendo vive e reciprocamente fertili le tensioni che ci accompagnano, ci rendiamo

«responsabili dell'armonia dell'universo: lo miglioriamo e lo trasformiamo cooperando con esso. Questa cooperazione, questa sinergia, è al contempo attiva e passiva, vale a dire che noi prendiamo parte sia in modo attivo sia in modo passivo all'avventura dell'Essere, come nella danza si crea il movimento seguendo la musica»⁶³.

La sinergia di cui siamo parte integrante è, dunque, attiva dal momento che asseconda il ritmo dell'Essere, e passiva dal momento che Panikkar considera la pace come un dono, una grazia, una via di saggezza che presuppone quell'attitudine centripeta, essenzialmente femminile, «che consiste nel saper ricevere e, ricevendo, trasformare ciò che accettiamo»⁶⁴.

Questo cammino, inoltre, per procedere, implica un necessario superamento

⁶¹ *Ivi*, p. 45.

⁶² R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, cit., in *Idem, Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 328.

⁶³ *Ivi*, p. 318.

⁶⁴ *Ivi*, p. 320.

dell'ossessione contemporanea nei confronti della ricerca di una certezza assoluta che è sfociata in un'angosciosa necessità di sicurezza e che, per risolversi, necessita del pluralismo in quanto, quest'ultimo,

«ci rende consapevoli della nostra contingenza, cioè delle nostre limitazioni, e ci mostra come far fronte a una mancanza di sicurezza e certezza *totali*, insegnandoci a vivere con la nostra vulnerabilità. L'esperienza inizia a convincere che le *escalation* difensive di qualsiasi tipo e il proliferare del sospetto hanno effetti negativi»⁶⁵.

Non avendo la certezza razionale raggiunto l'obiettivo di rendere intelligibile la realtà *in toto*, facendo dell'uomo che confidava unicamente in essa un essere fragile, precario ed impossibilitato a poter fare affidamento sul proprio individualismo, la fiducia potrebbe rappresentare la sola opzione dinanzi a questo sentimento di vulnerabilità che trova sfogo in una cultura della diffidenza in cui l'angoscia è lo stato d'animo predominante. È proprio la scoperta del sentirci in relazione agli altri ed a ciò che ci circonda, infatti, che può tramutare la fragilità in un punto di forza, favorendo un atteggiamento in cui la certezza non può assumere la pretesa di ricoprire il ruolo di giudice delle diverse culture e religioni ed evitando che l'ossessione per la sicurezza sfoci necessariamente in una corsa alle armi.

Se il timore di rapportarci all'*alter* ha la conseguenza di erigere muri invalicabili entro cui la certezza ricopre vanamente la funzione di illuderci forti tanto da soverchiare il barbaro e lo straniero, è solo attraverso la fiducia che si svela la dimensione profonda della connessione con il tutto di cui siamo parte e di cui uno dei risultati è proprio il pluralismo: «ci fidiamo perché crediamo, vale a dire perché il cuore ci spinge a farlo e la ragione non pone un veto»⁶⁶. Ci fidiamo, dunque, senza tradire la fiducia in ciò che riteniamo siano le nostre convinzioni.

Solo da tali premesse è possibile scorgere «il mito della *pace* che, come tutti i miti, è polisemico e non elimina perciò le divergenze, ma le pone su un terreno comune»⁶⁷ e, pertanto, non può generarsi da un'unica ideologia dominante, quale può essere quella generata dalla certezza e dalla sicurezza. Non si tratta, quindi, di imporre la pace tentando di convertire o di assoggettare coloro che vengono considerati portatori di una differente

⁶⁵ R. Panikkar, *La sfida del pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 60.

⁶⁶ R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 303.

⁶⁷ *Ivi*, p. 307.

visione della realtà, ma di una comunione nel mito in cui i conflitti non cessino di esistere e mantengano viva quella connessione che ci lega gli uni agli altri. Affinché questa comunione si renda possibile è necessario, nella prospettiva panikkariana, «disarmare le nostre culture contestualmente (...) all'eliminazione delle armi»⁶⁸ in quanto la sopravvivenza dell'umanità non può essere garantita da un potere che pretende di essere accettato solo in quanto possessore di un terrificante arsenale di armi e, soprattutto, che guardi allo straniero unicamente come nemico. Il presupposto per un reale disarmo militare è, infatti, un disarmo culturale che implichi «l'introduzione di una nuova scala di valori umani. Non si tratta di rinunciare a nessun valore positivo, ma di valutare diversamente la positività di molti "valori"»⁶⁹.

Solo un reale cambiamento, che vada oltre un vano tentativo di convincimento sul piano concettuale ma che richieda soprattutto amore e comprensione, può spianare la strada verso quella modalità dialogica che si rivela essere indispensabile per un sincero incontro tra differenti religioni e culture in quanto «soltanto la riconciliazione porta alla pace. E riconciliazione significa dialogo, trattativa continuamente aperta persino col cosiddetto nemico, senza voler arrivare da nessuna parte e voler concludere, perché la vita è dialogo dialogale costante e perché l'altro ha sempre qualcosa da dire»⁷⁰.

⁶⁸ *Ivi*, p. 322.

⁶⁹ *Ivi*, p. 323.

⁷⁰ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 25.

CAPITOLO III ATTRAVERSO L'ALTRO SCOPRO ME STESSO

3.1 L'interrelazione tra conoscenza e amore come fondamento della prassi dialogica

«Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli,
ma non avessi l'amore,
sono come un bronzo che risuona
o un cembalo che tintinna.»
(1 Cor, 13)

L'esperienza dell'ascolto è il presupposto indispensabile per non cadere nel sistema infinito della ritorsione e creare quel terreno comune necessario per un dialogo che possa avvicinarci ad una riconciliazione in cui le parti in causa si rendano fonte di arricchimento reciproco. In questo senso ci apriamo all'altro conferendogli quella peculiare caratteristica di soggettività che lo rende sia fonte di auto-comprensione, sia rivelatore di ciò di cui noi siamo mancanti e che emerge solamente nel momento in cui acquisiamo consapevolezza di essere parte di un tessuto relazionale in cui l'individualismo mostra tutta la sua sterilità.

