



UNIVERSITÀ
DI SIENA
1240

DIPARTIMENTO SCIENZE STORICHE E DEI BENI CULTURALI

Corso di Laurea in Studi Umanistici

**L'ADVAITA NEL PENSIERO
DI RAIMON PANIKKAR**

Relatore:

Ch.mo Prof. *Cognetti Giuseppe*

Candidato: *Ghirelli Giordano*

Matricola n.034337

Anno accademico 2013-2014

μελέτα τὸ πᾶν

Abbi cura dell'intero

(Periandro di Corinto)

Indice

Introduzione	p. 7
Che cos'è la posizione advaita	23
1. <i>Origine della advaita</i>	23
2. <i>Il confronto Panikkar- Śaṅkara</i>	29
3. <i>Advaita e Trinità</i>	32
La realtà cosmoteandrica	38
1. <i>La Trinità radicale</i>	38
2. <i>L'ordine ontologico</i>	40
3. <i>La relazionalità pura</i>	42
La relatività radicale e la sfida del pluralismo	47
1. <i>La sfida metafisica del pluralismo</i>	47
2. <i>Advaita e pluralismo</i>	51
3. <i>La Persona come sistema aperto</i>	53
Bibliografia	58
Sitografia	59

Introduzione

Se volessimo fissare brevemente il presupposto da cui muove la necessità stessa del filosofare in Raimon Panikkar, sarebbe indubbiamente, per dirla con le sue parole, questo: «Nessuno ha il monopolio della verità». Espressione che già risulta un po' sospetta nella bocca di chi, come il Nostro, oltreché filosofo, è anche un sacerdote cattolico; senonché egli rincara addirittura la dose: « La verità come oggetto, non esiste; poiché la verità di una cosa, quando mi sforzo di dirla, è inseparabile dagli interlocutori »; altrimenti – continua –, una ricerca mirata al possesso di una verità oggettiva, scevra di qualsivoglia messa in gioco di quello che siamo, non può che ridursi a « una ricerca di congruenza fra sistemi concettuali – una cosa che un computer può fare altrettanto bene »¹.

La verità, dunque, connota sempre una relazione, è sempre frutto di un incontro, secondo Panikkar; e quando si distrugge la relazione, si uccide inevitabilmente la verità: non bisogna assolutizzare niente, ecco l'altra faccia del presupposto sopramenzionato.

E come può del resto non essere così per uno nato in Catalogna da padre hindu e madre cattolica, con una laurea in chimica e una in filosofia conseguite poco prima di ricevere l'ordinazione sacerdotale, condizione, questa, che peraltro non gli ha impedito di essere annoverato tra i primi a denunciare come il cristianesimo storico avesse più volte tentato di convertire Cristo in un Dio imperiale, con

¹ R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo. Una visione non dualista della realtà, Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, Laterza, Roma-Bari 2006, p.21; ed or. *Entre Dieu et le cosmos. Une vision non dualiste de la réalité*, Paris, Editions Albin Michel S.A., 1998.

licenza di trionfare sugli altri²; per uno che si destreggiava fra una dozzina di lingue ed ha tenuto centinaia di conferenze in tutto il mondo, lasciandoci oltre una sessantina di opere scritte e più di millecinquecento articoli, che mescolano inscindibilmente teologia, filologia, poesia filosofia e antropologia; che ha trascorso sette anni in India in un serrato confronto con la millenaria tradizione veicolata dalla lingua sanscrita, traducendo e commentando novecentoquaranta pagine dei *Veda* e delle *Upaniṣad*, eppure senza mai rinunciare alla propria fede cattolica... per poi trascorrere i successivi venti anni ad insegnare nelle Università americane e concludere la propria vita in meditazione in un remoto paesino dei Pirenei che non contava più di 75 abitanti?³

Perché dire tutto questo? Non per attestare la sincerità di ciò che egli, con una evidente eco gandhiana, amava ripetere : « La mia aspirazione non consiste tanto nel difendere la mia verità, ma piuttosto nel viverla »⁴, così da cadere nella comune tendenza a presentare il Nostro come una sorta di “santo senza chiesa”, la cui originalità non può dunque che risultare offesa da qualsivoglia classificazione filosofica; quanto, piuttosto, perché, alla luce della biografia che qui ci siamo limitati ad accennare, con questa frase possiamo già entrare nel suo lascito, che, ci teniamo a precisare, è eminentemente filosofico.

Del resto, è Panikkar stesso a collocarsi nella tradizione filosofica occidentale, confrontandosi coi suoi protagonisti (sui quali si è formato), riprendendone la terminologia e l'impostazione, professandosi sacerdote cattolico e ritenendo che le risposte ai problemi del nostro tempo non potranno che venire dall'Occidente, ovviamente inteso non come area geografica ma culturale.

E se è vero che riprende termini sanscriti e intuizioni del *sanātana dharma*, non lo fa per tentare una sintesi da una presunta posizione *super partes*, ma, più semplicemente, per rispettare ciò che Aristotele ha fissato duemilacinquecento anni fa come *filosofia*: ovvero “ricerca dell'universale”; sottolineando con ciò il

² Sul tema cfr. R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaca Book, Milano 2008, pp.46-47; ed. or. *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton, Longman & Todd, London 1964.

³ Cfr. Joseph Prabhu, *Biografia di Raimon Panikkar*, in <http://www.raimonpanikkar.it/RaimonPanikkar.asp?H=34>.

⁴ *Ibidem*.

paradosso della filosofia odierna che, nonostante abbia finalmente raggiunto la tanto agognata risonanza globale, continua ancora a ritenere, sulla scia di Parmenide ed Eraclito, che il *logos* sia uno per tutti e, sebbene esportabile, pur sempre culturalmente circoscritto. Se egli può dirsi hindu, dunque, non è tanto in virtù delle sue origini o degli studi compiuti, né tantomeno per le conclusioni a cui arriva o le pratiche religiose che ha svolto: quanto piuttosto alla luce di ciò che per Tagore era il più profondo credo dell'India, ovvero la « ricerca dell'unità nella molteplicità »⁵.

Come è possibile, infatti, sostenere che non vi è verità e ad un tempo dichiarare di volerla vivere? Comprendere come sia possibile accettare questo evidente paradosso, che qui ci limitiamo a presentare, – o meglio, mostrare come in realtà ci appaia paradossale esclusivamente in virtù del presupposto antropologico che sta alla base della sedicente “competitività economica”, secondo il quale le relazioni che intratteniamo sono soltanto esteriori e negative – , sarà l'obbiettivo del presente lavoro.

Quello che ci preme però di mostrare a questo livello è che, col dire questo, egli ci sta anche presentando la sua definizione di filosofia, intesa come quell'« attività attraverso la quale l'uomo partecipa consapevolmente, ed in modo più o meno critico, alla scoperta della realtà e si orienta all'interno di essa »⁶; non ignorando, però, che in molte culture tale *attività* prende il nome di *religione*.

Infatti, l'apparente schizofrenia della sua biografia, che ci racconta di un'

⁵ R.Tagore, *La civiltà occidentale e l'India*, Torino, 1961, p.40(citato in L.Meazza-G.Burrini, *La filosofia indiana*, Milano, Xenia Edizioni, 1994, p.1).

⁶ R. Panikkar, “Religione, Filosofia e Cultura”, *Simplègadi*, n.1, Venezia 2001, pp. 45-75, p.51. Dicendo *attività* (sebbene in qualche misura *critica*) P. vuole superare il riduzionismo di una certa idea di filosofia che ne fa qualcosa di meramente teoretico: si tratta anche di agire; mentre col dire *partecipazione* si fa riferimento all'aspetto passivo: nel partecipare nella realtà, l'uomo è qualcosa di superiore e di anteriore a se stesso, essendo presente ad una realtà che non ha scelto ed erede di uno specifico passato; oltretutto singolo è infatti anche collettività. Dunque, spiega a p. 52, la filosofia è « un'attività di riconoscimento (presa di coscienza) prima di essere attività di pura conoscenza. Qualificando l'attività filosofica come *conscia*, vorremmo indicare che la coscienza abbraccia un'attività ed una realtà molto più vaste della ragione ». Con *orientamento*, infine, P. sostiene che è attraverso la filosofia che l'uomo riveste di orientamento la sua vita, forgia cioè il suo destino muovendosi verso un (qualunque) obiettivo.

esistenza continuamente alternatasi tra realtà a prima vista inconciliabili (Oriente e Occidente, scienza e fede, meditazione e studi accademici, ritiro e predicazione, sacro e secolare, convinta adesione al cattolicesimo e, al contempo, continua ricerca di incontro con le altre confessioni), nell'intento che potremmo sintetizzare come il tentativo di rispondere alla domanda: “è possibile un dialogo interreligioso in cui vi sia mutua fecondazione fra le parti in gioco?”⁷, non può al contempo non testimoniare anche un' esigenza ben più attuale e filosoficamente radicale di una, ancorché attualissima e delicatissima, controversia teologica; che concerne non solo il *perché* ci sia bisogno di un tale dialogo, ma soprattutto la sua realizzazione, dal momento che tanto il suo mancato quanto il suo avvenuto raggiungimento, nei termini fissati dal Nostro, non potranno che essere inestricabilmente legati al destino dell'umanità intera.

Possiamo allora riassumere questa esigenza come il tentativo di sciogliere l'impossibilità di conciliare l'unità con la molteplicità che si registra ad ogni livello in una società come la nostra in cui, da una parte, l'isolamento è irrealizzabile, e dall'altra qualsiasi sbandierata unità non può che realizzarsi tramite l'annientamento di una delle parti in gioco. La sfida che Pannikar ci chiama ad affrontare è allora quella pluralismo.

Secondo il filosofo siamo, *de facto*, sull'orlo di una « mutazione di civiltà », e nessuna singola tradizione religiosa « è ormai più in grado di sostenere tutto il peso dell'odierna condizione umana, né di guidare l'uomo nel “mare della vita”

⁷ Un dialogo che non sia una semplice contrapposizione di due monologhi o, peggio ancora, una reciproca spartizione fra zone di influenza. Un dialogo che sia cioè, nella terminologia panikkariana, *dialogale*: volto, in opposizione a quello *dialettico*, che mette invece tesi contro antitesi al fine di pervenire ad una sintesi (o ad una vittoria di una parte sull'altra sulla base di una logica considerata universalmente condivisibile), ad espandere il campo stesso della comprensione, sia nella direzione dell'approfondimento da parte di ciascun interlocutore del proprio campo di (auto)comprensione, sia in quella dell'apertura di un luogo possibile per il non ancora compreso. Ciò vale anche per il cristianesimo, e a maggior ragione. Il cristianesimo infatti, se pretende di essere cattolico, deve avere secondo P. il coraggio « di svincolarsi dalla tradizione ebraica (il cui simbolo era la circoncisione) e dalle tradizioni romane (il cui simbolo è la cultura occidentale) senza rompere con esse, lasciandosi fecondare dalle altre tradizioni dell'umanità ». R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, cit., p.19.

»⁸. Del resto, finché gli uomini vivevano nel *relativo* isolamento (utilizziamo il corsivo perché chiariremo fra poco che ogni isolamento non può essere che relativo), nella rassegnazione alla propria condizione, non vi era che l'approfondimento unidimensionale della propria religione, ma – ci dice Panikkar – l'autentica religiosità oggi non può più ignorare la sete di apertura della nostra epoca, che, volenti o nolenti, ci obbliga ad andare oltre la mera constatazione dell'esistenza di differenti costumi. Per usare il suo linguaggio, la *pluriformità* infatti non è ancora pluralismo⁹. Infondo, basta sfogliare le pagine di qualsiasi quotidiano per accorgerci di come e quanto la confessione degli altri oggi costituisca per chiunque un problema personale, prima ancora che religioso.

Per questo « dobbiamo infrangere l'eccessiva autosicurezza di qualunque gruppo umano, il che richiede però che, in qualche modo, ci svincoliamo dalle rispettive tradizioni e ciò sembra essere il destino del nostro tempo »; del resto – continua il Nostro – , se ammettiamo che la società attuale, soprattutto per merito della scienza moderna, ha vissuto una vera rivoluzione della visione del mondo, allora « le religioni non possono rimanere fossilizzate in un passato immutabile »¹⁰, il che le condurrebbe, come ci apprestiamo a chiarire, all'asfissia.

Se è infatti vero che, come ha scritto Huston Smith, quando gli storici guarderanno al ventesimo secolo « non lo ricorderanno per i viaggi nello spazio o per la scoperta dell'energia nucleare, ma soprattutto come il periodo in cui i popoli del pianeta arrivarono a considerarsi l'un l'altro seriamente »¹¹, è molto probabile che gli stessi storici guarderanno il secolo successivo, ovvero il nostro, come quello in cui i popoli si saranno per la prima volta considerati l'un l'altro, in virtù di quella che il sociologo David Harvey ha definito “compressione spazio-

⁸ Ivi ,p.61.

⁹ Cfr. R. Panikkar, *Il pluralismo della verità*, a cura di P. Calabrò; ed.or. “ The pluralism of Truth”, *World Faiths Insight*, n.26, 1990, pp.7-16, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/rpa01.htm>.

¹⁰ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*,cit., p.69.

¹¹ Huston Smith, *Le grandi religioni orientali*, Carnago, Sugarco 1993, p.21; ed.or. *The World's Religions. Our Great Wisdom Traditions*, New York, Harper Collins Publishers,1991³.

temporale”¹², come fossero di fronte a uno specchio o, peggio, attraverso la vetrina di un museo .

L’antropologia infatti ci insegna che le culture, non solo non sono monadi comunicabili e imm modificabili, ma addirittura *necessitano* di un rapporto continuo con il *diverso*, fosse anche indiretto come nel caso del desiderio di distinguersi, per continuare a mantenere lo *scarto differenziale* che presentano fra loro¹³. Le culture non rischiano invero la dissoluzione soltanto per colpa di un “invasore esterno”, ma anche per isolamento, ed è in entrambi i sensi che la globalizzazione oggi esercita la sua spinta coercitiva nei confronti del “diverso”.

Che le culture scompaiano e vengano rimpiazzate non è di per sé catastrofico¹⁴, è sempre accaduto; che scompaia la diversità culturale, invece, è un fatto la cui gravità è sottolineata proprio da un grande antropologo, che si è speso con forza per dimostrare quali immense ricchezze alberghino nelle culture cosiddette “primitive”, denunciando al contempo i pregiudizi e i problemi legati a una certa forma di occidentalizzazione, Claude Lévi-Strauss.

In un celebre opuscolo commissionatogli dall’Unesco nel 1952, intitolato *Razza e Storia*, lo studioso francese chiarisce la sua posizione al riguardo con un paragone significativo. Immaginiamo – scrive Lévi-Strauss – il mondo come una serie di roulette sulla quali l’umanità, intesa come un gruppo di giocatori, ognuno dei quali rappresenta una diversa società, fa le sue puntate . Un giocatore sceglie di puntare serie di numeri lunghe, un altro brevi; altri ancora optano per un certo ritmo di alternanza fra rosso e nero, o fra pari e dispari, ritenendo significative delle combinazioni fra le quali il primo giocatore non potrebbe scorgervi che disordine. Combinazioni di numeri differenti stanno a significare simboli,

¹² Cfr. D. Harvey, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1991; ed. or. *Condition of postmodernity. An Enquiry into the origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford – Cambridge, 1989.

¹³ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Razza e storia*, in *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002, pp.9-10; ed. or. *Race et Histoire*, Unesco, Paris 1952: « Le società umane non sono mai sole [...] Di conseguenza, la diversità delle culture umane non deve invitarci a un’osservazione spezzettante o spezzettata. Essa è funzionale non tanto dell’isolamento dei gruppi quanto delle relazioni che li uniscono ».

¹⁴ Cfr. Ivi, p.149: « Quel che va salvato è la diversità, non il contenuto storico che ogni epoca le ha conferito e che nessuna [cultura] può perpetuare al di là di se stessa ».

pratiche, usanze e tecniche diverse, messe in atto dalle diverse culture/giocatori sui rispettivi tavoli . L'umanità, di fatto, non evolve in un senso unico.

Ma c'è di più. Infatti, un giocatore che puntasse solo sulle serie più lunghe probabilmente si rovinerebbe; lo stesso non accadrebbe, però, a una coalizione di giocatori che puntasse sulle stesse serie, ma su molte roulette, mettendo in comune i risultati favorevoli alle combinazioni di ciascuno, perché – afferma Lévi-Strauss – , dopo aver ottenuto da solo, ad esempio, il ventuno e il ventidue, ho bisogno del ventitre per continuare la mia serie, e ci sono maggiori probabilità che esca da dieci tavoli che da uno solo.

Con ciò il grande antropologo vuol dirci che è dalla *collaborazione* fra le culture, o meglio: dalla loro partecipazione a *coalizioni* tramite migrazioni, influenze, scambi commerciali, guerre, ecc., che sono nate, in determinati contesti, le forme di storia più « cumulative » : ovvero quei rari periodi in cui l'umanità ha saputo accumulare una molteplicità di invenzioni orientate nello stesso senso in un lasso di tempo sufficientemente breve perché si operassero sintesi tecniche così radicali da cambiare il rapporto dell'uomo con la natura; – si pensi, ad es., alla rivoluzione neolitica o a quella industriale. Per tornare al nostro modello, si tratta della serie lunga in cui « i computi si addizionano in modo da formare una combinazione favorevole »¹⁵, più rara a realizzarsi ma più fruttuosa .