L'ascolto implica che il nostro ego venga ridimensionato, conducendoci alla visione dell'altro non come incarnazione di un male assoluto ma come portatore di una differente visione del mondo. Solo attraverso questa consapevolezza la dicotomia bene-male può trasformarsi in un ponte di comunicazione in cui i due poli coinvolti siano predisposti sia a dare che a ricevere. Se ci rendiamo disponibili ad obbedire, in quanto «la parola che indica l'ascolto (...) è obbedienza, *ob audire*»¹, possiamo prendere parte ed essere co-creatori di quel circolo vitale in cui il dialogo cessa di essere un'arma che abbia come fine ultimo quello del convincimento o della conversione dell'altro alla nostra visione unilaterale del mondo. Un reale dialogo, al contrario, si realizza in uno sforzo di comprensione che ci possa liberare da ogni pregiudizio. Se vogliamo che il linguaggio non cessi di essere un atto d'amore e si perpetui, quindi, come strumento in cui si possano avanzare pretese sul monopolio delle parole, dobbiamo tenere a mente che «il linguaggio non usa solo termini concettuali che possano essere empiricamente verificabili (o falsificabili), bensì anche

¹ R. Panikkar, M. Cacciari, J.L. Touadi, *Il problema dell'altro*, cit., in R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 243.

parole che sono simboli atti a esprimere l'esperienza collettiva di un popolo e a cui pertanto possono essere attribuiti molti significati diversi»². L'amore, a patto che venga accompagnato contestualmente da una conoscenza che ci impedisca di cadere nella trappola di una mera simpatia che rimanga in superficie, è, infatti, il fondamento di quella prassi dialogica che ci spinge a relazionarci ad un'altra cultura o religione senza violarne i contenuti. La relazione tra conoscenza e amore è costitutiva e, in questa prospettiva, Panikkar sostiene che, proprio grazie a questa interrelazione, possiamo aprirci ad un'altra cultura riconoscendone la caratteristica di «*inter-in-dipendenza*, che implica una visione della realtà viva dove ogni essere, pur collegato (*ontonomicamente*) al tutto, ha il suo grado di libertà»³.

Solo dal matrimonio tra conoscenza e amore può sorgere la consapevolezza della nostra contingenza che implica il superamento di quell'attitudine ad un'autosufficienza in cui l'altro viene considerato un semplice oggetto: «ecco perché parliamo di un *mithuna*, di uno *hieros gamos*, un matrimonio sacro – l'*alius* si è trasformato in un *alter*»⁴. Questo matrimonio, unendo l'*io* e l'altra parte di me, spezza la dialettica propria di una visione della realtà frammentata, costantemente in bilico tra dualismo e monismo, e non relega il dialogo nell'ambito dell'assoluta razionalità:

«come disse Raimondo Lullo nel suo *libro dell' Amico e dell' Amato*: "L'uccello cantava nel frutteto dell'amato. Venne l'amante e disse all'uccello: se non possiamo capirci l'un l'altro attraverso il linguaggio, allora lascia che ci capiamo attraverso l'amore, perché nel tuo canto il mio amato appare ai miei occhi»⁵.

Unicamente tramite questa unione, infatti, è possibile includere nella comunicazione sia la nostra dimensione sentimentale, sia quella intellettuale, le quali, solo congiuntamente, ci permettono di cogliere la funzione simbolica e non meramente concettuale delle parole:

«quando l'amore è visto come un elemento intrinseco alla conoscenza, allora la conoscenza viene rimessa al posto che le spetta, perché percepiamo che l'unione con il conosciuto non è mai terminata, mai compiuta. Di fatto, la natura stessa della realtà è polarità, è amore, è lo stesso momento presente. Se reintegreremo l'amore nella conoscenza, supereremo lo iato

² R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 267.

³ R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 315.

⁴ *Ivi*, p. 316.

⁵ *Ivi*, p. 266.

epistemologico tra soggetto e oggetto; iato che altrimenti rimane impossibile da superare»⁶.

La parola è un dono da cui scaturisce il silenzio, che non ne rappresenta l'opposto, ma l'altro polo relazionale: «qualsiasi parola autentica è impregnata di silenzio e qualsiasi silenzio vero è gravido di parole che sbocceranno al momento opportuno»⁷. Solo riconoscendo alla parola la natura simbolica e, quindi polisemica, che le appartiene, possiamo aprirci a quella trascendenza sorta dall'unione della parola stessa con il silenzio che «ci permette di comunicare superando i confini delle diverse culture»⁸ portatrici di linguaggi differenti.

In questo senso, non è possibile portare avanti un dialogo fecondo avvalendosi di una sola lingua quale unico strumento di comunicazione, come dimostra il fallimentare tentativo dell'Occidente di imporre il dominio del pensiero concettuale che esclude la partecipazione di altre culture considerate, a torto, prive di quei mezzi linguistici atti ad una comprensione reciproca globale ed efficace. Secondo Panikkar, infatti,

«credere che attraverso un solo linguaggio possiamo avere accesso al pensiero universale e all'umana esperienza come un tutto è un ulteriore residuo di un atteggiamento colonialista (...) un dialogo autentico non solo richiede che ogni dialogante esprima se stesso, ma che ciascuno parli la propria lingua»⁹.

Questa imposizione rende impossibile un dialogo profondo poiché, una pretesa di oggettività assoluta, impedisce lo scambio comunicativo, come suggerito dalla parola inglese *understand*: «per capire è necessario stare “sotto”, bisogna abbandonare il concetto ed essere “preso” dalla “cosa” che pretendiamo di “comprendere”»¹⁰. A questo proposito, risulta necessario ribadire che in un prolifico dialogo tra differenti culture o religioni non è possibile limitarsi all'utilizzo di termini la cui pretesa è di essere universalmente validi, in quanto

«quando una civiltà cessa di adoperare simboli vivi, per ridursi solo a usare i termini, è sulla strada della propria decadenza: vuol dire che i mezzi hanno preso il sopravvento sui fini e che il

⁶ R. Panikkar, *Bhakti – Karuna – Agape. Una sfida interculturale* (2003), in Idem, *Dialogo interculturale e interreligioso*, cit., p. 238.

⁷ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 98.

⁸ R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 273.

⁹ R. Panikkar, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni* (2001), in Idem, *Dialogo interculturale e interreligioso*, cit., p. 155.

¹⁰ R. Panikkar, *Tre grandi interpellazioni della interculturalità*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 195.

regno dell'io e del tu è stato soffocato da quello impersonale delle cose (...) la parola vera è un *io – tu – esso*, la sintesi dei tre mondi»¹¹.

Sebbene risulti impossibile sopprimere *in toto* il punto di vista che ci appartiene e attraverso cui ci avviciniamo ad un'altra cultura, si rende necessario che questo venga relativizzato dal momento che, nel caso il dialogo abbia luogo nell'ambito del mondo esclusivamente razionale, verrebbe meno il coinvolgimento delle altre dimensioni che ci caratterizzano in quanto, come abbiamo visto, la ragione non è la totalità dell'uomo. Questo presupposto non implica una caduta nell'irrazionalismo giacché tutta la nostra persona, compresa la dimensione razionale, è coinvolta nell'incontro e questo permette a Panikkar di sostenere che il dialogo sia un vero atto religioso.

Prima di tutto il dialogo è un incontro tra uomini e paesi, in questo senso, la sua natura profondamente relazionale dalla quale sorge la consapevolezza che la realtà sia pluralistica, in quanto la molteplicità di linguaggi ci rivela che «non tutti dicono la stessa cosa. Non c'è una “cosa in sé” (...) un *noumenon* di cui tutte le lingue sono i *phainomena*; tuttavia sono tutte lingue umane e rivelano l'*humanum* nelle sue manifestazioni»¹². Avendo natura relazionale, dunque, il linguaggio, ancor prima di essere riconducibile al suo significato, è l'interazione che

«riposa su una inscindibile *quaternitas* di parlante, interlocutore, locuzione e significato: *quis, cui, quo, quem*. In ogni parola c'è un parlante (*quis*) che si rivolge ad un interlocutore (*cui*) anche se ipotetico o immaginario; la parola ha bisogno di qualcosa di sensibile per essere espressa, una locuzione (*quo*), e ha, naturalmente, un senso che viene manifestato (*quem*)»¹³.

La natura relazionale del linguaggio, esplicitata dalla *quaternitas* coinvolta nella comunicazione, non solo evidenzia che questo non possa implicare un solo interlocutore ma anche che un linguaggio al singolare non possa esistere: «*de facto*, non esiste soltanto una lingua. Ci sono diverse lingue nel mondo. In secondo luogo, *de iure*, nessun linguaggio può esistere da solo»¹⁴. Di fatto la nostra lingua è in rapporto con altre lingue e, ognuna di esse, rappresenta una particolare visione del mondo. Questa considerazione ci mette in guardia rispetto al rischio di un impoverimento dei differenti dialetti in nome di una lingua con pretese universalistiche veicolata, al giorno d'oggi, soprattutto dai mass media. La

¹¹ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 107.

¹² R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, p. 273.

¹³ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 101.

¹⁴ R. Panikkar, *L'armonia invisibile*, cit., in Idem, *Religione e religioni*, cit., p. 205.

conseguenza di tale appiattimento linguistico ci priverebbe del dono di quella relazione ontologica che instauriamo con la parola sullo sfondo di una dimensione mitica che include il *logos* ma, al tempo stesso, lo trascende e ci rende partecipi di un processo di continua ri-creazione del nostro linguaggio. Se ci fosse un solo linguaggio, inoltre, le parole esaurirebbero ciò che sono le cose e queste ultime non potrebbero essere espresse in maniera diversa, tuttavia

«nessuna parola esprime completamente la cosa; nessun nome è il vero nome, il nome che coincide totalmente con la cosa. Il linguaggio è linguaggio perché parla, dice, rivela le cose e le mostra, le svela alle persone per le quali sono per l'appunto cose»¹⁵.

L'imposizione di un linguaggio universale ci condurrebbe, dunque, ad un grave appiattimento della varietà di lingue esistenti al mondo; è necessario, tuttavia, affrontare le difficoltà di comprensione che la prassi rende inevitabili nel momento in cui ci accingiamo a dialogare con uomini appartenenti ad altre culture e tradizioni e veicolanti, pertanto, un linguaggio differente dal nostro. Panikkar introduce, a questo proposito, la nozione di equivalente omeomorfo, o analogia di terzo grado, che supera la funzione dell'analogia la quale tenta di cogliere unicamente delle somiglianze relazionali. L'equivalente omeomorfo, invece, stabilisce un'equivalenza tra due funzioni nell'ambito di due sistemi differenti: «tra "Dio" e Brahaman, per fare un esempio, esiste un'equivalenza omeomorfa perché la funzione esercitata da Dio in un sistema monoteista è equivalente (non uguale) alla funzione di Brahaman nell'altro sistema»¹⁶.

È chiaro, infatti, che uno dei grandi problemi di un linguaggio che aspiri all'interculturalità sia proprio rappresentato dalla necessità di trovare delle basi comuni per la reciproca comprensione. A questo proposito ritorna utile la distinzione teoretica tra termini e parole poiché, se ogni cultura e religione possiede una pluralità di termini che equivalgono a segni rappresentanti oggetti empiricamente verificabili e, quindi, traducibili univocamente, la parola, invece, necessita che il traduttore non solo parli l'altra lingua ma che pensi nell'altra lingua. Le parole, infatti, in quanto simboli, appartengono al regno del mito e possono essere comprese solamente rinunciando a separare la parola stessa da chi la pronuncia e dal contesto in cui è sorta:

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ R. Panikkar, *Tre grandi interpellazioni della interculturalità*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 197.