Il giocatore isolato, dunque, potrebbe solo ottenere serie di pochi elementi – spiega –, mentre la probabilità che una serie lunga uscisse nella sua storia sarebbe così debole che necessiterebbe di « un tempo infinitamente più lungo di quello nel quale si inserisce lo sviluppo totale dell'umanità per sperare di vederla realizzata », senonché, continua Lévi-Strauss, « ogni cultura è sempre data in coalizione con altre culture, ed è questo che le permette di edificare serie cumulative. La probabilità che fra tali serie ne appaia una dipende naturalmente dall'estensione, dalla durata e dalla variabilità del regime di coalizione »¹⁶.

¹⁵ Ivi, p.21.

¹⁶ Ivi, p.40. E a pag. 41 chiarisce: « La possibilità che una cultura ha di totalizzare quel complesso insieme di invenzioni di ogni ordine che chiamiamo una civiltà, è in funzione del numero e della diversità delle culture con cui essa partecipa all'elaborazione – il più delle volte involontaria – di una comune strategia ». L'autore porta a proposito l'esempio

In breve, questa coalizione è tanto più feconda quanto più avviene fra culture/serie di numeri diversificate.

A tale scopo occorre, dunque, che le culture diverse combinino, volontariamente o meno, le loro puntate rispettive (« le *possibilità* che ogni cultura ha nel corso del suo sviluppo storico »¹⁷), dandosi così probabilità migliori di realizzare, « al gran gioco della storia », come dice Lévi-Strauss, le lunghe serie vincenti. Posto dunque che « ogni *progresso* culturale » è sempre « in funzione di una *coalizione* tra le culture »¹⁸, e che per questo « nessun criterio consente di giudicare in assoluto una cultura superiore a un'altra »¹⁹, Lévi-Strauss arriva allora a sostenere che: « L'unica fatalità, l'unica tara che possa affliggere un gruppo umano e impedirgli di realizzare in pieno la propria natura, è quella di essere solo »²⁰.

Dunque la diversità culturale non va salvata salvaguardata per un mero interesse etnologico, in quanto ogni cultura particolare è depositaria di una parte, per quanto modesta, di un bene comune a tutta l'umanità; – e questo proprio perché, in quanto prodotto di una lunga serie di crediti e debiti verso altre culture, essa è *già* multi-cultura.

L'umanità dovrà allora continuare, metaforicamente, a giocare alla roulette su

significativo della disfatta delle civiltà dell'America precolombiana per mano di un pugno di conquistatori dell'Europa tardo quattrocentesca, bacino di raccolta delle tradizioni greca, romana, germanica e anglosassone, cui vanno aggiunte le influenze araba e cinese. Anche le culture precolombiane erano in contatto tra loro, ma, essendo il popolamento dell'America più recente, hanno avuto minor tempo per divergere fra loro rispetto a quelle europee. Dunque la principale causa della loro disfatta, secondo Lévi-Strauss, va ricercata nel fatto che « la “coalizione” culturale americana era stabilita fra partner meno differenti fra loro di quanto non lo fossero quelli del Vecchio Mondo ». Ivi,p.42.

¹⁷ Ivi, p.45.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ C. Lévi-Strauss / D. Eribon, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris 1988, p.205, citato da M. Izard nella sua prefazione a C. Lévi-Strauss, *Razza e storia. Razza e cultura*, cit., p. XI. Dal momento che, per dirla con Panikkar: « Ogni cultura è un genere. Le culture non sono forme specifiche di un genere supremo. Il genere supremo, che sarebbe la cultura umana, esiste solo come astrazione ». R. Panikkar, “Religione, Filosofia e Cultura”, cit., p. 56. Così come non c'è religione né lingua universale.

²⁰ Ivi, p.42.

più tavoli perché « quanto si perde su un tavolo lo si riguadagna su un altro »²¹, fa notare Lévi-Strauss. Ciò significa che il giorno in cui, invece, l'intero gruppo di giocatori si limiterà a giocare su un unico tavolo, e secondo la medesima puntata – il giorno in cui, cioè, l'umanità avrà definitivamente uniformato la cultura senza più alcuna fondamentale differenza –, sarà pericolosissimo per noi: perché, una volta che avremo esaurito le nostre risorse, se sbagliamo la puntata, sarà tutto perduto²².

Serve dunque un nuovo tipo di tolleranza. E con ciò torniamo a Panikkar. Infatti, egli non parla esclusivamente di dialogo fra religioni, ma anche fra culture – sebbene si guardi bene dal non sovrapporre i due termini²³ –, e nel fare ciò si è egualmente speso per la salvaguardia della diversità: perché il suo raggiungimento, di cui abbiamo mostrato l'importanza, trova la sua condizione previa proprio in quella che il Nostro ritiene essere « la grande sfida dell'interculturalità », e cioè « la relativizzazione di tutti gli a priori »²⁴.

²¹ C. Lévi-Strauss, *Razza e cultura*, in *Razza e storia. Razza e cultura*, cit. ,p.70; ed. or. "Race et culture", *Revue internationale des Sciences sociales* , n.4, pp. 647-666, Paris 1971.

²² Secondo Lévi-Strauss quel giorno si sta avvicinando, e non senza ripercussioni. Cfr. ivi, pp.75-76: « è ben probabile che le differenze razziali continueranno a servire da pretesto alla crescente difficoltà di vivere insieme, percipita a livello inconscio da un'umanità in preda all'esplosione demografica», dal momento che « la tolleranza reciproca presuppone due condizioni che le società contemporanee sono più che mai lontane dall'avere realizzate: un'uguaglianza relativa da una parte, e dall'altra una distanza fisica sufficiente », mentre « la soppressione delle barriere tra piccoli gruppi esclude la possibilità di esperienze evolutive capaci di assicurare alla specie la probabilità di nuove partenze ».

²³ Cfr. *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, cit.,pp.79-80: « le leggi che regolano i rapporti tra le culture non sono le stesse che presiedono all'incontro delle religioni », in quanto: « Una religione può foggiare, fecondare o influenzare diverse culture e una cultura può accogliere più di una religione . Inoltre, quasi ogni grande religione pretende di avere un valore transculturale ». Anche se, ammette poco dopo: « Le due non sono né separabili né identificabili », dal momento che « ogni religione offre alla cultura il suo significato ultimo e ogni cultura offre alla religione il suo linguaggio ». Quello che è certo, infatti, è che è solo attraverso « un incontro di culture a livello storico che è possibile un incontro religioso; e viceversa, questioni di religione hanno una forte influenza sul problema culturale ».

²⁴ R. Panikkar, "Religione, Filosofia e Cultura", cit., p. 54. Ovviamente, lo stesso cristianesimo deve essere relativizzato, ma – ci tiene a precisare P. –, la relatività inerente all'interculturalità non è *relativismo*, dal momento che « non mette in discussione le scoperte di una cultura, né le assolutizza . Le relativizza, ovvero le considera valide e

Certo, non è un cammino semplice questo, ma – ci dice il filosofo indo-catalano –, senza un tale sforzo, non possiamo che incontrare l'altro semplicemente come oggetto del nostro comprendere, riducendo la sua cultura (quando va bene) a *folklore*, o, peggio, a una condizione di arretratezza cui dobbiamo porre rimedio, il che in realtà equivale « alla fossilizzazione del tempo e alla negazione dell'idea stessa di progresso – a meno che non si desideri addomesticare quest'ultimo per obbligarlo ad una linearità gratuitamente postulata o stabilire il regno in cui il “paradigma” potrebbe cambiare – un atteggiamento molto significativo del moderno monoculturalismo »²⁵.

legittime entro una certa cultura ed entro i parametri ammessi da quest'ultima ». Ivi, p. 62. Ciò rende l'uomo conscio della propria incapacità di « formulare un giudizio assoluto », il che non significa, però, « astenersi dalla critica, né dall'obbligo di opporsi a certe forme di cultura che sono considerate dannose o erranee dal punto di vista di un'altra cultura ». Ivi, p.74. Per comprendere come ciò sia possibile è utile la metafora del cibo utilizzata in G. Cognetti, *La pace è un'utopia? La prospettiva di Raimon Panikkar*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006, pp. 11-12: « [...] se andiamo a mangiare in un ristorante indiano o cinese o africano non lo facciamo perché vogliamo negare la gastronomia italiana, ma perché la curiosità ci muove a fare esperienze diverse, ad aprirci ad altre concezioni della cucina [...], quindi a *relativizzare* la cucina italiana, a non considerarla un assoluto intoccabile. Saremo in grado di fare questo con la filosofia, la religione, la scienza, la medicina, lo sport, l'arte etc.? E cioè di comprendere che le scoperte della nostra cultura sono valide e legittime al suo interno e alla luce dei suoi parametri, ma che *accanto* ad esse ci sono le scoperte delle altre culture [...] E che queste scoperte[...] possono essere *integrate* armoniosamente alle nostre con un lavoro, certo difficile, di *fecondazione interculturale* che si allontani una volta per sempre dalla menzogna di superiorità o inferiorità assolute di una civiltà o di un popolo su un altro? ».

²⁵ Ibidem. P. ritiene che la giustificazione teorica del monoculturalismo sia da ricercare nel « trionfo pratico del pensiero evolutivo » – di cui, ad es., il linguaggio ufficiale delle Nazioni Unite, che « parla di paesi “sviluppati” e “in via di sviluppo” », è rivelatore –, in base al quale si crede che il significato ultimo, tanto dell'umanità quanto del cosmo intero, non può che ricercarsi nello « “svilupparsi”, ovvero nell'evolvere verso la “fine” » all'interno di un tempo lineare e omogeneo in cui « spiegare la gestazione di qualcosa è equivalente o comparabile ad averlo compreso; il “come” è diventato pertanto equivalente al “perché” ». Ivi, pp.62-63. È interessante notare come anche Lévi-Strauss, parlando del tentativo più diffuso che l'uomo moderno ha impiegato per « render conto della diversità delle culture pur cercando di sopprimere quanto tale diversità conserva per lui di scandaloso e urtante », usi il termine « *falso evolucionismo* », ugualmente riferendosi con ciò, non all'ipotesi di Darwin, « dotata di uno dei più elevati coefficienti di probabilità che possano incontrarsi nel campo delle scienze naturali », ma alla sua ingiustificata “trasposizione” dal campo biologico a quello culturale, dal momento che, ad es., « un'ascia non genera fisicamente un'ascia, alla maniera di un animale » e ciò « vale ancor più per le istituzioni, le credenze, i gusti ». In base al *falso evolucionismo*, dunque, « si considerano i diversi stati in cui le società umane, antiche nel tempo o remote nello

E arriviamo qui alla definizione panikkariana di cultura come « il mito inglobante di una collettività in un certo tempo e in un certo spazio », dove per “mito” si intende « quello in cui noi crediamo ad un livello così profondo da non esserne neppure consapevoli », e che, come tale, ci fornisce « l’orizzonte di intelligibilità all’interno della quale dobbiamo situare ogni idea, ogni convinzione o atto di coscienza, cosicché possano essere sostenuti dalle nostre menti »²⁶, o per dirla in altri termini, « la trama, l’intus, su cui il nostro intus-legere, il nostro comprendere fa leva »²⁷.

Non essendo oggetto del pensiero, né potendolo diventare – a patto che non sia esaurito come mito –, esso libera l’uomo dall’insostenibile condizione di dover riflettere su ogni cosa: la sua esistenza è per Panikkar la prova più chiara che l’identità stabilita da Parmenide venticinque secoli fa fra essere e pensiero è falsa²⁸. C’è infatti una dimensione di silenzio e ineffabilità, irriducibile al *logos*, che eppure con essa è legato, secondo una relazione non dialettica che gli

spazio, si trovano, come *stadi* o *tappe* di unico svolgimento che, muovendo dallo stesso punto, debba farle convergere verso la stessa meta »; con la conseguenza che « la diversità diventa solo apparente » e l’umanità « una e identica a se stessa ». *Razza e storia*, cit., pp.13-14.

²⁶ Ivi, pp.55-56. Sul tema cfr. ancora C. Lévi-Strauss, *Razza e cultura*, cit., p.62: « Fin dalla nascita, e [...] forse anche prima, gli individui e le cose che ci circondano costruiscono in ciascuno di noi un apparato di riferimenti complessi che costituisce un sistema: comportamenti, motivazioni, giudizi impliciti che in seguito l’educazione confermerà attraverso la visione riflessiva che ci propone del divenire storico della nostra civiltà. Noi ci spostiamo trascinandoci, letteralmente, questo sistema di riferimento, e gli insiemi culturali che si sono costituiti al di fuori di esso non ci sono percettibili che attraverso le deformazioni che questo imprime loro. Può perfino renderci incapaci di vederli ».

²⁷ R. Panikkar, *L’esperienza filosofica dell’India*, Cittadella Editrice, Assisi 2000, p. 133; ed. or. *La experiencia filosofica de la India*, Madrid, Trotta, 1997.

²⁸ Cfr. i tre assunti da cui muove P. in Id., *La Torre di Babele. Pace e pluralismo*, Ediz. Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole, 1990, pp. 97-100. E cioè : la ragione non è la totalità del *logos*, il *logos* non è la totalità dell’uomo, e l’uomo non è la totalità dell’Essere (né tantomeno è la totalità dell’umanità). Certo, ammette P., « è il *logos* che mi consente di affermare questo », infatti « proprio come la ragione permea tutto l’uomo senza esserne la totalità, così il *logos* permea tutto l’uomo senza esserne la totalità », ma, precisa, « La relazione non è di tipo spaziale – come se avessimo una piccola cosa qui e un’altra cosa là e noi fossimo fatti di tutte queste cose attaccate assieme – ma vi è una mutua interazione e interpretazione, così che non vi è nulla che io possa separare dal *logos*, eppure il *logos* stesso può rendermi consapevole del fatto che non è tutto *logos* ». Ivi, p. 98.

impedisce di lasciarsi definitivamente il mito alle spalle, quasi abbandonando l'infanzia: « ogni demitizzazione – scrive infatti Panikkar – porta con sé una rimitizzazione »²⁹. Così come non esiste silenzio da un lato, e parola dall'altro, perché qualsiasi parola autentica è impregnata di silenzio e qualsiasi silenzio vero è gravido di parole che sbocceranno al momento opportuno, non c'è niente che non sia in un certo modo anche *logos*, eppure niente che lo sia totalmente. Insomma, dove c'è *logos* c'è *mythos*, e viceversa.

Panikkar ci tiene a precisare che con ciò non sta invocando un anacronistico “ritorno indietro” ad una società idilliaca che non è mai esistita, né tantomeno intende sminuire l'utilità del *logos*, anzi la presenza del mito fa sì che non possiamo mai esaurire il suo significato e potere; piuttosto, vuole metterci in guardia sul fatto che ogni concetto « si staglia sempre sullo sfondo di un orizzonte mitico che è lo spazio del non-pensato », e che dunque « non può essere assolutizzato, perché il mito è relativo alla mia situazione e io non riuscirò mai a vederlo, ma sarà sempre l'altro a mostrarmelo »³⁰.

Da qui la duplice ragione del dialogo, che esula dalla mera tolleranza, giacché

²⁹ Cfr. R.Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica: il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano 2000, p. 337; ed.or. *Mith, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press, New York, 1979. Cfr. ibidem: « Noi distruggiamo un mito – e giustamente, se quel mito non risponde più allo scopo – ma in un modo o nell'altro subentra sempre simultaneamente un nuovo mito. L'uomo non può vivere senza miti. Allo stesso modo, noi sappiamo di avere uno stomaco, ma se questo funziona normalmente non ci pensiamo. Questo atteggiamento di fiducia è assolutamente necessario alla filosofia ». Il mito è infatti quel sostrato indispensabile al pensiero, grazie al quale è possibile evitare il *regressus ad infinitum* nell'ambito della ricerca dei fondamenti di ogni cosa (cfr. *ivi*, p. 29).

³⁰ *Ibidem*, p. 48. Cfr. A. Rossi, *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, p. 119: « se da una parte il mito rende possibile la riflessione, dall'altra la limita e impedisce qualsiasi assolutizzazione »; per questo: « E' ingenuo pensare che la scienza abbia demitizzato la realtà, piuttosto occorre riconoscere che essa è diventata il mito della nostra epoca ». Come infatti sosteneva Paul Karl Feyerabend: « non esiste una qualche base osservativa neutrale [...] che renda possibile la scelta tra paradigmi diversi »; mentre lo stesso Einstein asseriva che « è la teoria che decide cosa dobbiamo osservare ». P. Calabrò, *Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2011, pp. 28-29. W. Heisenberg, e su ciò avremo modo di ritornare, considerava la fisica classica come « quella idealizzazione per cui noi parliamo del mondo come di qualcosa interamente separato da noi stessi », mentre Stephen Hawking scrive: « Non chiedo che una teoria corrisponda alla realtà perché non so cosa sia la realtà. La realtà non è qualcosa che potete misurare con la cartina di tornasole. Tutto ciò che mi interessa è che la teoria preveda risultati delle misurazioni ». *Ivi*, pp. 89-90.

« Il solipsismo non è solo metodologicamente sterile, è anche non-filosofico». Come infatti soleva ripetere Panikkar, non esiste *logos* senza *dia-logos*. Allora, essendo anzitutto « *duo-logo*, ossia due *logoi* » che « si incontrano e si palesano reciprocamente i loro presupposti mitici»³¹, da una parte, portandoci a riconoscere che « nessun fenomeno umano può aspirare ad essere sovra-culturale », il dialogo ci distoglie dal ridurre la diversità culturale al comune denominatore di una ragione unica, dal tagliare via, dunque, le potenziali comunicazioni umane di cui abbiamo attestato la necessità; dall'altra, poiché tale riconoscimento « non impedisce che ci siano valori o cosmovisioni che, sorti in una particolare cultura, possano essere adottati o accettati da altri »³², esso può aprire dinnanzi a noi possibilità di azione, compensione e autocomprensione che, fintantoché eravamo tranquillamente adagiati nel nostro mito, ci erano sconosciute. Il dialogo è insomma necessario al transito dal *mythos* al *logos*, e, in quanto tale, per ritornare a Lévi-Strauss, è fonte inesauribile di rinnovamento. Ognuno infatti non può accedere al tutto che in parte, cioè attraverso il suo particolare mito.