«non possiamo, propriamente parlando, tradurre le parole. Possiamo soltanto trapiantarle insieme a un certo contesto circostante, che dà loro significato e offre l'orizzonte entro il quale possono essere comprese, cioè assimilate nell'ambito di un altro orizzonte»¹⁷.

È questa la base che ci porta a considerare il dialogo interculturale e interreligioso non semplicemente come una questione di traduzione, per quanto solo conoscendo e amando la lingua e la cultura dell'altro si possa concordare il cammino che il dialogo stesso ci porterà a percorrere, ma come prassi che ci condurrà al di là di un confronto meramente dialettico per realizzarsi (senza per questo concludersi) in un incontro che presupponga come proprio fondamento il dialogo dialogico.

3.2 Per una comunione nel mito: il dialogo dialogico

Il compito che si profila dinanzi all'uomo contemporaneo implica il superamento di un'autonomia e di un solipsismo in cui l'ascolto delle molteplici esperienze culturali e religiose determina una riscoperta dell'altro, seppur portatore di una visione inconciliabile con la nostra. Questa riscoperta presuppone che né un'indiscriminata equivalenza tra differenti tradizioni, né l'imposizione di un unico universo culturale monopolizzante gli altri rappresentino le strade percorribili per un reale incontro tra uomini, culture e religioni. Il confronto con la concretezza della realtà, quindi, ci porta ad escludere la possibilità di una sopravvivenza che non abbracci la pluralità delle diverse tradizioni esistenti ed, inoltre, ci impone la necessità, sorta dalla riflessione che la natura stessa della realtà sia pluralistica, di un differente approccio nei confronti di visioni del mondo talvolta incompatibili tra loro.

Solo la scoperta del *tu*, come abbiamo visto, comporta il superamento di quella considerazione dell'altro come appartenente unicamente al regno oggettivo dell'*esso* e «tutto questo significa che, per avere una visione non distorta della realtà, non possiamo affidarci solo alla “nostra” consapevolezza, ma dobbiamo in qualche modo incorporarvi anche la consapevolezza degli altri su di sé e sul mondo»¹⁸. A partire da queste premesse emerge l'impossibilità di un confronto tra differenti credenze se non vi è, da parte nostra, la disponibilità ad una reale condivisione del sistema di credenze dell'altro in quanto *tu*.

La comprensione dell'altro come soggetto è, dunque, la base necessaria per

¹⁷ R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, cit., in Idem, *Dialogo interculturale e interreligioso*, cit., p. 42.

¹⁸ *Ivi*, p. 47.

quell'attività dialogica che Panikkar definisce come dialogo dialogico e che comporta, inoltre, il presupposto secondo cui la realtà non sia unicamente dialettica, nonostante anche quest'ultima dimensione ne faccia parte. Secondo la tesi panikkariana, infatti, il dialogo dialogico «*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»¹⁹. Non possiamo, però, escludere totalmente la nostra peculiare condizione di esseri razionali: solo la capacità di saper distinguere tra ciò che è bene e ciò che è male ci risparmia, infatti, una caduta nel totale irrazionalismo. Si rende necessario, tuttavia, quel superamento dell'ambito puramente dialettico che non può esaurire l'incontro tra diverse tradizioni poiché le «culture (...) appartengono a diversi *loci, topoi*, per cui è fondamentale che creiamo gli strumenti di reciproca comprensione nell'ambito del dialogo stesso»²⁰.

L'esperienza interreligiosa diventa, alla luce di queste premesse, una necessità inevitabile che rappresenta una grande sfida per l'uomo che vi si dedichi poiché foriera di una capacità di comprensione che potrebbe rimettere in discussione ciò che veniva, in precedenza, considerato incontestabile. La consapevolezza di essere parte di un fascio di relazioni che ci collegano indissolubilmente agli altri uomini richiede che il dialogo scaturisca da una reale «disposizione all'accoglienza e all'ascolto, ma anche la capacità, o persino la possibilità, di comprensione. L'*altro* comincia a diventare un altro polo di noi stessi. Il confronto porta alla complementarità»²¹.

Nel momento in cui questa comprensione avviene ad un livello che attinge alla nostra sfera più intima, coinvolgente la totalità delle nostre dimensioni costitutive e conferente all'altro la soggettività che lo rende fonte di auto-comprensione, può avere inizio il dialogo intrareligioso. Non trattandosi unicamente di una comunicazione rivolta all'esterno, ma di un atto che ci collega anche ad una dimensione trascendente «il dialogo intrareligioso è esso stesso un gesto “religioso” (da *religare*): un gesto che non unifica né soffoca, ma ci “ri-col-lega” in tutte le direzioni»²². Il dialogo intrareligioso sorge dalla consapevolezza della nostra contingenza ed, attuandosi tramite l'amore, rifugge un superficiale scambio di opinioni toccando, così, la dimensione mistica della realtà: «se il dialogo deve essere qualcosa in più che non una manipolazione di idee, deve emergere dal più profondo

¹⁹ *Ivi*, p. 48.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi*, p. 3.

²² *Ivi*, p. 17.

recesso del nostro essere. Ciò significa che il dialogo *intrareligioso* è il fondamento necessario del dialogo *interreligioso*»²³. Se la religione rappresenta, dunque, una delle nostre dimensioni costitutive, è proprio partendo da un dialogo interiore e intrareligioso che il dialogo dialogico può configurarsi come «metodo in vista di un incontro tra persone e non, in prima istanza, tra individui o, in seconda istanza, tra dottrine»²⁴. Ne consegue che, in questa tipologia di dialogo che scaturisce da un *tu* che fa parte di noi, lo scambio dialogico avvenga tra due soggetti che si interrogano sulle questioni ultime della realtà, della verità e della Salvezza.

Tenendo sempre in considerazione che le reciproche visioni della realtà non siano del tutto oggettivabili in quanto, in qualità di soggetti, ne facciamo parte, «il “dia-logico” indicherebbe (...) qualcosa che perfora, attraversa, il campo del “logico” e lo supera, senza tuttavia negarlo»²⁵. Se la dialettica presuppone il binomio tra pensiero ed essere, non dobbiamo dimenticare che un fecondo dialogo dialogico non è mai un semplice scambio di opinioni in cui si tenti di prevaricare sull'altro, ma un reale incontro tra uomini comprendente la dimensione dell'amore, il quale non si sottopone unicamente alle leggi del pensiero. A questo proposito, si rende necessario sottolineare che

«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”. E dove c'è libertà, il pensiero non può dettare legge, prevedere, e magari neppure seguire l'“espansione”, l'“esplosione”, la vita dell'Essere.»²⁶

Attraversando, quindi, la dimensione del *logos*, il dialogo dialogico ci rende partecipi del mito del nostro interlocutore e, soprattutto, proprio attraverso il nostro interlocutore, diveniamo consapevoli del nostro mito e cioè di ciò che, inizialmente, davamo per scontato. Affinché possa realizzarsi prolificamente, dunque, il dialogo dialogico presuppone una certa fiducia che è necessario riporre nei confronti di chi è coinvolto nel dialogo stesso. Se siamo disposti a renderci vulnerabili e, quindi, a correre il rischio che le nostre convinzioni possano essere messe in discussione ci renderemo conto del nostro bisogno dell'altro: «questa è la sfida del nostro tempo: resteranno ben poche speranze al

²³ R. Panikkar, *L'incontro indispensabile: il dialogo tra le religioni*, cit., in Idem, *Dialogo interculturale e interreligioso*, cit., p. 150.

²⁴ R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, cit., in Idem, *Dialogo interculturale e interreligioso*, cit., p. 49.

²⁵ *Ivi*, p. 50.

²⁶ *Ivi*, p. 55.

pianeta, se il “barbaro” (...) non sarà invitato a diventare il mio “tu”²⁷. Così facendo rimettiamo in discussione la nostra persona in *toto*, ed è proprio questo atteggiamento che permette a Panikkar di considerare il dialogo come un atto religioso in cui fede, speranza e amore ci conducono verso il comune desiderio di «riconoscimento della verità, senza cancellare le differenze e senza mettere la sordina alle diverse melodie che compongono l'unica sinfonia polifonica»²⁸. Risulta chiaro che è a livello dell'incontro tra differenti tradizioni religiose che il dialogo dialogico può realizzare pienamente le proprie peculiarità, infatti

«il dialogo religioso esige un reciproco confronto su tutto ciò che siamo, tutto ciò in cui crediamo, e ciò che crediamo di essere, allo scopo di instaurare quella più profonda fratellanza senza ipotecare i risultati, senza escludere *a priori* alcuna possibile trasformazione della nostra religiosità personale»²⁹.

È nell'incontro tra fedi differenti, infatti, che ci rendiamo disponibili ad una reale trasformazione senza, per questo, mettere da parte la nostra stessa fede o tentare di convertire il nostro interlocutore a quest'ultima. Risulta necessario ricordare, a questo proposito, la distinzione tra fede e credenza dal momento che il dialogo, seppur realizzandosi come incontro entro la cornice della dimensione di fede, può avere inizio solo tramite il riconoscimento dell'articolarsi di quest'ultima in credenze differenti o contrastanti. È evidente che, in un incontro di tal genere, risulti improprio tentare una reciproca comprensione attraverso una *epochē* la quale presupponga una messa da parte delle nostre personali convinzioni religiose. Questo atteggiamento priverebbe il dialogo della sua dimensione più profonda in quanto, affinché si realizzi un reale incontro, io tento di comprendere l'altro «sia *a partire* dalla mia fede, sia *all'interno* di essa, anziché mettendola da parte»³⁰. Solo nell'ambito di un dialogo in cui entrambi gli interlocutori partecipino l'uno alla fede dell'altro, rinunciando, tuttavia, ad ogni rivendicazione assoluta, è possibile instaurare quella consapevolezza della dimensione umana come inter-indipendente rispetto alle dimensioni divina e cosmica. In questo senso l'incontro tra le differenti religioni non è mai concluso ma si rivela come un processo ininterrotto in cui vengono coinvolte le tre dimensioni della realtà: «in altre parole, anche cielo e terra prendono parte al dialogo, e sono testimoni di tutto ciò che noi esseri umani abbiamo da

²⁷ *Ivi*, p. 61.

²⁸ *Ivi*, p. 92.

²⁹ *Ivi*, p. 99.

³⁰ *Ivi*, p. 104.

dirci tra noi»³¹.

A questo proposito Panikkar parla del dialogo come atto liturgico poiché «liturgia, propriamente compresa, significa opera (*ergon*) del popolo (*laos*), dove quest'opera è ispirata dallo Spirito»³². Solo così si rende possibile parlare di una *communicatio in sacris* in cui ogni religione, pur portando con sé il proprio bagaglio di credenze e visioni del mondo, si rende disponibile a cogliere il frutto di un incontro fecondo e veicolante una possibile trasformazione.

Il dialogo dialogico rappresenta la caratteristica dell'uomo quale *animal loquens* e scaturisce dalla consapevolezza che il pluralismo sia l'atteggiamento fondamentale per non ridurre l'infinita varietà dell'esperienza umana ad una unità indiscriminata. Solo a partire dalla cognizione che la natura stessa della realtà è pluralistica il dialogo non risulta essere unicamente «un imperativo sociale, un dovere storico: è la consapevolezza che per essere noi stessi, semplicemente per *essere*, dobbiamo entrare in comunione con la terra sotto di noi, gli uomini al nostro fianco, e in alto i cieli»³³.

3.3 L'orizzonte futuro: la *metanoia* necessaria per la sopravvivenza

Presupponendo quell'atteggiamento carico di fiducia nei confronti dell'umanità, il dialogo si realizza come tentativo di incontro in cui le diverse tradizioni possano essere suscettibili di una reciproca fecondazione liberandosi, in questo modo, da un ristagnamento e da una fossilizzazione che impediscano loro di raggiungere la pienezza che unicamente un proficuo scambio con l'altro può conferire. Solo attraverso la comprensione e l'apertura nei confronti dell'altro è possibile realizzare, infatti, l'emancipazione nei confronti di un monoculturalismo che implica sempre una certa dose residuale di colonialismo.