Appurato quindi che non ci sono universali culturali, dal momento che ogni cultura produce il suo mito tramite il quale rende possibili (plausibili) i suoi universali, ma solo “invariabili umane” (parlare, camminare, istaurare relazioni, pensare ...), che però ogni cultura interpreta a suo modo, allora giunge spontaneo chiedersi: come è possibile il dialogo?

Il fatto che le culture siano mutualmente incompatibili, non implica che siano anche incomunicabili – risponde Panikkar –, a meno di non accettare il presupposto razionalistico, secondo cui « solo una comune *ratio mensurabilis* può

³¹ R.Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica*, cit.,p. 338. Nello specifico, filosofare per P. significa, indubbiamente, utilizzare il *logos* e il suo potere critico, ma, insieme, sia accogliere il suo limite superiore, che egli chiama il *pneuma*, ovvero sia l'impensabile, quanto riconoscere, tramite il dialogo, il suo limite inferiore, ovvero sia il *mythos*. Infatti, dal momento che – come già accennato – ogni possibile *giudizio* si fonda su *pre-giudizi*, occorre « conoscere il *pretesto*, oltre al testo e al contesto». Ibidem, p.25. Del resto, «Poiché il testo è tale sempre e soltanto in funzione di un determinato contesto, in che senso è possibile avere affermazioni universali nel momento in cui non esistono contesti universali? ». Id., *La realtà cosmoteandrica: Dio-uomo-Mondo*, Jaca Book, Milano 2004,p.35; ed.or. *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*, Orbis, New York, 1993.

³² R. Panikkar, “Religione, Filosofia e Cultura”, cit.,p.70.

essere lo strumento della comunicazione umana »), quando invero « capirsi l'un l'altro non significa comprendersi »³³.

Ed è solo tramite un dialogo capace di prendere sul serio le differenze ultime che l'attuale situazione può trasformarsi, attraverso il più serrato incontro di tradizioni differenti mai realizzatosi, dal più grande massacro mai perpetrato nei confronti della diversità e dunque della ricchezza della vita, alla più grande occasione che fin qui ci è stata data per riconoscerci, a partire proprio dall'incontro col massimamente diverso, quali "sistemi di relazione".

Ed ecco un altro punto su cui insiste Panikkar e su cui torneremo: ciò che connota la nostra identità non è ciò che ci *differenzia* dagli altri rendendoci "autonomi", contrariamente a quello che pensiamo noi occidentali in virtù di una determinata tradizione filosofica sostanzialista, ma è invero proprio ciò che ci *mette in relazione* con tutti gli altri, anzi con la realtà circostante tutta: finché chi ci sta dinnanzi si comporta come noi è di fatto impossibile rompere il presunto specchio dell'autonomia. Abbiamo dunque convenuto che non siamo culturalmente autonomi; ma il Nostro si spinge oltre: non lo siamo neanche individualmente. L'autonomia è un equidistanza dalle cose e in quanto tale, che ci piaccia o meno, ad ogni livello, non ha fondamento ontologico; questo ci dice Raimon Panikkar.

Ed è proprio in virtù di questo sentirci "nettamente distinti" da tutto il restante che abbiamo potuto perpetrare un incontrollato sfruttamento delle risorse naturali come se la fine del nostro pianeta non coincidesse con la nostra. Ciò dovrebbe darci a pensare. Secondo Panikkar, infatti, non bastano più iniezioni di "moralismo", né riforme superficiali, ma serve una *metanoia*, ovvero sia « una inversione di 180° del *nous* del momento attuale »³⁴, una vera e propria *conversio*, cioè, del nostro modo di pensare, dunque di operare, che non può realizzarsi se non tramite l'incontro con coloro i quali restano (chissà ancora per quanto ...)

³³ Ivi, p.66. Poiché ciascuna cultura ha « il suo spazio e vive nel rispettivo suo tempo [...] la ragione, che è sempre la nostra ragione, non è giudice competente per il *negotium* dell'interculturalità». Ne deriva che la cosiddetta filosofia comparata è « pura impossibilità », in quanto presuppone « un fulcro neutro, imparziale e anche esterno alla filosofia », il quale « per definizione[...] non esiste ». Ivi, pp.72-73.

³⁴ R. Panikkar, *La Torre di Babele*, cit., p. 49.

fuori dal nostro paradigma, cioè dai presupposti filosofici (o meglio, dal modo con cui sono stati interiorizzati collettivamente) che continuano ad alimentarlo³⁵.

Infatti, al di là delle più catastrofiche previsioni e dei dati sulla disuguaglianza³⁶, appare ormai evidente che l'attuale società dell'accumulo non può avere futuro, e poiché « ogni profondo cambiamento culturale è sorto da un'attività filosofica », in quanto « ogni filosofia emerge dal seno di una cultura e allo stesso tempo, indagando i suoi fondamenti, può trasformarla »³⁷, allora secondo il Nostro la filosofia non può e non deve abdicare di fronte alla sfida lanciata dagli interculturalità.

Non c'è trasformazione senza informazione, e l'informazione è, dall'etimo, “ciò che dà forma alla mente”, dunque presuppone una qualche disponibilità a mettere in discussione qualcosa di noi stessi, il riconoscimento della nostra incompiutezza. Da qui l'imprescindibile necessità dell'incontro con l'altro (*alius*) non solo inteso come termine di intelligibilità (*aliud*, “un'altra cosa”, che indica cioè una differenza essenziale) ma anche come sorgente di auto-comprensione (*alter*, cioè il “qualitativamente diverso”, l'altra parte della mia stessa essenza):

³⁵ Cfr. ancora C. Lévi-Strauss, *Razza e cultura*, cit., p. 78: «Isolando l'uomo dal resto della creazione, definendo troppo rigidamente i limiti che da essa lo separano, l'umanesimo occidentale, erede dell'Antichità e del Rinascimento, lo ha privato di un baluardo di protezione, e, come prova del secolo scorso e del nostro, lo ha esposto senza sufficiente difesa ad assalti maturati all'interno stesso della fortezza. Ha permesso che si rigettassero, al di là delle frontiere tracciate arbitrariamente, frazioni ogni volta più vitali di un'umanità a cui era tanto più facile negare la medesima dignità del resto del creato, in quanto si era dimenticato che, se l'uomo è rispettabile, lo è prima come essere vivente che come signore e padrone della creazione [...] Sotto questo aspetto, l'Estremo Oriente buddhista rimane depositario di precetti a cui l'umanità nel suo insieme dovrebbe continuare ad ispirarsi».

³⁶ Cfr. R. Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica: il triplice velo della realtà*, Jaca Book, Milano 2000, p. 13; ed. or. *Mith, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press, New York, 1979 : « Basti un solo esempio di ordine economico: la differenza tra il 20 % della popolazione più ricca del pianeta rispetto al 20 % della popolazione più povera nel 1960 era di 30 a 1; nel 1999 è di 82 a 1 ».

³⁷ R. Panikkar, “Religione, Filosofia e Cultura”, cit., p. 67. Per il suo carattere radicale, che la porta a prendere il suo nutrimento da « un sottosuolo in cui anche altre culture hanno radici », la filosofia è la sola disciplina che, pur ricevendo (come tutte le altre) il suo linguaggio dalla cultura che la ospita, risulta per P. in grado di « superare la possibile (e reale) inerzia (fisica e soprattutto mentale) dell'uomo che, rifugiandosi in modo più o meno confortevole nella sua cultura, non cerca di guardare oltre il suo mito ». Ibidem. Se infatti il dialogo fornisce, per così dire, il “materiale” alla filosofia, portandola a riconoscere il mito altrui, è infatti propria di quest'ultima la funzione « trasmettitrice ».

per spezzare l'individualismo, tanto fenomenologico quanto culturale, che ci impedisce, non tanto di comprendere, quanto addirittura proprio di *sentire* che ciò che è altro da noi non può che essere "massimamente altro", dato che in realtà tutto è collegato (come oramai anche le scienze addirittura ci urlano!) : in quanto tutto, non decidendo di essere, dal momento che è, non s'appartiene completamente e *dipende*. Vogliamo finalmente riconoscerci che la *nostra vita* non è completamente *nostra*?

Senza questa fondamentale consapevolezza insomma, tanto banale da sfuggirci sempre (perché chi mai si cura della solidità delle fondamenta della propria abitazione fin tanto che la terra non le fa tremare ?) – che si può chiamare in tanti modi: pacifismo, religione, ecologia, fratellanza, libertà, e che Panikkar definisce "armonia" ; – l'essere umano, persino nell'affetto, fin dentro all'amicizia e alla genitorialità, persino anche al di fuori di un effettivo consumo, non è, né potrà non essere, che un mero *consumatore*: un' ignara tessera di domino che non fa che differire la morte così testardamente da scaricarla alle incolpevoli generazioni future, e queste, ormai invase nei propri spazi e sempre più povere di alternative, inevitabilmente a quelle successive, e poi ancora a quelle seguenti... fino al grande e terribile evento cosmico.

Veniamo allora all'argomento qui specificatamente trattato: l'interpretazione panikkariana dell'*Advaita Vedânta*. Nel presente lavoro analizzeremo dapprima l'origine dell'*advaita*, poi la ripresa che ne fa il Nostro, le posizioni filosofiche a cui essa si contrappone e i problemi a cui risponde, al fine di fornire una esaustiva definizione dell'argomento e dimostrare come esso sia il cardine attorno a cui ruota l'intera speculazione filosofica di Raimon Panikkar, a partire proprio dalle imprescindibile linee guida finora tracciate.

Capitolo primo

Che cos'è la posizione advaita

1. Origine della posizione advaita

L'origine dell'*advaita* quale posizione filosofica³⁸ risale a Śrī Śaṅkara (788-820 d.C.), brahmano di fede scivaita che attraversò tutta l'India fondandovi numerosi centri religiosi. Considerato manifestazione (*avatāra*) del dio Śiva, a lui vengono ascritte più di quattrocento opere letterarie, fra le quali spiccano per importanza i commenti alle maggiori *Upaniṣad*, il cui nucleo, secondo Śaṅkara – perciò considerato il più famoso esponente nel *Vedānta*³⁹ della corrente monistica (*kevalādvaita*, letteralmente “puro non-dualismo”) –, consiste nell'identità tra l'*âtman* (il Sé individuale)⁴⁰ e *Brahman* (lo spirito universale); identità che non può essere dimostrata razionalmente ma solo accettata come vera: la liberazione che scaturisce da questa consapevolezza, nucleo centrale di tutto l'immenso edificio

³⁸ Per quanto riguarda il problema se possiamo parlare di filosofia nell'India classica cfr. R. Panikkar, *L'esperienza filosofica dell'India*, cit. Dove l'autore, pur rilevando numerose differenze con la tradizione filosofica occidentale (concetto / campi di coscienza, pensiero rappresentativo / presentativo, *logos* / *śruti*, verità / liberazione, *esse* / *âtman* ecc.), alle pp.185-186 dichiara: « che in India ci sia stata logica, speculazione metafisica, riflessioni etiche e [...] che molte delle attività filosofiche dello spirito occidentale siano state coltivate anche dalla mente indica è fuori dubbio ».

³⁹ Riflessione filosofica per oggetto le intuizioni mistiche delle *Upaniṣad*, le ultime raccolte del corpus vedico.

⁴⁰ L' induismo parla dell' *âtman* come di un centro infinito di esistenza che ognuno si porta dentro sepolto «sotto la massa quasi impenetrabile delle distrazioni, dei falsi presupposti e degli istinti di autoconservazione che costituiscono i nostri sé superficiali ». H. Smith, *op.cit.*, p.39.

del pensiero śāṅkariano, è infatti accolta dal bramano come una rivelazione divina: gnosi salvifica che l'uomo riceve “dall'esterno”, dunque indipendentemente dalla capacità creativa del suo intelletto che, per conto suo, per usare le parole di Mario Piantelli, « è chiamato a funger da compagno di strada del dato delle *Upaniṣad* verso l'esperienza (*anubhava*) incomunicabile della Realtà (*Brahmasūtra* 2,1,6), ma in nessun modo è in grado di sostituirsi ad esso, così come il tatto può servire a completare la conoscenza d'un oggetto di cui la vista ci ha rivelato l'esistenza, e non già sostituire la funzione propria ad essa »⁴¹.

Ma come asserire l'unicità del Sé di fronte all'evidente molteplicità degli individui? Il Sé individuale è unico – ribadisce Śāṅkara – , e la sua molteplicità è solo fittizia, come i raggi del sole riflessi nell'acqua. Più controversa è l'identità fra *âtman* e *Brahman*. Si tratta infatti non di una identità logica, ma di una relazione particolare: nel suo linguaggio metaforico Śāṅkara dice come il fuoco e le sue scintille non presuppongono un'identità totale (*Brahmasūtra*, 2, 3, 43).

Questa situazione di differenza e di non differenza o, se si preferisce, di distinzione (distribuzione) senza separazione (divisione di ciò che prima era congiunto), è chiamata, con un termine già presente nel corpus vedico, *advaita*, letteralmente “a-dualità”⁴², in quanto « entrambi i termini partecipano della

⁴¹ M. Piantelli, *Śāṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Edizioni Āśram Vidyā, Roma 1998², pp. 212-213. Scopo della sua opera non è dunque quello di elaborare un sistema filosofico in senso stretto né di provare la validità delle tesi esposte che, in quanto veicolate da testi sacri, si autoconvalidano, bensì dimostrare la coerenza di fondo delle *Upaniṣad* al di là delle apparenti discordanze che sembrano attraversarle (e in virtù delle quali erano state declassate a semplici testi di disposizioni sacrificali), al fine di ordinarle secondo un sistema rigoroso volto a chiarire il rapporto che intercorre tra le varie affermazioni in esse contenute. Ciò non significa, però, che Śāṅkara fosse supinamente asservito al testo vedantico: « egli – come infatti spiega Piantelli – si dichiara pronto ad abbandonare la sua fedeltà ad esso, ove il senso dovesse risultrne in conflitto con l'assenza di dualità ch'è la verità ultima (*ad Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 5, 1). Una volta giunti a riconoscere quest'ultima, poi, anche il testo vedāntico è travolto nello svuotamento che travolge l'intero universo empirico: la sua funzione è ormai esaurita (*ad Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 1, 4, 10) ». Ibidem.

⁴² Sebbene nelle ultime opere anche Panikkar opti esclusivamente per questa traduzione, che meglio rende l'idea di un superamento del pensiero dialettico moderno, che invece considera monismo e dualismo come alternative mutuamente esclusive, in passato egli ha sovente preferito rendere l'idea di *advaita* (dunque di relazionalità; armonia; né uno né due; distinzione senza separazione) con “non-dualità”, precisando, però, che tale traduzione « non è altro che una specie di ripiego cui mi costringe il linguaggio »,

stessa natura di intelligenza non differenziata, come il calore che appartiene sia al fuoco che alle scintille »⁴³. In quest’ottica, la Realtà non può essere appresa come un oggetto distinto di conoscenza: possiamo infatti solo *essere* la Realtà, non conoscerla, altrimenti ricadremmo nel dualismo; motivo per cui il soggetto cosciente – dice Śaṅkara –, sarà sempre e soltanto un conoscitore e non potrà mai divenire oggetto di conoscenza⁴⁴. Né possiamo specularmente parlare, però – come abbiamo visto –, di monismo in senso stretto, come per il panteismo di uno Spinoza, perché, col dire non-differenza, Śaṅkara non indica propriamente uno stato *contrario* alla differenza, ma si limita ad *escludere* la differenza.

Con tale rapporto di non-alterità viene risolto anche il dualismo empirico che oppone il soggetto all’oggetto, lo spirito alla materia, l’uno al molteplice: ogni forma di dualità è solo un effetto illusorio senza realtà ontologica (*Māyā*⁴⁵), dovuto all’ignoranza (*avidyā*): come altrimenti potrebbe, obietta Śrī Śaṅkara, scaturire l’essere, il *Brahman*, dal non essere? Il non-essere è apparenza, è ciò che non si stabilisce da sé e che per tanto manca di essenza propria, mentre il *Brahman*, “il Sé stesso”, “la Realtà assoluta”, essendo fondamento di tutte le cose, e al contempo privo di attributi e di relazioni con alcunché d’altro, non può essere de-finito, neanche linguisticamente, e a maggior ragione, giacché egli ritiene che le parole abbiano una funzione esclusivista nei confronti dei loro referenti che rispecchia la legge di non-contraddizione, kantianamente intesa «

giacché «quel *non-* non significa *negazione* di qualcosa, ma qualifica l’affermazione sulla quale cade», dunque non suppone “unità”. Come più volte ha spiegato, avrebbe infatti potuto anche chiamarlo “non-unità” o, al limite, “dualità relazionale”, se non l’ha fatto, è solo perché egli ha ritenuto in un primo momento di doversi guardare «prima di tutto [...] dal pericolo insito nella dualità». R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, cit., p.149. Tenendo ben presente questa indispensabile premessa, qui utilizzeremo indifferentemente (con o senza trattino) “a-dualismo” e “non-dualismo” come sinonimi di *advaita*.