È chiaro che questo processo di continua interrelazione sovverta quella convinzione tipicamente occidentale secondo cui esistano un'unica cultura, un'unica politica, un'unica religione che si assumano il compito di ristabilire un equilibrio a livello mondiale. Anche grazie alle recenti vie di comunicazione aperte dalla tecnologia, la consapevolezza che nessuna religione e nessuna cultura possano considerarsi autosufficienti delinea la possibilità concreta di un reale dialogo tra le diverse tradizioni. Secondo il pensiero

³¹ R. Panikkar, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, cit., in Idem, *Dialogo interculturale e interreligioso*, cit., p. 172.

³² *Ivi*, p. 168.

³³ *Ivi*, p. 173.

panikkariano «se non riusciamo a decentralizzare la “cultura”, le culture, e a pensare che ogni piccolo villaggio, ogni piccola città e, in ultima istanza, ogni persona è il centro stesso di tutto l’universo (...) non troveremmo mai una soluzione al problema del dialogo tra civiltà»³⁴. La salvaguardia di questi piccoli centri impedisce che il solipsismo ed una indiscriminata universalizzazione prendano il sopravvento conducendoci verso il fanatismo, da un lato, ed un indiscriminato sincretismo, dall’altro. Panikkar sostiene che

«la *parrocchia* potrebbe connotare la salvaguardia di una particolare realtà, di una scala umana di cose, di una vita organica e personale. La parrocchia è per sua natura un universo in miniatura, quantitativamente parlando; ma, qualitativamente parlando, è anche l’intero universo (benché in maniera simbolica)»³⁵.

Questa decentralizzazione attribuisce ad ogni periferia, ad ogni paese etichettato come in via di sviluppo, ad ogni “terzo mondo”, il valore secondo cui il «centro è dappertutto dove ci sono gli uomini»³⁶. Questo ci porta alla considerazione secondo cui un reale dialogo tra culture non possa concretizzarsi unicamente in nome di una unificazione di stampo occidentale, in cui il dominio sulle altre civiltà venga mascherato da un sistema comprendente, quali comuni denominatori, i meccanismi del libero mercato, della tecnologia e di una politica che releghino le altre culture nell’ambito di un folklore assai superficiale. Assurgendosi a universale, infatti, questo tentativo di unificazione culturale ha portato con sé la negazione delle differenti culture e tradizioni.

Ne consegue che uno dei più grandi impedimenti ad un reale dialogo consiste nell’assolutizzazione occidentale del dominio scientifico ritenuto, a torto, esportabile indiscriminatamente agli altri sistemi culturali. In questo modo «la scienza ha assunto un valore mitico di cui non siamo consapevoli ed è diventata l’orizzonte di realtà del nostro tempo. In una simile cosmologia il Divino è assente, l’uomo perde la propria umanità, il cosmo è ridotto semplicemente a un ammasso di materia e energia»³⁷. Questa particolare cosmovisione, in cui la volontà di dominare la natura attraverso leggi che ci illudano di poter controllare qualsiasi tipo di fenomeno, ci conduce alla distruzione della natura stessa alla quale siamo, tuttavia, ontologicamente collegati. In questo senso, secondo Panikkar

«la semplice *eco-logia* non basta. C’è bisogno anche di un dialogo con la Terra. Ho chiamato

³⁴ R. Panikkar, *Dialogo interculturelle e interreligioso*, cit., p. 181.

³⁵ R. Panikkar, *Il dialogo interreligioso*, cit., in Idem, *Dialogo interculturelle e interreligioso*, cit., p. 65.

³⁶ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 155.

³⁷ *Ivi*, p. 274.

ecosofia questo atteggiamento di dialogo. La Terra non è un mero oggetto, è anche un soggetto, un Tu per noi, con cui dobbiamo imparare a entrare in dialogo (...) la Terra intera ci dice che il nostro destino è legato (*religatum*) al suo. Se non avviene un vero incontro religioso fra noi e la Terra, finiremo per annientare la vita stessa sul pianeta»³⁸.

Questo particolare approccio alla realtà ci impedisce di realizzare quella relazione trinitaria che Panikkar ravvisa nell'intuizione cosmoteandrica: non solo la natura viene assoggettata ad una mera strumentalizzazione in vista di sempre più prolifici guadagni economici, ma vengono impedito anche le relazioni con gli altri uomini e con quella dimensione trascendente nella quale le leggi dettate dalla scienza non possono calcolare e concettualizzare razionalmente ogni fenomeno.

Questa situazione caratteristica della contemporaneità rischia di gettarci in una situazione di angoscia nel momento stesso in cui ci rendiamo consapevoli che

«il “grande confronto” non è quello dell'uomo di fronte Dio, la natura o l'uomo ma quello dell'uomo di fronte alle forze storiche, tecnologiche, scientifiche ed economiche che un certo potere umano calcolatore ha messo in moto, creando un sistema artificiale in cui l'individuo si sente più sperso e dimenticato di quanto non si siano mai sentiti gli umani davanti al divino, al naturale o ai mondi umani»³⁹.

Nonostante queste premesse, Panikkar non auspica un irrealizzabile abbandono del metodo scientifico, ma ribadisce che la situazione contemporanea necessita di una emancipazione nei confronti di un sistema di pensiero che abbia la vana pretesa di rendere tutto prevedibile e che releghi nell'ambito dell'irrazionalismo quella dimensione divina a cui siamo legati sia noi uomini che l'intero cosmo. L'imposizione di un modello di pensiero che escluda tutti i fenomeni che non possono essere sottoposti ad una conoscenza razionale rischia di erigere muri invalicabili all'interno dei quali l'Occidente si consideri, erroneamente, del tutto autosufficiente: «a questo punto è fondamentale l'apporto di altre culture, che prospettano e praticano altri modi di essere umani e di stare al mondo, per liberare la scienza dalla sua chiusura ideologica e renderla consapevole dei propri limiti»⁴⁰.