⁴³ L.Meazza- G.Burrini, *op. cit.*, p.93.

⁴⁴ Cfr. *Muṇḍaka-upaniṣad* III, 2,9 : « *So yo vai tat paramaṃ brahma veda brahmaiva bhavati* » (Colui che conosce [vede] il Brahman diventa egli stesso Brahman) giacché il Brahman è « *ekam evadvitī yam* ». *Chāndogya -upaniṣad* VI, 2,1. (Uno senza secondo, trad.it. R. Panikkar).

⁴⁵ Cfr. H.Smith, *op.cit.*, p. 100: «Questa parola viene spesso tradotta con “illusione”, ma il termine è fuorviante. Perché suggerisce che il mondo non debba essere preso seriamente. Questo punto viene negato dagli induisti, affermando che finché ci appare reale ed esigente dobbiamo accettarlo così com’è. Inoltre, *maya* ha una realtà limitata e provvisoria».

non tanto come necessità di natura, quanto come implicita nei processi funzionali della mente umana »⁴⁶. Possiamo solo indicarlo con un limite, la fine irraggiungibile d'una serie indeterminata di negazioni: il suo nome più adeguato, dicono le *Upaniṣad*, è « *neti neti* »(*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 2, 3, 6), e cioè, letteralmente, « né così, né così »⁴⁷.

Come sia nata poi l'illusione e quali siano state le cause dell'ignoranza, sono domande a cui non ci è permesso di rispondere, ciò comporterebbe l'utilizzo di categorie di pensiero nate proprio da quell'ignoranza che si vorrebbe colmare: importante è sapere che possono svanire. Infatti, secondo l'« Aquinate dell'India », come alcuni hanno voluto chiamarlo, è infatti possibile divenire coscienti di tutto ciò attraverso un atto, non di *conoscenza* di qualcosa a noi estraneo – come detto –, bensì di *ri-conoscimento*, riconoscimento delle barriere mentali che mettiamo “artificialmente” fra noi e l'oggetto della nostra aspirazione ultima, il *Brahman*⁴⁸, tramite le quali gli attribuiamo dei caratteri/attributi derivati dalla nostra memoria empirica, dunque relazioni che non gli sono proprie, dando così vita a sovrapposizioni concettuali erronee (*adhyasa*): come quando – per riprendere un suo celebre esempio, – alla luce fioca di un lume scambiamo una

⁴⁶ M. Piantelli, *op.cit.*, p. 293.

⁴⁷ Cfr. Ivi, p.228: « Di fatto, lo stesso termine “Brahman” non designa la Realtà direttamente, e lo vediamo del pari, associato ad “Ātman”, assumere lo stesso ruolo reciprocamente negativo: “ Il termine “Brahman” serve a negare l' *Ātman* limitato racchiuso nel corpo, ed il termine “Ātman” serve a negare il *Brahman* nella forma di Sole ecc ...”(*ad Chāndogyopaniṣad* 5, 11, 1) ». Essendo dunque per Śaṅkara al di là persino di esistenza ed inesistenza, egli si limita ad indicare il *Brahman* come qualcosa che è il substrato di nomi e forme costituenti la molteplicità, anche se tale funzione, non essendo compatibile con l'apofatismo, vale soltanto in via di un primo approccio, perché è prospettata dal punto di vista della molteplicità stessa che, essendo a sua volta irreali, va dunque successivamente rimossa mediante un processo di analisi spietata (che egli definisce “discriminazione tra il perituro e l'eterno”) tramite la quale si possa giungere a « quel *quid* libero da qualsiasi mutamento ch'è sotteso al gioco infinitamente vario e complesso della molteplicità ». Ivi, p. 237. L' Essere dunque è *Brahman* e solo *Brahman*, e il *neti neti* esprime la sua assoluta incomparabilità con il Mondo.

⁴⁸ Cfr. la risposta del *sanātana dharma* al perché tutti desiderino Dio in R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo* cit., p.171. Qui ci limitiamo ad accennare che, per la mentalità hindu, Dio è l'aspirazione ultima di ogni uomo perché è la causa stessa del suo desiderio. A differenza del Dio occidentale infatti, il *Brahman* non è tanto trascendente quanto immanente o, per dirla con P., « non è tanto un *terminus ad quem* quanto un *terminus a quo* ». Ivi, p.169.

corda per un serpente, ma, una volta realizzato l'errore, l'oggetto reale, la corda, elimina e rimpiazza la percezione falsa. Ed in ciò consiste per Śāṅkara la liberazione (*mokṣa*): « Qualora si elimini l'ignoranza, ogni sovrapposizione – che di fatto non vi era mai stata se non nella nostra mente – si dissolve e l'*ātman-Brahman* risplende nella sua gloria quale unica Realtà »⁴⁹.

Se infatti la liberazione implicasse il conseguimento di una nuova condizione – obbietta Śāṅkara –, l'identità *ātman / Brahman* ne risulterebbe inevitabilmente compromessa: la libertà non è qualcosa di nuovo, è come la salute che consiste nell'assenza di qualsiasi malattia, non già come quella derivante da una guarigione (*Brahmasūtra*, 4, 4, 2), poichè, come egli stesso scrive: « L'ignoranza è un oggetto di cui l' *ātman* è spettatore »⁵⁰ (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4, 4, 6) : il suo riconoscimento pone infatti allo scoperto la sua estraneità alla Realtà, ch'è la stessa dei suoi contenuti.

Ma se siamo spontaneamente portati ad identificarci nel binomio corpo/mente

⁴⁹ Antonio Rigopoulos, *Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar*, in <http://mondodomani.org/dialegesthai/ari01.htm>.

⁵⁰ M. Piantelli, *op.cit.*, p. 253. Occorre precisare che, per Ś., finché si è avvinti nella *Māyā*, dunque si crede di coincidere con l'io fenomenologico, soggetto a mutamento, non si può essere liberi, dal momento che non vi è libertà nell'esperienza, ma al limite *conoscenza liberatrice*: fatto puramente mentale questo, unico a poter disvelare la vera Realtà, questa sì, invece sempre libera, in quanto scevra da qualsiasi forma di volontà assoggettante presupposta dall'io. Parlando di “mentale” non ci riferiamo alla ragione intesa come *manas*, cioè come facoltà dialettica di inferenza e comparazione che, in quanto tale, non può trascendere veramente la conoscenza sensoriale dal momento che si limita a organizzarla e porla in relazione, ma – dobbiamo tener presente questa distinzione che l'India opera, senza tuttavia dimenticare che gli è estranea la netta separazione tra fede e ragione propria dell'Occidente – al concetto di *buddhi*: la facoltà discriminante che l'uomo “distaccato” usa nella sua totalità e che, dicono le *Upaniṣad*, permette di vedere l'Assoluto. Desideriamo infatti solo ciò che è altro da noi, ma come può desiderare – spiega Ś. – chi non ha più nulla fuori di sé? Cfr. *Upadeśasāhasrī* 2, 18, 159 ss : « Se la libertà fosse sperimentata dal soggetto agente, l'“io”, si andrebbe contro la logica, perché l'affrancamento da gioia e dolore coesisterebbe con il ruolo di agente [la cui responsabilità li procura] ».Ivi, p.300. Non dimentichiamo che l'universo hindū è un universo etico retto dalla legge del *Karman* (azione), in base alla quale è impensabile subire la conseguenza di azioni di cui non si è responsabili, o non subire quella di azioni che si sono compiute. La *mokṣa* implica dunque che l'uomo vanifichi i presupposti stessi di tale legge tramite, non l'astensione dall'azione vera e propria, ma dal godimento dei suoi frutti, spezzando con ciò il legame tra azione ed effetti dell'azione che altrimenti gli impone di fungere da centro di responsabilità.

– e in ciò consiste in ultima analisi l’ignoranza; –, che ci spinge all’interazione con un universo oggettuale di cui non possiamo mettere in dubbio la sostanzialità, ma che secondo i testi è irreale e illusorio – abbiamo infatti detto che finché l’ignoranza perdura, dunque determina il nostro esperire, *Māyā* è operante; – come è possibile allora sperimentare la validità dell’ *advaita* ?

Māyā – precisa Śaṅkara – è una distorsione epistemologica originaria, indescrivibile, senza principio né fine, che limita sì la pienezza dell’essere, ma non l’annulla, sussiste infatti grazie alla presenza della Realtà senza però coinciderci: non è quindi, rispetto al *Brahman*, puro non-essere, poiché al di là della serie oggettiva dei fenomeni che essa produce vi è comunque un frammento di essere, dunque piuttosto un grado intermedio fra essere e non-essere. Quindi non è corretto nemmeno dire che essa sia un caso di irrealtà pura e semplice, semmai *relativa*, dal momento che l’apparire delle sue forme a livello empirico ha, per Śaṅkara, una sua concretezza⁵¹.

Egli non predica quindi un’aprioristica rinuncia ad agire *in temporalibus*, tutt’altro: non possiamo infatti comprendere il vuoto ontologico della realtà empirica senza prima averne sperimentato il vuoto etico. Solo allora potrà avvenire quel distacco spontaneo dall’esistenza mondana, senza il quale l’insegnamento dell’ *advaita* non può essere interiorizzato.

Ci sono del resto illusioni che presentano una certa coerenza e dunque permettono una possibilità d’azione: per poter essere superato, ogni campo di sensazione deve infatti prima essere sperimentato come *Māyā*. Del resto, ciò che chiamiamo “mondo” nasce al confine dell’essere con il non-essere dell’illusione, così come l’io nasce al confine della coscienza con l’ignoranza: la conoscenza,

⁵¹ Sebbene provvisoria e con una valenza puramente empirico-funzionale. Cfr. Ivi, p.297: « Di fatto la condizione degli oggetti esterni è dotata di realtà relativa proprio come quella degli oggetti onirici, per Śaṅkara. Anche questi ultimi grazie alla loro presenzialità, non sono assoluto non-essere ». Cfr. a proposito anche p. 242: « Prima del risveglio (*prabodha*) – scrive infatti Śaṅkara stesso –, dobbiamo ammettere la realtà del mondo » (ad *Brahmasūtra*, 4, 1, 3). Egli dunque non scarta la conoscenza sensoriale in sé, ma la nega quale mezzo per raggiungere *Brahman*, che, non essendo oggetto della conoscenza sensoriale ma dei testi del *Vedānta* (di cui è fonte), può essere scoperto esclusivamente mediante una particolare esperienza: l’intuizione *advaitica*. Se infatti fossimo in grado di scoprire la sua natura con la mente (*manas*) o coi sensi – argomenta Śaṅkara –, *Brahman* sarebbe parte del mondo e non il suo principio.

non dell' *âtman*, poiché per Śaṅkara, come detto, esso resta inconoscibile, ma del fatto che si “è” *âtman*, coadiuvata da una continua meditazione e ripetizione delle parole dei testi sacri, avrebbe dissolto l'ignoranza come neve al sole.

2. Il confronto Panikkar- Śaṅkara

Per dirla con Antonio Rigopoulos: « Il riferimento alla figura del grande maestro Shankara [...] ai suoi testi e alla sua dottrina, è costante nell'opera di Raimon Panikkar »⁵². C'è un testo in particolare, però, che prenderemo in esame per chiarire i termini di questo imprescindibile confronto, che non a caso, non solo a suo dire ma anche della critica, è uno fra i più importanti del Nostro, e – aggiungiamo – fra i più tormentati, dal momento che egli si sentì costretto a ritornarvi sopra più volte nel corso della sua vita. Stiamo parlando de *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*.

Ci soffermeremo in particolare sulla terza e ultima parte – concernente l'esegesi di un celebre verso dei *Brahma-sūtra* (I, 1, 2): *Janmādasya asya yatah*, «Dal Quale (*yatah*; = il *Brahman*) la nascita eccetera (*janmādi*), di questo (*asya*; = l'universo fenomenico)», ossia «Ciò donde procedono nascita, permanenza e dissoluzione di questo universo»⁵³ –, dove Panikkar affronta il tema che considera più sofferto e cruciale: quello della relazione Dio-mondo.

Dal *sūtra* sopracitato evinciamo infatti che il fenomenico *procede* dal *Brahman*, ma resta da chiarire la relazione che intercorre tra l'Uno e il molteplice. Su questo punto i commentatori divergono. La soluzione vedāntica più generale a tale ineludibile problema – che il Nostro presenta come vera e propria intuizione

⁵² Antonio Rigopoulos, *Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar*, cit.

⁵³ Per l'analisi linguistica dettagliata cfr. R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, cit., pp. 145-146. Questo *sūtra*, appartenente a uno dei tre testi fondamentali della scuola vedānta e perciò fatto oggetto di commento dai più grandi pensatori dell'India, da Śaṅkara a Rāmānuja, da Madhva a Govindānanda, per citare i più noti, è da considerarsi per P. « una pietra angolare sulla quale poggia gran parte della speculazione filosofica indiana ». Ivi, p. 147. Quello che però interessa a P. non è tanto il commento di questo testo chiave nella speculazione hindū, quanto il problema filosofico-teologico che vi è implicato.

mistica – consiste nell’affermare che il *Brahman* è trascendente, assoluto e non relazionato al Mondo e al contempo causa del Mondo e Signore in *Īśvara*, concetto upaniṣadico dai molteplici aspetti rappresentante la « coscienza di *Brahman* », che le scuole teiste del *Vedānta*⁵⁴ riconoscono quale Dio personale creatore.

Śāṅkara, però, “corregge il tiro” rispetto a tale concezione. Come infatti già accennato, secondo il “puro non-dualismo”, *Brahman* è sì ad un un tempo trascendente e immanente, ma ogni Dio personale non può che essere illusorio allo stesso titolo dell’universo oggettuale: può essere ancora chiamato Dio, ma non è più identificabile con *Brahman*⁵⁵. Per salvaguardare la purezza assoluta di *Brahman* si accentua così in forma eccessiva la sua differenza con *Īśvara*, e in ciò consiste, per Panikkar, la grande aporia del pensiero śāṅkariano, riconducibile, in ultima analisi, alla dottrina della *Māyā*.

Infatti, la funzione che Śāṅkara e i suoi seguaci attribuiscono a *Īśvara*, secondo il Nostro, « non 'reggerebbe' alla tensione tra il mondo della *maya*, d'un canto, e il *Brahman*, dall'altro. Ossia *Īśvara*, precipitando nella *maya*, non riuscirebbe a 'tenersi in equilibrio', ad assolvere alla sua funzione d'effettivo mediatore »⁵⁶; – funzione che per Panikkar, invece, risulta fondamentale.

Da una parte, infatti, un’indipendenza assoluta renderebbe il discorso su *Brahman* del tutto superfluo, nulla infatti si può affermare di ciò che non ha alcuna relazione con noi e col mondo – inoltre la posizione monista, che cerca di negare ogni sorta di dualismo che possa incrinare la realtà esaustiva dell’Assoluto, secondo il filosofo catalano in realtà disattende i suoi stessi propositi, dal momento che, non potendo negare l’esistenza delle “apparenze”, deve

⁵⁴ Ossia quelle particolari declinazioni del *Vedānta* che articolano una teologia dell’amore e della grazia nella quale si salva un qualche grado di differenziazione ontologica tra l’Assoluto e l’anima individuale.

⁵⁵ Dato che « Nel *Brahman* a-duale non si danno relazioni. Se vi sono 'relazioni' (con *Īśvara*, con il proprio *guru*) queste sono su di un piano apparente/illusorio, di realtà empirica (*vyavaharika*), e propedeutiche al riconoscimento dell'unica Realtà del *Brahman*. Tali 'relazioni' sono certo importanti, anzi cruciali al fine di volgere via l'originaria distorsione epistemologica, ma esse sono prive di statuto ontologico ». A. Rigopoulos, *Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar*, cit.

⁵⁶ *Ibidem*

necessariamente creare un nuovo dualismo: dunque semplifica eccessivamente il problema, dissolvendolo senza risolverlo. Dall'altra il dualismo lo complica, aprendo un varco tra Dio e gli enti che difficilmente potrà poi colmare .

La loro pari incapacità di risolvere il problema si registra anche analizzando l'argomento cosmologico, che, però – ci ammonisce l'intellettuale ispano-indiano –, resta valido per scoprire l'esistenza del principio supremo fintantoché continuiamo ad insistere sulle capacità della « sola ragione »⁵⁷.

Così egli argomenta che, da una parte, non può esservi che *identità* tra *Brahman*, la Causa prima⁵⁸, e il Mondo, perché, se entrambi potessero sussistere separatamente l'uno accanto all'altro, senza alcuna relazione, *Brahman* non sarebbe più la Causa prima in quanto, se vi è una Causa prima, l'Essere non può che esservi incluso; ma, dall'altra, anche *diversità*, poiché, se la Causa prima fosse unicamente una causa prima e nient'altro, avrebbe solo una priorità ontologica in rapporto agli altri esseri, ma non sarebbe ontologicamente diversa da essi.

Il concetto di Causa prima e quello di *Brahman* non sono dunque identici, dal momento che il fatto di essere Causa prima non esaurisce la funzione di *Brahman*, ma costituisce soltanto la sua relazione al Mondo e rappresenta , pertanto, soltanto il suo aspetto conoscibile; eppure tuttavia si riferiscono alla stessa Realtà suprema. Qual è allora la natura di questo rapporto, di identità e differenza insieme, che vige fra questi due concetti?

A ciò risponderà la ripesa panikkariana del nucleo centrale del *kevalādvaita*:

⁵⁷ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, cit., p. 166. Cfr. Ibidem: « Per la filosofia indiana la “sola ragione” non ha che un significato minimo e questo per due motivi: 1) la ragione non è avulsa dal resto delle nostre facoltà umane [...]; 2) essa non è autosufficiente neppure nelle forme superiori di conoscenza ». Egli, sottoscrivendo tale argomento, non si stanca di ribadire come, al di là dell'interpretazione che ne dà alla luce delle esigenze dell'aforisma dei *Brahma-sūtra*, il ruolo di Īśvara resti « misterioso e paradossale »; dunque la sua accettazione non può richiedere che *fede*, intesa non « come cieca credulità, ma come forma superiore di consapevolezza, proprio perché Egli è un Dio vivente e non una semplice ipotesi mentale astratta ». Ivi, p.195.

⁵⁸ Ammettendo qui che una Causa prima vi sia. Infatti, l'argomento cosmologico infatti presuppone l'esistenza di una Causa prima e “scatta” nella misura in cui affermiamo la sua identità con *Brahman*. Del resto, secondo la mentalità hindū, o vi è una Causa prima ed essa è *Brahman*, o non vi è affatto una Causa prima, e, viceversa, o *Brahman* è la Causa prima o non vi è affatto *Brahman* . Non dimentichiamo che ci troviamo all'interno dell'esegesi di un testo sacro che afferma la contingenza del Mondo.

l'intuizione advaitica, nella misura in cui consentirà una sintesi armonica di queste due prospettive che, abbiamo visto, paiono inscindibilmente coesistere . Ripresa che, come vedremo, è ben lungi dall'essere una mera riproposizione critica, fino al punto da avvicinarsi più a un aperto "stravolgimento", dal momento che il Nostro – in perfetta continuità con la sua ricerca ("potenzialmente fruttuosa ancorché rischiosa!", parafrasando Rigopoulos) di "equivalenze" tra il *Vedānta* e la teologia cristiana – ne darà una lettura in chiave trinitaria, ampliando con ciò il suo utilizzo oltre la problematica metafisica cui invece Śaṅkara, per la sua convinzione della dissoluzione dell'universo fenomenico nell'esperienza della Realtà dell'Assoluto, non aveva potuto che circoscriverlo. Infatti, come osserva ancora Rigopoulos, dato che per quest'ultimo « non si da alcuna effettiva relazione tra 'Dio e mondo' »), la filosofia di Panikkar può dirsi più vicina ad « altre scuole del Vedānta, che riconoscono al mondo un qualche statuto ontologico »⁵⁹.

3. Advaita e Trinità

Appurato dunque che il *sūtra* si riferisce a « una realtà che non solo connette i due poli, ma che "è" i due poli, senza permettere loro di coincidere »⁶⁰, Panikkar fa "entrare in gioco" il dogma cristiano della Trinità, presentandolo come « un'inattesa risposta all'inevitabile richiesta di un mediatore tra l'Uno e il molteplice, l'Assoluto e il relativo, tra Brahman e il Mondo »⁶¹.

⁵⁹ A. Rigopoulos, *Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar*, cit. R. sta pensando a « indirizzi come quelli di Ramanuja o Madhva, allo Sivaismo del Kashmir e alle tante forme di nondualismo devozionale, *advaita-bhakti* ». Ibidem.

⁶⁰ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, cit., p.195.

⁶¹ Ivi, p.185. Questa "risposta" è ben lungi dall'essere presentata come un compimento storico dell'induismo, tutt'altro, dal momento che P. ritiene che l'incontro con le religioni dell'Oriente serva proprio a « liberare il messaggio di Cristo dalla camicia di forza che lo costringe a essere rivelato *soltanto* attraverso una religione storica », dal momento che « Non si può ridurre Dio a un ruolo esclusivamente storico, né l'Incarnazione a un fenomeno temporale ». Ivi, p.200. Il dialogo che egli auspica è, dunque, della massima importanza, e non solo per il cristianesimo. Cfr. a proposito p. 104, dove dichiara: « la « scoperta » di Śaṅkara o di Rāmānuja è altrettanto importante

Come infatti scrive Agostino, « Trinitas reducit dualitatem ad unitatem » (*In Epistolam Ioannis ad Parthos*, PL XXXV,2055), ma – ci ricorda Panikkar – l'Uno della filosofia non è un numero. Infatti, Dio non è uno né trino né molteplice: « le diversità tra le persone sono infinite (nulla può essere finito in Dio) , eppure la loro armonia nonché unità sono assolute » . Dal punto di vista dell'ortodossia, la Trinità non va dunque intesa come semplice modalità di una sostanza unica – giacché non c'è nessuno alla testa dell'insieme e nessuna persona è l'altra – , né tantomeno come triteismo, ma come espressione di pura relazionalità: ciascuna persona è *per natura* in relazione con le altre, ricava la sua esistenza dalle altre e nelle altre si effonde , contenendole ed essendo al contempo da esse contenuta.

L'Armonia tra le persone della Trinità non è dunque un concetto: « La ragione ci dice che un concetto è compatibile con un altro in quanto non è contraddittorio [...] L'Armonia invece non è sottomessa al principio di non-contraddizione; appartiene a un'altra percezione del nostro spirito »⁶². Non è quindi da intendersi come semplice nozione estetica né tantomeno come l'equilibrio di due metà (Gesù non è metà uomo e metà divino), ma come la *perichòresis*: l'essere-l'uno-nell'altro, la permeazione senza confusione che fa sì che ogni persona esprima ciò che è (e, per implicazione, ciò che le altre due sono), e allo stesso tempo ciò che è Dio: estatico, relazionale, dinamico, vitale ⁶³.

L'Īśvara dell'interpretazione panikkariana, « mondano senza cessare di essere divino », « colui da cui l'essere è in modo eterno », e ciò verso cui « l'essere

per la tradizione cristiana di oggi quanto fu l'assimilazione di Platone e di Aristotele nel passato », così come « la scoperta della tradizione cristiana è anche importante per arricchire l'induismo ».

⁶² Ivi,p.105.

⁶³ Cfr. R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica*, cit., p. 230. Il termine *perichòresis* fu coniato nell'ottavo secolo dal teologo greco Giovanni Damasceno per indicare sia l'unione senza confusione della natura divina e di quella umana in Gesù, sia la coinerenza ed immanenza di ciascuna persona nelle altre due, sulla base di alcune affermazioni di Gesù presenti nei testi giovannei, ad esempio: "Io e il Padre siamo uno" (10,30); "Il Padre è in me e io sono nel Padre" (10,38); "Chi vede me, vede il Padre" (14,9). L'idea nacque come surrogato della concezione patristica che poneva l'unità di Dio nella persona del Padre: quando la dottrina della monarchia del Padre venne depotenziata dalla dottrina cappadocia delle relazioni intradivine, l'idea di *perichòresis* ne prese definitivamente il posto.

tende o diventa, entro un processo temporale »⁶⁴, viene così ad indicare, al di là di tutte le specifiche funzioni che la tradizione gli attribuisce, « il mistero di Cristo », che essendo a sua volta, non *il* Dio, ma *uguale* a Lui, giacchè non è posteriore nè inferiore al Padre – per il fatto che in esso convergono, « senza confusione né mescolanza », come stabilito dal Concilio di Calcedonia, due nature « inseparabili » e « indivisibili »⁶⁵ –, è, secondo Panikkar, all'interno del pensiero cristiano, l'*equivalente omeomorfo* al ruolo di Īśvara nel Vedānta ; – dove per “equivalente omeomorfo” si intende, non “intercambiabilità”, ma una equivalenza funzionale fra due concetti nell'ambito dei rispettivi campi di significazione ⁶⁶.

Ma la Trinità presenta un ulteriore elemento rispetto al *Brahman*, che, come il Padre secondo il Concilio di Toledo, è *fons et origo totius divinitatis*, e al Figlio,

⁶⁴ Id., *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, cit., pp.195-196. Secondo P., questo vuol dirci il *sūtra* con il termine sanscrito *janmādi*, « l'origine eccetera ».

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Da qui la riformulazione del *sūtra*: « *Quello da cui questo mondo proviene e al quale ritorna e dal quale è sostenuto, quello è Īśvara, il Cristo* ». Ivi, p.197. A patto che, però, con l'ultima parola non si intenda il Gesù storico, se non altro perché la concezione cristiana della storia è, come già accennato, estranea alla mentalità indiana, ma il *da-Dio*, il Logos che si è fatto « carne » del Vangelo di Giovanni, seconda persona della Trinità, l'*alpha* e l'*omega* (Apocalisse 1,8), ovvero colui che, secondo Paolo, ha un « nome che è al di sopra di ogni altro nome » (Filippesi 2,9), nel quale alla fine dei tempi avverrà la « ricapitolazione di tutte le cose » (Efesini 1,10). Cfr. p. 201: « Il significato dunque che troviamo nel nostro *sūtra* non annulla le differenze tra le due tradizioni, ma offre un punto d'incontro e una possibilità di mutua fecondazione [...] L'uso che viene qui fatto del nome di Cristo non implica alcun monopolio sul nome, né alcuna forma di esclusivismo. Come detto e ripetuto, se Gesù è un individuo, il nome di Cristo è concreto ma non individuale [...] Se Gesù è il Cristo, il Cristo non si esaurisce in Gesù. Nell'Eucarestia c'è la presenza reale di Cristo, ma non sono le proteine di Gesù ». Ovviamente, aggiunge P. : « E' anche un fatto incontestabile che il Gesù Cristo vivente in cui credono i cristiani non può essere considerato, in tutto, uguale all' Īśvara del vedānta e viceversa » (Cfr. *supra* la nozione panikkariana di *equivalente omeomorfo*). Ciò non toglie che vi possano essere altri equivalenti. Cfr. ibidem p.185: « A nostro avviso questo non è solo un problema vedāntico, ma, in ultima analisi, anche quello di altre culture. L'*Amr* del Corano, il *Logos* di Plotino e il *Tathāgata* del buddhismo, per esempio, sorgono da un bisogno analogo nelle loro rispettive tradizioni di trovare un legame ontologico tra due poli, opposti e apparentemente irriducibili: l'assoluto e il relativo ». Panikkar stabilisce un parallelo prevalentemente con l'induismo sia in virtù della sua esperienza biografica, sia perché egli ritiene che l'induismo, al pari del cristianesimo, non potendo dirsi prettamente né monoteista né politeista, abbia riflettuto più assiduamente e profondamente rispetto ad altre confessioni sui problemi concernenti il ruolo del “mediatore”. Cfr. *supra* nota 5 e *infra* nota 72.

mediatore, al pari di Īśvara, fra quest'ultimo e il Mondo: lo Spirito.

Infatti, quando si parla di Spirito in seno alla Trinità, si tratta di ciò che permette di superare il dualismo del rapporto Padre-Figlio, senza tuttavia cadere nel monismo di un Dio-Padre superiore. Lo Spirito è la comunione tra il Padre e il Figlio, e, in quanto tale, è l'elemento che Panikkar considera prettamente non-duale, sia perché, come voleva Śāṅkara, esprime un *rapporto* di reciprocità tra Dio e gli enti senza tralasciare le differenze, di modo che nessun essere si identifica con un altro e nello stesso tempo resta separato dagli altri, sia perché, per realizzare la sua "conoscenza" « è necessaria l'esperienza *advaita* », dal momento che « Di fatto, la mera ragione discorsiva è incapace di sostenere i due poli del dilemma senza cadere in contraddizione. »⁶⁷.

Come per il grande santo hindū, infatti, Panikkar considera l'*advaita*, ovvero la scoperta della relazione non-duale tra le polarità costitutive dell'esistenza, come un'intuizione e non un concetto, dal momento che corrisponde all'esperienza olistica del reale, il quale, essendo né uno né due (ricordiamo il *neti neti* upaniṣadico), non quantificabile né tantomeno riducibile all'intelligibilità, può essere colto solo tramite la conoscenza spirituale (simbolico-intuitiva), la quale, non procedendo dialetticamente, è la sola in grado di percepire al contempo entrambi i poli della contraddizione: unità e dualità ⁶⁸.

⁶⁷ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, cit., pp.195-196.

⁶⁸ Questo tipo di conoscenza, che non trova il proprio centro di gravità nell'io psicologico, ma nella forza stessa del simbolo che ci afferra e coinvolge, ci permette, proprio attraverso la visione del simbolo, di arrivare al simboleggiato, che non è indipendente, né separato, né separabile dal simbolo, ma nemmeno identico ad esso. Secondo il nostro autore, infatti, il simbolo non è un'entità puramente oggettiva, perché si dà *dentro e per* un soggetto, né puramente soggettiva, perché il suo contenuto specifico non è costituito dal mio vissuto interno e non ne sono padrone, che « abbraccia e lega costitutivamente i due poli del reale: l'oggetto e il soggetto ». In altri termini, trascende la dicotomia soggetto-oggetto perché è l'apparire del reale, che include anche il soggetto al quale esso appare : « Il simbolo è soltanto quando io ci sono e, allo stesso tempo, non ci sono, perché c'è di più ». Id., "Per una lettura transculturale del simbolo", *Quaderni di psicoterapia infantile*, n. 5, Borla, Roma 1981, pp. 53-91, p.67; in A.Rossi, *op.cit.*, p. 52. Mentre il concetto confina il senso nell'univocità, il simbolo apre quindi a diversi significati, dal momento che si esplica in un campo di relazioni. Per questo, secondo P., un simbolo che richiede interpretazione non è più un simbolo vivente, giacché interpretare significa infatti presupporre una distanza fra soggetto e oggetto che nel simbolo non si dà. I simboli sono infatti i mattoni di cui sono fatti i miti. Tantoché, in

Ma, a differenza di Śāṅkara, come già osservato, Panikkar è molto attento a rivalutare il ruolo del Mondo: l'uomo infatti non istaura relazioni costitutive solo con i suoi simili, ma anche con le cose, la materia, in ultima istanza con il *Cosmo*.

Infatti, secondo il filosofo catalano, le dimensioni costitutive dell'esistenza non sono esclusivamente due (*atman-Brahman*), bensì tre, sebbene il rapporto che intercorre tra loro sia pur sempre non-duale o, per usare un equivalente omeomorfo di questo simbolo, ora che ne abbiamo chiarito l'accezione pericoretica, *armonico*.

La realtà infatti per Panikkar consta, oltre che di un apetto metafisico (o trascendente o apofatico), anche di un elemento empirico (o fisico: *Māyā* inclusa, dunque, per dirla con Śāṅkara) e di un fattore noetico (o cosciente o pensante). Con un neologismo egli chiama questa realtà *cosmoteandrica* ⁶⁹.

quanto riconosce l'assenza della dualità oppositiva all'interno di una realtà non quantitativa, e al contempo non nega né afferma l'unità o la dualità, lasciandole convivere in senso integrativo, lo stesso *advaita* è assunto da P. come simbolo. E, ci ricorda, la conoscenza simbolica non è di tipo logico: si tratta di un'altra forma di apertura al reale (né superiore né inferiore, semplicemente *diversa*) che, però, è della massima importanza per il Nostro, dal momento che egli ritiene che, quando essa non si realizza, avviene una proliferazione abnorme del pensiero, che finisce per cancerizzare l'uomo.

⁶⁹ Prima di entrare nel merito della questione occorre soffermarci sui termini che P. utilizza per evitare fraintendimenti. Infatti, egli adopera la parola "dimensioni" « per sgombrare subito il campo da alcuni equivoci: non si tratta di tre variazioni o modi di un'unità monolitica, né di elementi della realtà che abbiano fra loro solo relazioni estrinseche. Dimensione vuol indicare che ciascuna di esse non è il tutto, ma che nello stesso tempo non potrebbe esserne incorporata senza cessare di farne parte, di esserne, appunto, una dimensione. Si può senz'altro stabilire una relazione gerarchica fra le tre dimensioni, mettere ad esempio il divino al primo posto, ma senza sminuirne la sua relazione intrinseca col mondo e con l'uomo». A. Rossi, *op. cit.*, pp.196-197. Per lo stesso motivo preferisce parlare di "realtà" e non di "essere"; infatti, nonostante questa parola metta l'accento sulla *res*, egli la trova « più neutra e in qualche modo più vaga; mentre se entro nella metafisica dell'essere, degli essenti, ecc., ritrovo prima di tutto le distinzioni di Parmenide, poi quelle che contrappongono l'essere e il pensiero, e tante altre questioni ancora ... In effetti, la prospettiva che voglio mettere in luce cerca di tenersi lontana da ogni collusione con una determinata opzione metafisica. Nessuno, certo, è multiculturalista, ma possiamo cercare di esprimerci in maniera tale da poter abbracciare in una grande intuizioni altre tradizioni religiose ». R.Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, cit., p.99. Con il termine "cosmoteandrisimo", invece, P. vuole includere il cosmo al "teandrisimo" della tradizione cristiana, che evoca con questa parola la "divinizzazione" dell'uomo, considerato, però, così « quasi uno spirito puro, nonostante il dogma della risurrezione della carne ». Egli ritiene infatti che la materia vada riscattata da « spiritualità per le quali [...] è stata spesso il simbolo del male, della inautenticità o almeno del provvisorio. Si è dimenticato il corpo » Ivi, p. 202.

Per spiegare come queste tre insopprimibili quanto irriducibili dimensioni possano coesistere, però, occorre formulare una nuova maniera di pensare la Trinità.