Se, come abbiamo visto, nessuna cultura può considerarsi autosufficiente, si rende necessaria quella consapevolezza secondo cui un unico sistema economico, politico e tecnologico non possa rappresentare la cornice entro la quale si realizzi un dialogo dialogico che ci conduca al di fuori della crisi in cui è in gioco la vita sulla Terra. La stessa

³⁸ R. Panikkar, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, cit., in Idem, *Dialogo interculturale e interreligioso*, cit. p.146.

³⁹ R. Panikkar, *Lo studio delle religioni* (1990), in Idem, *Religione e religioni*, cit., p. 364.

⁴⁰ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 336.

condizione economica mondiale non è stata generata dalla situazione reale, in quanto il sostentamento dell'umanità potrebbe essere garantito dalle materie prime esistenti, ma dalle leggi del mercato, poiché «l'unificazione monetaria del mondo porta alla legge dei vasi comunicanti, quindi rientra nella natura stessa delle cose che i paesi ricchi diventino sempre più ricchi e i paesi poveri sempre più poveri»⁴¹.

Secondo Panikkar le radici di questa situazione si possono ravvisare nella «rivoluzione urbana che abbiamo definito civiltà»⁴². Le grandi metropoli, infatti, necessitano di quel controllo che può essere solo conferito dall'utilizzo della tecnologia e da una politica in cui l'autorità garantisca quella sicurezza che, tuttavia, è giunta oggi al punto di «minacciare realmente non solo i suoi "nemici" ma anche la maggior parte dei popoli della terra e di certo anche la vita stessa del pianeta»⁴³.

Questa risulta essere la conseguenza più evidente dell'era atomica in cui si rende indispensabile entrare nell'ordine delle idee secondo cui la percezione della precarietà, per essere attenuata, necessita non solo di un cambiamento politico o economico ma anche culturale e religioso. In questo senso, nella prospettiva panikkariana, la religione non può essere disgiunta dalla politica, in quanto «anche se qualcuno volesse difendere l'idea di religione come puramente intimista, il dialogo religioso apparterebbe comunque alla comunità e manifesterebbe un carattere politico. Esso appartiene alla *polis*»⁴⁴. L'interrelazione tra dimensione politica e religiosa non è dualistica dal momento che, se assumesse questa caratteristica, ci ricondurrebbe nuovamente ad una frammentazione della realtà in cui entrambe le dimensioni verrebbero separate nettamente o mescolate indiscriminatamente.

Questa considerazione porta Panikkar a non relegare la funzione della religione solamente nell'ambito del rapporto dell'uomo con il Divino poiché la religione stessa è sempre stata in relazione con tutte le dimensioni esistenziali umane, comprendenti quella politica e scientifica, proprie delle diverse tradizioni esistenti. Intesa come cammino ultimo dell'uomo, è proprio tramite la religione che possiamo soffermarci a riflettere sulla condizione umana attuale. A questo proposito Panikkar auspica una inclusione di una dimensione di trascendenza nell'ambito della politica che ci permetta di attuare un reale pluralismo politico.

⁴¹ R. Panikkar, *Per un dialogo delle civiltà*, in Idem, *Dialogo interculturale e interreligioso*, cit., p. 191.

⁴² R. Panikkar, *Lo studio delle religioni*, cit., in Idem, *Religione e religioni*, p. 366.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ R. Panikkar, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, cit., in Idem, *Dialogo interculturale e interreligioso*, cit., p. 156.

Questa relazione prende il nome di metapolitica e rappresenta «l'*humanum* che sostiene e fonda la politica, che ci fa prendere coscienza che la politica non è autosufficiente e che ci apre ad una dimensione spirituale»⁴⁵. Solo attraverso la dimensione metapolitica è possibile quel superamento della visione dell'uomo come essere unicamente storico, nonostante questa sua dimensione rimanga presente anche se imprescindibilmente collegata alla dimensione mistica.

Questa relazione non esclude ma, anzi, prende in seria considerazione i problemi urgenti della giustizia, della guerra e dell'intolleranza i quali esigono, per un loro superamento, la funzione fondamentale del dialogo interculturale ed interreligioso. Solo tramite questo dialogo, infatti, può prendere luogo una

«metamorfosi culturale, la (...) *metanoia* che (...) costituisce una questione specificatamente religiosa. Non la si può risolvere tecnicamente, politicamente o economicamente. Esige una trasformazione culturale di prima grandezza. Questa questione tocca la base stessa dell'esistenza umana, il cuore vero della vita stessa. Se questa non è una questione che compete alla religione, mi chiedo che cosa sia allora la religione»⁴⁶.

Unicamente attraverso la fede è possibile, dunque, attuare quel cambiamento che può condurci a ritrovare la fiducia necessaria per un reale superamento di quell'ossessione nei confronti di una illusoria sicurezza di cui nessun mito dalle pretese globali, quali possono essere i miti della tecnologia e di una pan-economia che andrà ad acuire sempre più il divario tra ricchezza e povertà, potrà mai costituire il fondamento. La metamorfosi culturale a cui aspira Panikkar necessita, in questo senso, di una trasformazione antropologica e teologica attraverso la quale una religione che aspiri all'armonia, e non all'uniformità, possa rendere libero l'uomo dall'alienazione di cui è preda in questo particolare momento storico: «finché l'uomo non avrà ristabilito, in forma nuova, il suo legame con il cielo, rimarrà "*homo homini lupus*" e non cesserà la guerra di tutti contro tutti»⁴⁷.

In questo senso tutte le religioni appartenenti all'uomo del tempo moderno necessitano di periodici cambiamenti per non rimanere intrappolate in un reticolo di dogmi che non possono rispondere alle esigenze sorgenti ad ogni cambiamento storico e di cui l'uomo stesso si fa portatore. Questa conversione si rende possibile solo perché attinge a

⁴⁵ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, cit., p. 84.

⁴⁶ R. Panikkar, *Lo studio delle religioni*, cit., in Idem, *Religione e religioni*, cit., p. 368.