Capitolo secondo

La realtà cosmoteandrica

1. La Trinità radicale

Fin qui abbiamo parlato di *Padre-Figlio-Spirito*, ovvero di ciò che nel gergo teologico è chiamata “Trinità immanente” (o *ab intra*), secondo la quale « il Padre è creatore, il Figlio colui che riscatta, mentre lo Spirito riconduce a Dio l’umanità e il cosmo, secondo un movimento di ritorno che si traduce in particolare nella divinizzazione dell’uomo ». La teologia cristiana ha però sviluppato un’ulteriore concezione della Trinità, la cosiddetta “Trinità economica” (o *ab extra*), *Dio-uomo-cosmo*, che, esprimendosi invece « nella *organizzazione* e nella *struttura* del creato», estende la Trinità all’uomo, che diventa *imago Trinitatis*.

Sebbene la Trinità economica, considerando le cose *vestigia Trinitatis* (tracce del divino), avvicini Dio al mondo, che cessa così di essere una mera creatura autonoma, ha secondo il Nostro però il demerito di conservare ancora « l’idea di un Dio visto come essere supremo »⁷⁰; il Dio, cioè, di un monoteismo duro e puro, concepito come indipendente e nettamente separabile dal restante.

Un Dio che Panikkar nega, perché, come egli scrive: «Quando parliamo di “materia”, di “uomo” o di “Dio”, dobbiamo ricordare che queste sono astrazioni, e

⁷⁰ R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, cit., p.93.

dobbiamo fare attenzione a non separarle nel momento in cui le distinguiamo »⁷¹.

Panikkar teorizza allora una terza via, o piuttosto un “complemento” delle altre due maniere di concepire il mistero dell’incontro tra il divino e l’umano, con l’intento, pur rimanendo nel *teismo*, di superare il *monos*, dunque lo iato tra creatore e creatura che invece è implicito nelle interpretazioni sopramenzionate⁷². Tale maniera è chiamata da Panikkar “Trinità radicale”.

Col dire “radicale” egli afferma che la concezione trinitaria non si esaurisce in una realtà divina posta sopra il mondo in un dualismo insalvabile, ma abbraccia il carattere della realtà nella sua interezza. La realtà non è quindi *solo* trinitaria come vuole la “Trinità economica”, ma la vera e definitiva Trinità.

Dio è considerato così solo *una* delle dimensioni della relazionalità di tutto il reale, propriamente la dimensione di infinito e libertà, giacchè Panikkar vi annovera anche il Cosmo, ovverosia il complesso materia-energia, e una dimensione di coscienza, l’Uomo, riferendosi con ciò alla riflessione *sui generis* dell’essere umano sui primi due e su se stesso, e chiama *cosmoteandrica* l’intuizione in base alla quale diveniamo coscienti della relazione a-duale che vige fra di esse: *la perichòresis* allora diviene la danza (*chorèia*), la coreografia di tutta la realtà, che riflette come in uno specchio la relatività radicale della Trinità.

Alla fine del capitolo questo punto sarà più chiaro. Per ora, ci limitiamo a dire che con ciò Panikkar intende che, come (e in quanto) Persone della Trinità, « le parti sono parti e che esse non sono giustapposte accidentalmente, ma essenzialmente relazionate con il tutto », e perciò « non devono essere comprese

⁷¹ Ivi, p.108. E’ così risoluta l’ opposizione di P. alla sostanzializzazione di Dio che egli addirittura giunge ad affermare che l’ateismo contemporaneo, quanto il buddismo antico, assolve un ruolo purificatore, anzi, addirittura necessario alla rimitizzazione di Dio. Infatti, nonostante egli ritenga che spogliare Dio della sua funzione « cosmologica e cosmogonica » equivale a ridurlo a « puro fantasma », ammette anche che « Un Dio “definito” è un Dio finito ». A. Rossi, *op.cit.* pp. 198-200.

⁷² Superamento – è bene insistervi –, che egli trova già iscritto, in maniera inequivocabile, nel dogma stesso della Trinità. Infatti, secondo P., la specificità del cristianesimo rispetto al monoteismo tradizionale, che invece implica il riconoscimento di una trascendenza esclusiva, sta proprio nella Trinità, la quale non è riducibile né al monoteismo né al politeismo: del resto l’Incarnazione non avrebbe senso in un monoteismo che si voglia coerente; da qui le accuse di politeismo mossegli da musulmani ed ebrei. Cfr. R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, p. 91 e p.135.

secondo un modello meramente spaziale, ma piuttosto secondo un'unità organica, come mente e corpo: esse possono essere vissute come parti, ma non possono essere separate dal tutto senza cessare di essere quello che sono »⁷³.

Dunque non solo Dio, ma ogni ente è *razionalità pura* e non sostanza, poiché, come Dio, anche Uomo e Materia sono per il Nostro « *dimensioni costitutive della realtà* » e perciò « altrettanto essenziali ». Non essendo a loro volta autonome, esse vanno quindi colte « sempre insieme nella loro stessa distinzione ». « Per me, dunque – arriva a dire Panikkar – , la realtà è *materiale*, allo stesso titolo con cui dobbiamo dirla *umana e divina* »⁷⁴; in altri termini: *cosmoteandrica*.

2. L'ordine ontonomico

« Gli esseri sono relazioni (come pure l'Essere). E questa è l'intuizione fondamentale dell'esperienza cosmoteandrica »⁷⁵, scrive dunque il Nostro.

Per esprimere allora il riconoscimento della « solidarietà non-dualista fra tutti i domini e tutti i regni o campi della realtà »⁷⁶, egli conia un ulteriore neologismo: *ontonomia*, ovverosia la norma (*nomos*) dell'essere (*on*), la quale, trovandosi equidistante sia dall'*autonomia*, che vede ogni sfera dell'essere come completamente autonoma e padrona del suo destino (cosicché nessuna interferenza è tollerata), quanto dall'*eternomia*, secondo la quale invece le leggi

⁷³ La citazione è ripresa da P. Calabrò, *op.cit.*, p.19. La pericoresi, infatti, non si limita a presupporre l'assoluta parità ontologica e coeternità tra le Persone divine, ma, spostando l'accento sulla donazione reciproca che le tre Persone si fanno di tutto il loro essere, esprime la messa in circolazione *totale* di ciò che ogni Persona possiede. Ed è per questo che tra di esse vige un rapporto advaitico di "distinzione senza separazione". Da ciò ne segue che le tre dimensioni – umana, cosmica e divina – sono tutt'altro che impermeabili, e che ogni evento di esse si ripercuote necessariamente sulle altre due.

⁷⁴ R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, p.93. Infatti il Cristo, ovvero ciò che per il cristiano rappresenta la « rivelazione della realtà », non potrebbe essere « *totus homo e totus Deus* » se non ammettendo che: « L'umanità e la divinità, che non sono la stessa cosa, non sono tuttavia due cose realmente differenti ». *Ivi*, p.112.

⁷⁵ *Id.*, *La realtà cosmoteandrica*, cit., p. 105.

⁷⁶ *Ivi*, p.214.

che regolano ogni dominio dell'esistenza provengono da un'istanza superiore più elevata, permette ad ogni ambito di attività e sfera dell'esistenza di svilupparsi secondo leggi proprie senza per questo cessare di appartenere a quel Tutto in cui ciascuna parte – come già accennato – è una partecipazione reale, ovverosia non può esistere senza cessare di “partecipare” a esso. Non è possibile, dunque, in ogni campo e ad ogni livello, recidere i legami di una cosa con il resto della realtà senza alterare sia la realtà sia la cosa stessa.

Ne deriva che ogni cosa è *inter-in-dipendente* (“co-è”), ovvero non completamente indipendente, perché è pur sempre in relazione con il tutto, ma al contempo nemmeno completamente interdipendente (come vorrebbe un modalismo monista), perché possiede un proprio grado di libertà ⁷⁷.

Ciò vale per Dio quanto per una pietra: un'idea spiazzante, questa, se consideriamo – come si è soliti fare in Occidente – la divinità come la trascendenza assoluta, ma che Panikkar ha espresso « in maniera inequivocabile in ben più d'un'occasione »⁷⁸, preparandogli il terreno con la formulazione della Trinità radicale .

Come scrive ancora Achille Rossi, autonomia significa infatti che « lo sviluppo di ogni ente è legato alla sua natura intrinseca », ma, dal momento che « ogni aspetto riflette ed esprime la totalità », « la diversità non si esplica a spese

⁷⁷ Anche qui, l'esperienza dell' *inter-in-dipendenza* non corrisponde ad una visione d'intelligibilità, ma ha luogo solo dove teoria e prassi si incontrano, dove il bisogno di conoscere non è indipendente dalla mia esistenza. Egli riprende questa idea dalla teoria buddhista del *paṭiccasamuppāda* (genesì interdipendente), alla cui base sta « il senso di reciproca implicazione che connette tutti gli elementi della realtà », per cui « ogni elemento della realtà è visto come condizionato e condizionante ». Cfr. anche il celebre verso del *Dhammapada* « sabbe dhammā anattā », il quale indica che « ogni realtà (*dhamma*), sia materiale che psicologica, sia perfino, metafisica, è priva di sé (*anattā*), senza, cioè, alcuna sostanza autonoma; in positivo, ciò vuol dire che ogni realtà è *relativa* ad altre realtà ». G. Pasqualotto, *Est & West : identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 23-25.

⁷⁸ P. Calabrò, *op.cit.*, p. 21. Cfr. *ibidem*: « Non solo non potremmo conoscere un essere se non fosse collegato in qualche modo con la coscienza, ma anche questa relazione è costitutiva di quello stesso essere »; da ciò Panikkar ne deriva, e sono parole sue, che « quel che la divinità è, è inseparabile da quel che gli uomini credono che sia », per cui: « non esiste nessun Dio senza uomo, nessun uomo senza mondo, nessun mondo senza Dio », infatti « sarebbe impossibile parlare di trascendenza se essa non fosse in qualche modo immanente ». Cfr. *supra* nota 73.

dell'unità, ma ne costituisce la vera manifestazione [...] i dualismi e le dicotomie sono superati per tendere all'integrazione armoniosa fra le diverse dimensioni; la crescita smodata di un essere viene allora considerata come la proliferazione di una cellula cancerosa»⁷⁹.

3. La relazionalità pura

Non possiamo però comprendere come l'*advaita*, tanto a livello personale come intuizione ed esperienza dialogica, quanto a livello ontologico come dinamismo della realtà (ontonomia), sia ciò che permette a Panikkar di salvaguardare l'unità dell'Uno senza perdere la realtà dei molti, prima di esserci soffermati sull'importanza della relazione nella filosofia del Nostro.

Come è noto, Aristotele, nel libro *Zeta* della *Metafisica* – cui ci accostiamo mediante l'interpretazione di Enrico Berti⁸⁰ –, individua nella sostanza « il primo dei significati dell'essere », perché, in quanto realtà singola e non universale, « realizza in modo proprio, non con riferimento ad altro, la nozione di essere »; laddove invece tutte le altre categorie precedentemente elencate nel libro *Gamma* (qualità, quantità, relazione ecc.), ovverosia i dieci modi in cui per Aristotele si può dire qualcosa di qualcos'altro, «sono relative », dal momento che « sono dette essere perché appartengono alla sostanza»: non possono, cioè, esserci senza di essa, non possono che presupporla, dunque, in quanto questa gode di un assoluta indipendenza. In altre parole, la sostanza è soggetto e non predicato⁸¹,

⁷⁹ A. Rossi, *op.cit.*, p 160. Torneremo su questo punto.

⁸⁰ Cfr. E. Berti, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, a cura di I. Yarza, EDUSC, Roma 2008².

⁸¹ In greco *ὑποκείμενον*, ovverosia “che stà sotto”: sostrato per sé sussistente e sorreggente i predicati. Tranne nel caso, però, in cui predichi la specie o il genere di un individuo (per esempio “Socrate”) appartenente a quella specie (per esempio “uomo”) o, più in generale, a quel genere (per esempio “animale”). Si parlerà allora di *sostanze seconde*. Ciò dimostra ancora più chiaramente quanto per A. il primo criterio che fa di una sostanza una sostanza sia la sua individualità. Infatti, solo l'entità determinata e concreta può essere *sostanza prima*, ovvero più sostanza della *specie*, che a sua volta è più sostanza del *genere*. Del resto, quando poco dopo A. si chiederà “ che cos'è la

mentre le altre nove sono predicati di essa.

Infatti, il filosofo greco continua spiegando che: « la sostanza è prima rispetto alle altre categorie sia dal punto di vista della nozione, sia dal punto di vista della conoscenza, sia dal punto di vista del tempo»⁸², dove “prima” vuol dire « ciò da cui tutto il resto dipende. Quindi andare al primo, andare all’origine, non significa dimenticare tutto il resto, ma andare a cercare ciò che spiega tutto il resto, cioè dare veramente la spiegazione dell’intero essere »⁸³.

Così Aristotele, nella convinzione che la struttura grammaticale del linguaggio (soggetto individuale + predicato) riveli la struttura stessa della realtà oggettiva, fa della sostanza il centro verso il quale convergono tutti gli usi della nozione di essere. Di tutt’altro avviso è invece Panikkar.

Per Panikkar, infatti, è la sostanza a presupporre la relazione, e non viceversa: non c’è un “essere” statico verso cui far convergere alcunché, dal momento che tutto ciò che nasce, nel momento in cui nasce, entra in una trama di relazioni che lo costituisce ⁸⁴. Le relazioni preesistono ontologicamente alle cose e le mettono insieme come poli della relazione: *in sé*, dunque, le cose non sono niente. Come scrive infatti Paolo Calabrò:

Ogni cosa è nelle sue relazioni. Al di fuori delle sue relazioni essa *non è*. Essere è un

sostanza?”(*tis hê ousia*), individuerà due requisiti indispensabili per la sua individuazione : « essere separata, *khôriston*, ed essere “un questo” (1029 a 27-28) ». Berti spiega che con “separata” lo Stagirita si riferisce al fatto che « per esistere non ha bisogno di essere in altro, ma esiste in sé, separatamente dal resto », mentre con “un questo”, *tode ti*, intende « questa particolare cose determinatissima, che non indica una caratteristica comune a molte cose, ma è qualcosa di particolare, anzi di individuale ». Ivi, pp. 89-90.

⁸² Ivi, pp. 81-82.

⁸³ Ivi, p.87.

⁸⁴ Storicamente, la prima revisione del concetto aristotelico di relazione si deve ad Agostino e, soprattutto, a Tommaso, i quali elevano la relazione a dignità di sussistenza – il che per Aristotele era impensabile –, facendone il principio della distinzione e identificazione delle Persone trinitarie. In maniera inequivocabile, Tommaso afferma infatti non solo che la persona è *definita* esclusivamente attraverso le sue relazioni, ma anche che essa è in quanto relazione. Cfr. *Summa theologiae*, I, q.29, a.4 : « Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem » (perciò la persona divina significa una relazione come sussistente). A differenza di quest’ultimo, però, Panikkar non limita questa tesi ai rapporti tra le Persone divine, o meglio, come abbiamo visto, estende la Trinità – considerata, appunto, come “radicale” – a tutto il reale.

verbo e non un sostantivo. Essere vuol dire “essere con”, non “sussistere”. Ogni cosa è nell’epifania di tutti gli esseri. Non esistono figli « potenziali » in attesa di entrare in relazione con i propri genitori: chiunque venga al mondo è sempre figlio di una madre ; la quale, un attimo prima di partorire, non lo è ancora. L’essere reale è fatto di cose e di relazioni: ciò che è impossibile è separarle le une dalle altre ⁸⁵.

Del resto, se noi pensiamo la relazione semplicemente come il legame esteriore, privato e circostanziale, poniamo, fra A e B, allora essi acquistano una priorità rispetto al loro legame. Le cose cambiano, però, se spostiamo l’accento sulla correlazione di modo che A e B non designino più altro che la correlazione stessa, mettendo, cioè, la relazione – quarta *kategorìa* aristotelica – al vertice: questo è ciò che egli chiama *relazionalità pura*. Se poi noi separiamo gli oggetti – e qui rieccheggia Śāṅkara – è solo perchè le nostre strutture conoscitive ce lo impongono: nella realtà, infatti, per Panikkar, le cose non si danno come nella nostra mente.

Il paradigma è ancora quello della Trinità, dove « il Padre cessa di essere Padre se non è compreso nella *relazione* al Figlio, egli non è in primo luogo una sostanza autonoma, bastante a se stessa, che solo in secondo luogo sarebbe Padre; egli è esclusivamente generatore, e se cessa di generare, cessa di essere »; così – arriva a dire il filosofo catalano – : « La Trinità non può essere compresa che secondo questo principio della non-dualità. Le persone divine non sono né due né tre ma non sono nemmeno riducibili all’Uno », perché il fondamento della Trinità non è un’unità pura che si articola in seconda istanza⁸⁶, ma la relazione *tout court*, che, per Panikkar, non è fondamento di niente se non di se stessa⁸⁷.

Ed è così che la relazione acquista una priorità rispetto ai termini della

⁸⁵ P. Calabrò, *op.cit.*, p. 82.

⁸⁶ Altrimenti – ribadiamo – avremmo una situazione di emanantimo e di subordinazionismo. Dio è da sempre trino e non è una scelta quella di essere o di non essere tale, giacchè fa parte della sua natura.

⁸⁷ Cfr. R.Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, cit., p.113: « la relazione non è fondamento di niente: essa è. E la relazione non è né una né due: essa è *relazionale*. Quando cerco di coglierla con la mia ragione raziocinante, devo sottomettermi a un movimento di va-e-vieni; ora, se la struttura della ragione è dialettica, la realtà non lo è. Con ciò, mi sembra che io superi l’idealismo ».

relazione, i quali diventano reali solo in quanto termini *della relazione*; e poiché per Panikkar tutta la realtà è non “in una”, ma proprio “una relazione trinitaria” (questa è in ultima analisi la definizione che né dà) – egli conclude – : « ogni relazione, in quanto tale, implica quella che qui chiamiamo non-dualità»⁸⁸.

Infatti, così considerata, la *relazionalità pura* non è né una, dal momento che la relazione ha due termini, né due, dal momento che la relazione non è nessuno dei due termini, bensì *a-duale*. Unità e dualità formano così la doppia polarità della vita e sono assunte contemporaneamente in quanto formative della relazione costitutiva del Reale, ossia della concatenazione del tutto; non possono pertanto che darsi in comunione, contemporaneamente, nell'unica relazione bipolare a doppia direzione. Le polarità interne, dunque, non spezzano l'unità, dal momento che: « La realtà non è né la creatura né il Creatore, presi separatamente, ma la tensione di questa stessa *relatività radicale* »⁸⁹.

Tale relatività radicale investe in ultima analisi anche la verità⁹⁰, ponendosi così agli occhi di Panikkar come via media tra un relativismo scettico, logicamente autocontraddittorio, che in pratica conduce a un agnosticismo rinunciatario che cessa di lottare per la verità, e un totalitarismo assolutistico. Ci avviciniamo così alle ricadute pratiche della sintesi panikariana. Eravamo infatti partiti dall'esigenza di un cambiamento radicale della nostra mentalità, in relazione ai problemi ambientali che affliggono il pianeta e ai non meno inquietanti scenari aperti dalla globalizzazione. Successivamente, abbiamo presentato la ripresa panikariana dell'*advaita* come soluzione al gravoso problema della relazione Dio-mondo, per arrivare infine a interpretare la stessa realtà come pura relazionalità dispiegata. Potrebbe sembrare, però, che, proprio in virtù di questa ripresa, la speculazione panikariana abbia lasciato in disparte la questione del pluralismo. Cercheremo di mostrare nel prossimo capitolo che, in

⁸⁸ Ivi, pp. 111-112.

⁸⁹ Id., *Mito, fede ed ermeneutica*, cit., p.102.

⁹⁰ Cfr. G.Pasqualotto, *op.cit.*, pp. 79-80: «perché si è consapevoli che essa [la verità] si può dare solo nel *movimento di co-implicazione* tra l'Uno e i Molti [...] per cui all'Uno e al Principio non può essere attribuito alcun primato, né di tempo, né di valore»; e dunque « si pone come *condizione di possibilità* di ogni espressione del pensiero, a nessuna delle quali, tuttavia, si riduce né può essere ridotto».

realtà, è proprio dall' assunzione del pluralismo come problema fondamentale che la filosofia del Nostro ha trovato (e continua a trovare), non solo il suo stimolo originario, quanto il suo decisivo banco di prova.

Capitolo terzo

La relatività radicale e la sfida del pluralismo

Abbiamo visto come l'*advaita* si presenti a Panikkar come una terza via rispetto al monismo e al dualismo, ovverosia alle principali soluzioni date nel corso dei secoli al problema dei rapporti tra l'Uno e Molti e, vedremo ora, in concreto, « tra esigenze di unità (culturale, politica, etica, economica, religiosa) e le innegabili diversità umane (interne a una stessa cultura o relative a culture differenti) », dal momento che, anche qui, e a maggior ragione, come tenteremo di mostrare, entrambi le soluzioni sopramenzionate appaiano ormai « non più praticabili, nonostante i pugni sul tavolo battuti dai sostenitori dell'una e dell'altra »⁹¹.

1. La sfida metafisica del pluralismo

Dunque alla radicale relatività della realtà, che « non è riconducibile a un unico principio, ma è essenzialmente trinarica, perché è divina, umana e cosmica e queste tre dimensioni abitano l'una dentro l'altra », corrisponde la radicale relatività della verità. Però, come precisa ancora Achille Rossi: « Non si tratta di sostenere una pluralità di verità, che sarebbe contraddittoria se si riferisse alla stessa cosa *simul et sub eodem respectu*, come si esprimevano gli scolastici, ma

⁹¹ G. Cognetti, *op.cit.*, p.27.

ammettere che non esauriamo ciò che la verità è »⁹²; per questo nessuno – filosofo, politico, stato o religione che sia – può rivendicarne un accesso esclusivo ed esaustivo⁹³.

Con ciò non si vuole sostenere la frammentazione dell'accesso alla realtà (stando alla quale esiste una sola realtà che ognuno vede a suo modo, ottenendo così una verità parziale che lascia intatta la “cosa in sé”) ; dunque, come Panikkar stesso chiarisce:

E'più che un esempio di prospettivismo, perché in questo caso potremmo sempre arguire che, nonostante il fatto che vi sia un'altra prospettiva che vede le cose in modo differente, la nostra prospettiva è quella adatta per quel particolare scopo – che è lo scopo “reale”. Ammettere prospettive diverse su di una questione sposta solo il problema, perché allora dobbiamo ricominciare daccapo a discutere quale sia la prospettiva giusta per quel particolare caso e così via. Il pluralismo non è la mera giustificazione di una pluralità di opinioni, ma la percezione che il reale è più della somma di tutte le possibili opinioni⁹⁴

Nè al contempo significa, però, cadere nel relativismo, che, a differenza del prospettivismo, nega la presunzione di oggettività anche se circoscritta esclusivamente all'interno e in virtù di un determinato “punto di vista”, affermando che in alcun modo è possibile raggiungere ciò che siamo soliti chiamare *verità*.

Certo, avevamo iniziato dicendo che la verità come oggetto non esiste, ma, alla luce di quanto detto, possiamo ora completare la nostra affermazione: la verità come oggetto non esiste *perché è irraggiungibile*, e non viceversa⁹⁵.

⁹² A. Rossi, *op.cit.*, p. 40.

⁹³ Cfr. R.Panikkar, *La torre di Babele*, p.116: « In parole povere, nessun gruppo, nessuna verità, nessuna società, ideologia o religione può avanzare una pretesa totale sull'Uomo, perché l'Uomo è sempre inafferrabile, non completato, non finito, infinito– ancora in via di costruzione, per via, itinerante – come lo è l'intera Realtà nella quale l'Uomo è un partecipante *attivo*. E' questa libera e attiva partecipazione, che rende le nostre vite degne di essere vissute ».

⁹⁴ R. Panikkar, *La torre di Babele*, cit.,p. 115.

⁹⁵ Un altro modo per affermare ciò è quello di assumere la verità come un *simbolo*: per cui vi rientrano necessariamente anche l'altro polo della relazione e la relazione stessa,

Una verità c'è – dice però Panikkar –, e c'è in quanto è raggiungibile, ma è *pluralista*; e non nel mero senso nominalista, per cui le diverse vie che vi condurrebbero andrebbero considerate come semplici nomi diversi di una stessa via, dal momento che « non occorre andare da nessuna parte: la realtà è »⁹⁶.

Ciò significa che la verità, al pari della realtà, è *strutturalmente* pluralista: non è oggettivabile perché anche noi (soggetti) ne facciamo parte, né è puramente soggettiva, perché sempre *noi* (ancora in quanto soggetti) non ne costituiamo il tutto. Per dirla con le sue parole: « La verità, infatti, non è non è né nell'oggetto né nel soggetto, ma nella relazione fra i due [...] Una verità assoluta (*ab-soluta*) sarebbe una contraddizione in termini. Tutto quello che dipende dalla vera verità dipende da questa economia della relazione. Tutta la realtà è relazionale, e dunque la stessa umanità. E queste relazioni sono costitutive »⁹⁷.

dal momento che essa è « quella qualità o proprietà della realtà che che permette alle cose di entrare in un rapporto *sui generis* con la mente umana ». Ivi,p.121. Cfr. anche la nozione di simbolo *supra* nota 68. La verità non è dunque qualcosa di fermo in qualche posto in attesa di essere scoperta dalla coscienza umana al termine di un'indagine oggettiva, ma nasce necessariamente dall'incontro. Inoltre, ricordiamo che ogni incontro è culturalmente disciplinato, possiamo infatti condividere la verità solo all'interno dello stesso mito : cfr. la nozione di *mythos* nell'Introduzione. Questo è il motivo per cui P. assume tale irraggiungibilità della verità oggettiva come dimostrazione della sua infondatezza e non come una momentanea situazione di presunto avvicinamento ad essa.

⁹⁶ Id., *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, cit.,p.55. Cfr. a proposito anche pag 61: « Ripeto: non è che questa realtà *abbia* molti nomi quasi che esista una realtà al di fuori dei nomi. Questa realtà è molti nomi e ogni nome rispecchia il tutto, è una sua manifestazione e rivelazione. Al contempo ogni nome mostra ed esprime,per così dire, il Mistero indiviso »). Cfr. nota successiva.

⁹⁷ R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, cit.,p.186. P. infatti si guarda bene da quello che egli definisce “criptokantismo”, in base alla quale c'è una “cosa in sé”, cioè il mondo, evidentemente sconosciuto, di cui ciascuno ha poi la sua visione particolare. La sua critica al riguardo è duplice: da una parte egli nega l'esistenza di una cosa in sé, per P. non esistono infatti cose *in vacuo* in attesa di relazionarsi con altro, dunque di entrare nella relazionalità pura di cui il reale è continua eppure sempre diversa condensazione (a questo proposito rispolvererà la teoria della *creatio continua*). Dall'altra, non bisogna dimenticare che, sì, per P. la realtà non è totalmente conoscibile, ma non perché esiste il *noumeno*. Certo, egli fissa limiti analoghi al *logos*, che non sono, però, i limiti dell'esperienza, dal momento che per lui – e qui è prettamente hindū – l'essere non è quello che è stato e che sarà, o quello che c'è dietro quello che succede, ma è quello che *stiamo sperimentando*, e che addirittura non sussiste indipendentemente dal fatto che *ora* vi stiamo interagendo. Infatti per P. noi *possiamo* sperimentare la realtà cosmotendrica – che non significa comprenderla. Occorre infatti ricordare che la coscienza è solo *una* delle dimensioni costitutive della realtà, altrimenti non potremmo sostenere il pluralismo della verità, il quale invece implica « il riconoscimento di una debolezza non nella nostra

In quest'ottica, l'errore non è « la mancata corrispondenza fra soggetto e predicato della proposizione» – dal suo punto di vista è infatti limitante considerare la verità esclusivamente come verità logica, anche se persino la verità logica (come qualsiasi verità) connota una relazione di cui noi, implicitamente o esplicitamente, siamo uno dei termini –, ma « l'isolamento, l'uscita dalla relazione, il rifiuto della comunicazione »; così che: « Ritorna ancora la necessità vitale del *dialogo dialogale* »⁹⁸.

Quindi, per riassumere, dal momento che: « Il modo radicalmente differente in cui gli uomini articolano le loro esperienze ultime non è dovuto solo alla nostra condizione umana, ma poggia sulla natura stessa della realtà »⁹⁹, la relatività radicale è assunta da Panikkar come il fondamento teorico del pluralismo. Per dirla con le sue parole :

Possiamo essere tolleranti solo se non scendiamo a compromessi, avendo constatato che la verità stessa è tollerante. La tolleranza non deriva da un'indifferenza alla verità ma da una più profonda percezione della verità stessa.¹⁰⁰

mente, così che se noi fossimo più intelligenti potremmo pervenire a una singola verità teoretica sulla quale tutti gli uomini sarebbero d'accordo, ma nella natura della realtà, cioè sia nel potere del nostro pensiero che nelle cose stesse ». Id., "The Myth of Pluralism: The Tower of Babel. A Meditation on Non-Violence", *Cross-Currents*, n.2, New York 1979, pp.179-230, p. 226; cit. in A. Rossi, *op.cit.*, p. 41-42.

⁹⁸ A. Rossi, *op.cit.*, p. 43. Se infatti ammettiamo l'*inter-in-dipendenza* di ogni cosa, le relazioni che intratteniamo non possono essere considerate una questione privata fra un soggetto e un oggetto, bensì universale, cosicché nessun singolo individuo, nessun gruppo umano, come detto, può esaurirne la trama. In questo senso P. dice che l'errore può essere anche una verità di cui si abusa, e definisce l'universalità come l'erronea totalizzazione di un'esperienza parziale. Usando la terminologia cristiana, egli identifica allora il peccato come la rottura della relazione; etimologicamente, infatti, "diavolo" è (da *diaballo*) "colui che separa", e dunque « fa cadere in stato di "peccato", essendo il peccato nient'altro che la chiusura egoica, il ripiegamento su di sé, la volontà di affermarsi a danno di altri esseri, alimentata dall'illusione di essere un ego separato »; – non a caso: « l'opposto di *diavolo* è *simbolo* ». G.Cognetti, *op.cit.*, p. 35 (in nota).

⁹⁹ A. Rossi, *op.cit.*, p. 40.

¹⁰⁰ R. Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica*, cit., p. 36. Non possiamo riconoscere la relatività della nostra autointerpretazione senza al contempo riconoscere una più alta e incomprensibile istanza che unifica in sé la molteplicità, *conditio sine qua non*, questa, per uscire dal dialogo dialettico dove l'uno a ragione e l'altro necessariamente torto.

2. Advaita e pluralismo

Si ha infatti il problema del pluralismo solo « quando scopriamo la mutua incommensurabilità degli atteggiamenti umani », in quanto esso è, almeno nel suo aspetto negativo, « il riconoscimento dell'incompatibilità tra le credenze ultime », e nello stesso tempo siamo costretti dalla prassi a cercare la sopravvivenza quando il conflitto si delinea inevitabile.

Ciò non suppone, però, un aprioristica rinuncia alla verità, ma – ribadiamo – alla verità *come oggetto*, quella verità, cioè, in base alla quale pretendiamo di “aver ragione” sui nostri interlocutori. Secondo il filosofo catalano, infatti, se prendiamo sul serio « le umane esperienze e gli scontri degli ultimi 8.000 anni di storia, in cui ogni fazione riteneva di star facendo la cosa giusta, mentre l'altro pensava che non fosse così »¹⁰¹, allora dobbiamo riconoscere che la verità dell'incontro con la realtà include anche colui che la incontra, attraverso il proprio mito, che, sebbene sia diverso da tutti gli altri, permette comunque a ciascuno di accedere genuinamente alla verità. Infatti, indipendentemente o meno dalla necessità di ricercare un espediente pratico per sopravvivere senza distruggersi, prendere sul serio le differenze ultime non può per Panikkar che richiedere, come fondazione teorica, l'intuizione che la realtà stessa è pluralista¹⁰².

Pluralismo è allora « il riconoscimento che ogni essere umano e ogni cultura sono fonte autonoma di intelligibilità », per cui « oggi possiamo riconoscere che ci sono prospettive di comprensione e autoconsapevolezza che non possono essere ridotte a un comune denominatore ». In quanto tale esso « ci impone di riconoscere che nessuna realtà umana e storica può essere considerata come il

¹⁰¹ Id., “Il pluralismo della verità”, cit.

¹⁰² Il dialogo che egli auspica non si prefigge infatti di « arrivare a una soluzione, ma è il dialogo per essere, per divertirsi, se volete. E' il dialogo perché la struttura stessa della realtà è dinamica e – io direi – trinitaria. Se il dialogo sparisce, tutto sparisce ». La citazione è ripresa da A. Rossi, *op.cit.*, p. 25. Lo scopo non è, cioè, quello di « stabilite verità oggettive », ma di « entrare in una comunicazione esistenziale fondata sulla fiducia e aperta a esiti imprevedibili », giacché « La pace è il dialogo, non l'esito oggettivo del dialogo ». G. Cognetti, *op.cit.*, p. 108. Dal momento che « senza pluralismo, debbo giudicare l'altro o mentalmente debole o moralmente malvagio ». R. Panikkar, *La torre di Babele*, pp.136-137.

male assoluto e combattuta come tale: un conto è riconoscere il male e contrastarlo, un altro è ergersi a principio supremo della verità e dell'errore, del bene e del male »¹⁰³.

Presuppone, dunque, quell' « atteggiamento dualistico (o *advaita*) che difende il pluralismo della verità in quanto la realtà stessa è pluralistica; ovvero incommensurabile sia con l'unità sia con la pluralità »¹⁰⁴.

Se, infatti, seguiamo il monismo allora:

Solo l'Uno è *vero*; i molti sono l'*errore*. Allora occorre tentare a tutti i costi di *ridurre* e infine *annullare* le differenze: deve vincere il più forte, il più progredito, la vera religione, l'economia più efficace, certo, con pazienza e *tolleranza*, cercando di *convincere* e *convertire* [...]. L'espressione religiosa di questa attitudine è il *monoteismo* delle religioni abramiche; espressioni politiche sono fra le altre *colonialismo* e *imperialismo*, culturali *razionalismo* e lo *scientismo* ¹⁰⁵.

¹⁰³ A. Rossi, *op.cit.*, p.44. Affinchè vi sia pluralismo, non basta infatti considerare l'altro «con gli stessi diritti di *me* stesso- senza tuttavia condividere il *Se Stesso* ». R. Panikkar, *La terra di Babele*, cit., p.102.

¹⁰⁴ Id., «Il pluralismo della verità», cit. Ed è per questo che il pluralismo, al pari dell'*advaita*, è « logicamente impossibile, perché non c'è modo di realizzare nessuna *coincidentia oppositorum* ». R.Panikkar, *La torre di Babele*, p.62. Non è dunque una visione del mondo, né un supersistema filosofico che abbraccia tutte le differenze: il pluralismo è un mito, dice P. Anche se, ammette, tutto ciò per noi ora appaia paradossale, dal momento che: « Ci troviamo nel mondo cartesiano: senza certezza epistemologica c'è soltanto insicurezza ontologica. Se ci sono molte opinioni divergenti non posso prestar loro fede. Lo devo scoprire da me stesso ». Ivi p.38.