⁴⁷ R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., p. 299.

quella dimensione religiosa che, come abbiamo visto, è una caratteristica intrinseca dell'essere umano. È proprio questa dimensione peculiare dell'uomo che rende irrealizzabile il monopolio di una religione sulle altre, infatti «la religione è una funzione della libertà, in quanto lega, riconnettendo, e slega, sciogliendo i vincoli che bloccano»⁴⁸ e, solo tramite questo processo, è possibile per essa ritrovare la funzione liberatrice che le appartiene. A questo scopo è necessario conferire un profondo significato all'incontro e al dialogo, in quanto il dialogo stesso «è un processo di conversione continua: si tratta di un processo religioso e non di una tecnica volta ad ottenere un qualche risultato»⁴⁹. Una religione del futuro, secondo Panikkar, non potrà che riconoscere la pluralità delle interpretazioni che oltrepassano una visione individualistica della religione stessa ma si fonderà su una compenetrazione di differenti interpretazioni di cui ogni punto di vista sarà parte integrante. Il dialogo dialogico presuppone, infatti, l'esperienza personale ed, al contempo, la riconnessione alle altre dimensioni costitutive della realtà in cui le diverse note si intonano in un'unica sinfonia. Solo tramite questo radicale cambiamento potremmo renderci

«co-creatori e non solo delle nostre vite. Siamo anche co-creatori delle nostre religioni. Il futuro dell'umanità dipende da questo. Il nuovo millennio sarà determinato da una radicale *metanoia* umana oppure non sarà (...) o ci sarà una trasformazione oppure spariremo dalla faccia della terra. Come dice la *Katha-upaniṣad*: *asti nāsti*, esistere o non esistere. Questo è il problema. E la nostra responsabilità»⁵⁰.

⁴⁸ R. Panikkar, *Religione e religioni*, cit., p. 466.

⁴⁹ *Ivi*, p. 469.

⁵⁰ R. Panikkar, *Identità religiosa e pluralismo*, cit., in Idem, *Pluralismo e interculturalità*, cit., pp. 91-92.

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

«Un poeta guardando questa pagina, si accorge subito che dentro c'è una nuvola. Senza la nuvola non c'è pioggia; senza la pioggia gli alberi non crescono; e senza gli alberi non possiamo fare la carta. La nuvola è indispensabile all'esistenza della carta. Se c'è questo foglio di carta, è perché c'è anche la nuvola. Possiamo allora dire che la nuvola e la carta inter-sono.»

(Thich Nhat Hanh)

Questo breve e, sicuramente, non esaustivo studio circa alcune delle tematiche toccate da Panikkar nell'ambito di una riflessione sul pluralismo religioso mi ha condotto a guardare alla situazione contemporanea non solo come spettatrice ma come parte attiva di un tempo in cui si profila, come unica possibilità di garanzia di un futuro per le generazioni che verranno, il riconoscimento dello stretto intreccio di relazioni che ci legano gli uni agli altri. Noi non siamo, ma "inter-siamo".

Al contrario, l'esclusione e la negazione creano l'Altro come entità separata, lo inchiodano in una dimensione identitaria chiusa, lo identificano con violenza in una cultura non suscettibile di cambiamento che si oppone costantemente a ciò che "noi siamo". Se, tuttavia, niente è più fluttuante del concetto di identità, che è sempre frutto di complesse dinamiche relazionali e territoriali, è necessario rendersi consapevoli che l'affermazione dell'identità stessa sia imprescindibile per poter avviare un dialogo profondo e fruttuoso poiché «chi è nessuno non può dialogare con nessuno, chi non ha voce propria, non ha niente da dire ad un altro»¹.

In questo senso, la possibilità di immergermi nella ri-scoperta della dimensione di un dialogo che non sia mera tenzone dialettica volta ad uno sterile proselitismo è stato un momento di intima riflessione ma anche di apertura verso un nuovo tipo di relazione con gli altri. Non è stato certo un sentiero facile da percorrere poiché ha dischiuso la prospettiva di un profondo movimento critico sulle mie modalità di espressione ed ascolto ma, proprio per questo, confido di poter acquisire la capacità di volgere più in profondità il mio sguardo e la mia attenzione nei confronti dell'intreccio che compone il tessuto relazionale che mi circonda e che permea di senso tutta la realtà.

È solo attraverso un dialogo i cui fondamenti siano l'ascolto, l'amore e la fiducia reciproca, infatti, che i confini netti, le segregazioni e le esclusioni vengono superati senza riversarsi, tuttavia, in una uniformità monocromatica.

La «dimensione fisiologica del pluralismo religioso non è infatti l'assenza di

¹ L. Alfieri, *Giustizia, pluralismo culturale e dialogo interreligioso*, in *Giustizia e diritto nella scienza giuridica contemporanea*, a cura di A. Cantaro, Giappichelli editore, Torino 2011, p. 147.

conflitto, ma il conflitto mobile e aperto tra prospettive di verità e di senso *definitivamente* irriducibili, ma perfettamente compossibili in quanto a nessuna sia dato di sottrarre violentemente ad altre spazio vitale»².

² *Ivi*, p. 155.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI RAIMON PANIKKAR

R. Panikkar, *Opera Omnia, vol. II. Religione e religioni*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2011

R. Panikkar, *Opera Omnia, vol. VI. Pluralismo e interculturalità*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2009.

R. Panikkar, *Opera Omnia, vol. VI/2. Dialogo interculturale e interreligioso*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2013.

OPERE SU RAIMON PANIKKAR

A. Rossi, *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Cittadella editrice, Assisi 2011.

LETTERATURA SECONDARIA

A. Aguti, *Filosofia delle religioni moderne e contemporanee*, in *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, vol. I, a cura di A. Melloni, Il Mulino, Bologna 2010.

L. Alfieri, *Giustizia, pluralismo culturale e dialogo interreligioso*, in *Giustizia e diritto nella scienza giuridica contemporanea*, a cura di A. Cantaro, Giappichelli editore, Torino 2011.

Bhagavad-gītā, a cura di Anne-Marie Esnoul, Adelphi, Milano 2011.

A. Aguti, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2013.

SITOGRAFIA

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

<http://www.raimon-panikkar.org/>