¹⁰⁵ G. Cognetti, *op.cit.*, p.28. In *La torre di Babele*, cit., P. annovera i fallimenti di tale prospettiva, ad un tempo storici, parlando degli oltre 6000 trattati di pace stipulati negli ultimi 60 secoli, filosofici, con la caduta dei grandi sistemi concettuali e la sconfessione, da parte del Novecento, dell'astratto ideale razionalistico della ragione come garanzia di una *pace perpetua*, e religiosi-culturali, dal momento che « La storia di qualsiasi religione è più l'avventura delle sue eresie che l'evoluzione della sua ortodossia ». Ivi, p.95. Inoltre, la situazione mondiale è oggi così complessa che nessuna cultura ce la fa più da sola a fronteggiare la condizione umana. Cfr. Ivi p.140-141:« siamo incapaci di ridurre ad un solo sistema di pensiero le differenti esperienze fondamentali degli esseri umani, perché la realtà è quel mistero che trascende non solo il nostro pensiero, ma il pensare in quanto tale».Dobbiamo allora riconoscere che :« Con una sola cosmologia, una sola concezione dell'universo, e quindi dell'uomo, non si può far fronte alle sfide attuali, non perché la concezione dell'uomo [...] sia falsa, ma perché la realtà, in se stessa, è ancora più reale. E per il fatto di essere reale io non la posso cogliere. Se la potessi cogliere dovrei situarmi fuori dalla realtà, ma questa sarebbe allucinazione». La citazione è ripresa da P. Calabrò, *op.cit.*,p. 34.

Mentre nel dualismo, dove « impera la *dialettica*, perché si riconosce che la realtà è sempre duale e occorre cercare di ricondurre ad un equilibrio o, se riesce, ad una *sintesi* le differenze e i conflitti, non una volta per tutte ma a seconda delle situazioni e del divenire storico », invece :

Ognuno deve battersi perché le sue idee, programmi etc., si impongano; sarà il libero gioco dialettico, in uno scenario di coesistenza e di libertà, il criterio ultimo [...] E' la scena delle società laiche moderne: democrazia, maggioranza, liberismo, mercato sono le parole chiave. Il dualismo di questa soluzione non è però corente fino in fondo ed è praticabile solo in una situazione di *equipotenza* delle forze in conflitto.

Infatti, poiché tali situazioni di equipotenza sono rare ad aversi, e quando si hanno danno vita a un equilibrio instabile, allora « il più forte s'impone di nuovo *monisticamente* sul più debole, con la guerra o altri mezzi coercitivi », realizzando così un « equilibrio spesso precario », il quale alla fine implica, di fatto, « una *dittatura* della maggioranza e un pluralismo più virtuale che reale ». ¹⁰⁶. Di contro, l'*advaita* conduce ad una « positiva accettazione della *diversità*, senza tentare né una artificiosa *reductio ad unum* né una forzata integrazione (*Aufhebung* nel linguaggio hegeliano) dialettico-democratica », giacché « la vera discriminante è se viene rotta o meno la *relazione* originaria in cui tutti siamo » ¹⁰⁷.

3. *La persona come sistema aperto*

Per concludere, occorre chiarire cosa intenda con questo “tutti” il Nostro. “Tutti gli esseri umani”, indubbiamente. Ma che cos'è propriamente l'uomo? Oltretutto una dimensione costitutiva della Realtà Cosmoteandrica, innanzitutto

¹⁰⁶ G. Cogneetti, *op.cit.*, pp. 29-30.

¹⁰⁷ Ivi, pp.30-32. Ovviamente, stiamo parlando di una soluzione « molto complessa e impegnativa [...] tutta da sperimentare, in uno col necessario cambiamento profondo, antropologico, che presuppone ». Ivi, p.33.

una *persona*, risponde Panikkar.

Nell'ottica dell'*inter-in-dipendenza* infatti non si può parlare di un essere umano come di un'*individuo*, di un soggetto, cioè, libero, consapevole, autonomo e distinto dagli altri. O meglio, occorre riconoscere che « *l'individuo non è la totalità dell'uomo* »¹⁰⁸, dal momento che quest'ultimo è un « nodo in una rete di relazioni che include tutti i pronomi che ha ragione si chiamano “personali” »¹⁰⁹. L'individuo, secondo Panikkar, è un sistema chiuso, il risultato di un taglio pragmatico operato su un certo numero di relazioni costitutive dell'essere umano allo scopo di creare un soggetto pratico di operazioni che rispondono alle esigenze di un determinato contesto socio-culturale. Una *persona*, invece, è un sistema aperto, che comprende tutta la complessa trama delle relazioni costitutive dell'essere umano: non un' autoscienza, un'anima isolata, ma una “personale” esperienza di una determinata, anche se differenziata, totalità. Del resto, il nodo non preesiste ai fili, né sussiste indipendentemente da essi¹¹⁰.

Dunque non può esserci libertà al di fuori dell'armonia del Tutto, cosicché la filosofia, secondo Panikkar, non consiste in una rapace conquista razionale, né tantomeno nella costruzione di sistemi speculativi, ma nell'ascolto dell'essere al

¹⁰⁸ Id., *La torre di Babele*, cit., p.99.

¹⁰⁹ Id., *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, cit., p. 109. Infatti, non c'è *io* senza *tu*, e il *tu* non è semplicemente un altro – è il *tu* di *me stesso*; così come l'*io* è *io* unicamente per un *tu*; ma la relazione *io-tu* si realizza attraverso un *egli-ella-esso*, che è come lo spazio della relazione personale. Allo stesso modo, il rapporto *io-tu* implica un *noi-voi* e, di conseguenza, un *essi*. Come nella Trinità, dove Dio è l'*Io*, il Figlio (e per mezzo di Lui ogni essere umano) il suo *Tu*, mentre lo Spirito il *Noi* fra i primi due. Nulla si dà fuori di una reciprocità costitutiva che presuppone la *non-dualità*, perché il *tu* non è *io*, in caso contrario non ci sarebbe un *tu*, né *non-io*, altrimenti non sarebbe un *tu* : ogni relazione ricapitola in sé l'intera relazionalità del reale. Sul tema cfr. Id., *Tra Dio e il cosmo*, cit., pp. 147-148.

¹¹⁰ Cfr. nota 77, dove è descritta la teoria buddhista dell' *anattā*, la quale comporta che: « Per esistere, l'*io* deve essere sempre in rapporto con qualcosa di diverso da sé, sia questo un oggetto, o un altro *io*, o un dio: se qualcuno volesse trovare l'*io* in quanto *io*, come cosa in sé, si porrebbe in una condizione di frustrazione continua, come quella che cercasse di individuare in una parte del fiore la sede del suo profumo, o in una parte del liuto la sede del suo suono ». G. Pasqualotto, *op. cit.*, p. 24. Nella pagina successiva, l'autore, a dimostrazione del fatto che non solo in Oriente possiamo trovare «*segni di eminenti teorie che fondano l'identità come relazione* », cita un passo del *Teeteto* di Platone (160 b), dove Socrate afferma: « noi, tanto se siamo, quanto se diventiamo, siamo e diventiamo in relazione l'uno con l'altro ».

fine di “sintonizzarci” con il suo ritmo, dunque con il suo ordine ¹¹¹, fuori dal quale – e qui Panikkar guarda apertamente all’induismo – le nostre possibilità non possono dispiegarsi appieno. Per l’induismo, infatti, libertà non significa “fare ciò che si vuole”, ma “poter essere ciò che si è”, vale a dire raggiungere la propria condizione di pienezza « in assenza di costrizioni esterne ostacolanti e di precomprensioni interne svianti »¹¹², l’attuazione delle possibilità che la nostra condizione serba in potenza; mentre il “male”, per converso, non è che « il soffocamento del potenziale »¹¹³. Ne consegue che ad essere veramente libero non è l’individuo, ma la Realtà: possiamo infatti indirizzare le nostre vite in una direzione o in un’altra, ma non possiamo cambiarne la funzione ontologica.

Infatti, dal momento che « Noi *siamo* relazione, non *entriamo* in relazione per esigenze particolari », allora « non può darsi libertà senza armonia, nel senso che ogni libertà è autodeterminazione *all’interno* di un ordine dato, dentro una struttura *relazionale* che è il dato primario ». Dunque « la pienezza e la libertà di un essere sono sempre in relazione con l’armonia del tutto: anche qui, né autonomia né eteronomia, ma *ontonomia* »¹¹⁴.

¹¹¹ Infatti, “Ordine” e “ritmo”, così come “rito”, ma anche “morte” e molti termini rientranti nel campo semantico della parola “bisogno”, derivano dalla radice verbale sanscrita *rt*, che indica un “muoversi per”, secondo una scansione regolare. In sanscrito, la radice *nrt* denota infatti l’azione del danzare e, per esteso, l’azione drammatica in generale. Da *rt*, poi, oltre che dalla radice indoeuropea *ar*, che significa “in modo appropriato”, “cosa ordinata al suo fine”, a cui sono legate a loro volta *ars* (arte), *aretè* (virtù) e “armonia”, deriva anche la parola *Rta* (ovvero “muoversi in modo corretto”), che nei *Veda* rappresenta l’impersonale ordine cosmico con le sue leggi arcane e ineffabili cui le stesse divinità devono sottostare; – e che prelude al successivo *Dharma*. Tutti questi termini, che non a caso sono *keywords* della sintesi panikkariana, rimandano originariamente ad un’azione in grado di collegare l’uomo al mondo del divino.

¹¹² G. Cognetti, *op.cit.*, pp. 85.

¹¹³ R. Panikkar, *La Torre di Babele*, cit., p.14. Nell’opzione *advaitica*, infatti, « male e bene non sono in una situazione dialettica di o male o bene[...]. Il bene che diventa opaco non appare più come un bene; il male che diviene intellegibile cessa di essere un male ». Ibidem. Non c’è dunque « male assoluto, perchè non ci sono opposizioni irriducibili ma polarità: naturale e culturale, maschile e femminile, materiale e spirituale etc. ». Cognetti, *op.cit.*, p. 84. Questo schema, che predilige le polarità complementari alle opposizioni dialettiche, e in ciò consiste in ultima analisi l’armonia propugnata da P., è ben rappresentato dal simbolo taoista del *tai chi tu*.

¹¹⁴Ivi, pp. 85-86. Cfr. anche G. Pasqualotto, *op.cit.*, pp. 71-72 : «Ebbene, se la realtà è costituita da una serie infinita di relazioni interconnesse, pensare di comprenderla da un solo punto di vista o intervenire su di essa in base a motivazioni parziali significherebbe

L'importante è dunque « *non separarsi* dalla totalità [...] dove il bisogno dell'altro non sia ostacolo alla *mia* libertà, ma faccia parte di essa ad un livello superiore », laddove, invece, finché continuiamo a pensare l'essere umano come una sostanza irrelata e indipendente, allora non possiamo che *affermarci a spese di altri*. Ne deriva che « se uno fa, pensa e parla in conformità con ciò che è, è *in pace* »¹¹⁵.

Ed è così che il filosofo indo-catalano arriva a sostenere che la pace è, non una condizione di quieta accondiscendenza, né il risultato di un sistema politico-giuridico, ma *l'armonia cosmoteandrica*, ovvero sia « il risultato di un *ordo* che rende possibile la pienezza dell'uomo », nella società umana come pace politica, nella totalità della realtà come pace religiosa, dal momento che i problemi temporali sono *anche* religiosi, e le riflessioni sui fini umani sono *anche* politiche, ovvero sia la relazione è non-duale, come purtroppo i problemi legati alla globalizzazione e alla lotta del terrorismo ci ricordano: l'essere umano, in quanto persona, è multidimensionale; – ed è proprio in virtù di questa sua multidimensionalità che la pace si configura come « lo spazio necessario per la crescita delle possibilità umane »¹¹⁶.

fare un'operazione astratta e, quindi, inefficace ovvero efficace, ma solo nella forma dell'intervento violento. E' evidente allora che una prospettiva relazionale e 'reticolare' rimanda a procedure di comportamento che, rispetto all'individuo, privilegiano in generale la *collettività* umana e, in scala ridotta, il *gruppo*. Questo privilegiamento è possibile solo a partire dalla considerazione fondamentale che l'individuo *in sé* non esiste, ma esiste solo in quanto è prodotto da relazioni multiple che includono rapporti parentali e sociali, condizionamenti genetici e ambientali, influssi storici e culturali: in tal senso si potrebbe dire che per le civiltà orientali nessuno è qualcuno se non nelle relazioni con qualcun altro e con qualcosa d'altro[...] Questa concezione 'organica' appare evidentemente assai diversa da quella 'meccanica' che ha prevalso nelle civiltà occidentali moderne, ma l'aspetto che la distanzia ancor di più da queste consiste nel fatto che la realizzazione di tale modello non è polarizzata verso il futuro, ma verso il *passato*: mirare all'integrazione significa in realtà lavorare per una *reintegrazione*, per un ripristino di condizioni originarie spezzate dalle pratiche e dalle intenzioni individualistiche. Quindi la massima « realizzare se stessi » che ha guidato per secoli la prassi dei popoli occidentali, non ha qui il senso di affermare la propria volontà, ma, al contrario, quello di *rinunciare* ad essa, in quanto giudicata motivo di presunzione e causa di lacerazioni: questa rinuncia alla tensione individualistica coincide con un processo di *ritorno* all'unità originaria». Cfr. *infra* nota 118.

¹¹⁵ G. Cognetti, *op.cit.*, pp. 85-86.

¹¹⁶ Ivi, p. 74.

Il che vuol dire che « la pace vera non è la “nostra” pace ma deve fondarsi sulla natura delle cose »¹¹⁷, sull’armonia, dunque, che abbiamo visto essere la struttura ultima della realtà.

Nella convinzione, per concludere con le parole di Panikkar, che « Noi esistiamo nella misura in cui partecipiamo al tutto e permettiamo al tutto di partecipare, vale a dire di esprimersi attraverso di noi »¹¹⁸.

¹¹⁷ Ivi, p. 84. Per cui « occorre preliminarmente un atto di *fiducia ontologica*, di fiducia nella realtà [...] *la cui necessità ontica è superiore al principio di non contraddizione della logica*». Ivi, pp.88-89. Nella convinzione che « *Autonomia* (la dura volontà kantiana) ed *eteronomia* (a darci la pace sarà sempre qualcun altro, Dio, il Papa, il Governo etc.) non sono categorie valide per avvicinare il tema della pace oggi ». Ivi, p. 64.

¹¹⁸ R. Panikkar, *Le culte et l’homme séculier*, Ed. du Seuil, Paris 1976, p. 73 (citato in A. Rossi, *op.cit.*, p 162). Per rendere questa idea P. analizza la parola *realization*, che in inglese significa salvezza, liberazione: « Si raggiunge la pienezza (cielo, Dio, il fine dell’uomo, la felicità...) quanto più ci si *realizza*, cioè si diventa reali, si raggiunge la realtà; quindi il fine dell’uomo è realizzarsi, diventare pienamente reale »; e descrive universalmente l’atto di fede propriamente come: « Il cammino verso questa realizzazione », oltretutto « l’attuazione, più o meno libera dell’uomo, di ciò che egli crede sia il suo fine ». Id., *Mito, fede ed ermeneutica*, cit., p. 11.

Bibliografia

Berti E.,
Struttura e significato della Metafisica di Aristotele, a cura di I. Yarza, EDUSC, Roma 2008².

Calabrò P.,
Le cose si toccano. Raimon Panikkar e le scienze moderne, Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2011.

Cognetti G.,
La pace è un'utopia? La prospettiva di Raimon Panikkar, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

Harvey D.,
La crisi della modernità, Il Saggiatore, Milano 1991.

Lévi-Strauss C.,
Razza e storia. Razza e cultura, Einaudi, Torino 2002.

Meazza L.- Burrini G.,
La filosofia indiana, Milano, Xenia Edizioni, 1994.

Panikkar R.,
Il Cristo sconosciuto dell'induismo, Jaca Book, Milano 2008;
La realtà cosmoteandrica: Dio-uomo-Mondo, Jaca Book, Milano 2004;
La Torre di Babele. Pace e pluralismo, Ediz. Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole, 1990;
L'esperienza filosofica dell'India, Cittadella Editrice, Assisi 2000;
Mito, fede ed ermeneutica: il triplice velo della realtà, Jaca Book, Milano 2000;
"Religione, Filosofia e Cultura", *Simplègadi*, n.1, Venezia 2001, pp. 45-75;
Tra Dio e il cosmo. Una visione non dualista della realtà, Dialogo con Gwendoline Jarczyk, Laterza, Roma-Bari 2006.

Pasqualotto G.,
Est & West : identità e dialogo interculturale, Marsilio, Venezia 2003.

Piantelli M.,

Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda, Edizioni Āśram Vidyā, Roma 1998².

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

Smith H.,
Le grandi religioni orientali, Carnago, Sugarco 1993.

Sitografia

Dialeghestai. Rivista telematica di filosofia,
Panikkar R, *Il pluralismo della verità*, a cura di P. Calabrò:
< <http://mondodomani.org/dialegesthai/rpa01.htm> >;
Rigopoulos A., *Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di
Raimon Panikkar* :
< <http://mondodomani.org/dialegesthai/ari01.htm> >.

Sito del CIRPIT, Centro interculturale dedicato a Raimon Panikkar,
Prabhu J., *Biografia di Raimon Panikkar*:
< <http://www.raimonpanikkar.it/RaimonPanikkar.asp?H=34>>.