

Il tempo circolare. La realtà del male

Raimon Panikkar

Gw.J. *Lei ha appena ricordato l'importanza di una giusta comprensione della temporalità umana. A questo proposito, vorrei ritornare su quello che lei chiama il «tempo circolare». Questo è sicuramente uno dei punti essenziali del suo pensiero. Io vedo una coerenza profonda fra il suo modo di intendere il cosmoteandrisimo, la non-dualità di cui ha parlato e quello che intende propriamente per tempo circolare.*

R.P. Contrariamente a quello che ha scritto Wittgenstein alla fine del suo *Tractatus* – e senza tuttavia negare quello che vi esprime – io penso che solo di quello di cui non si può parlare vale la pena si faccia lo sforzo di parlare. Altrimenti, non farei che accontentarmi di ripetere quello che già so, e la parola cesserebbe di essere creatrice. Di fatto, dunque, e pur sapendo che ogni espressione non è niente più che un'incarnazione imperfetta dell'inesprimibile, io ritengo che ciò che vale la pena di essere detto è proprio quello che per noi è quasi impossibile esprimere. Ogni parola autentica è creatrice di realtà, come ho suggerito all'inizio del nostro colloquio.

Gw.J. *È qui l'origine di ogni filosofia.*

R.P. Se così non fosse, avremmo a che fare solo con tautologie, con ciò che è scontato; e in tal caso non si direbbe più niente, salvo verità alla La Palice. Mi piace un testo della tradizione greca, un testo di Esichio, il quale afferma che la vita (*zoè*) è *chrònos tou èinai*, il «tempo dell'essere». Ma io rovescerei la frase: il tempo è anche la vita dell'essere, dunque la respirazione dell'essere, la sua sistole e la sua diastole, il movimento stesso secondo il quale la vita si dispiega.

Questo dispiegamento è allo stesso tempo una linea, una spirale, un cerchio – espressioni eloquenti, anche se non sono che metafore. La questione mi ha dato spunto per una decina di articoli, uno dei quali intitolato: «Il tempo circolare». Ora, senza ritrattarmi – non si va mai indietro in un tempo circolare –, ma sfumando le mie posizioni e integrandole, più che parlare di circolarità o di spirale, direi che il tempo è *ritmo*. Il ritmo, per esempio in una danza, è dato dalla ripetizione di passi che sono tuttavia differenti. Se osservo una danza dall'esterno, il secondo passo o il quinto passo mi appaiono simili. Ma se sono impegnato io stesso nella danza, quei passi sono la stessa cosa e tuttavia non sono la stessa cosa. C'è un cerchio all'interno del quale mi muovo, ma senza che avanzi secondo una linea retta. «Il ritmo dell'Essere» è il titolo delle mie «Gifford Lectures» del 1989.

Niente, in tutto ciò, che rientri nell'ordine di una staticità o di una immobilità; niente nemmeno che sia legato a uno sviluppo lineare, e nemmeno a una circolarità intesa come ritorno dello stesso, una pura ripetizione dell'identico, che rischierebbe di farci scivolare di nuovo nell'immobilismo. In effetti, se il tempo fosse strettamente «circolare», senza altra precisazione e senza nessun avanzamento, il secondo giro sarebbe talmente identico al primo che a suo proposito non potremmo parlare di un «secondo». Nella *ewige Wiederkehr*, l'«eterno ritorno» così tanto valorizzato da Nietzsche, si può dire che niente, in verità, possa essere percepito come una seconda o una terza volta. Il «ritorno» è «eterno», cioè: non c'è ritorno.

Se c'è una *seconda* volta, è perché il tempo non è semplicemente circolare, ma in essa si trova qualcosa di diverso che fa sì che la seconda volta sia davvero seconda. Non c'è dunque ripetizione completa. Se gli avvenimenti si ripetessero, non ci sarebbe circolarità, propriamente parlando...

Comunque sia, preferisco vedere piuttosto nel tempo una *esperienza ritmica della vita*, come *la vita dell'essere*.

La vita non va da nessuna parte. Noi siamo passati dalla causa finale nell'ordine dell'intenzione (psicologica) a un *telos* cosmologico (oggettivo). E questo è gravido di conseguenze. La vita vive, e questo è tutto. In questa visione delle cose, penso che lo spazio abbia una dimensione reale, anche se non c'è né da idolatrarlo né da divinizzarlo. Nel tempo ritmico, le cose passano e non si ripetono. Il che mi porta di nuovo a sottolineare i limiti del pensiero raziocinante, del pensiero puramente logico, incapace di comprendere che, vista dal di dentro, la realtà non è mai la stessa, anche se appare identica quando la si pensi dal di fuori. Ma che cosa è un pensiero al di fuori della realtà? Tutto questo è in consonanza con l'idea della *creatio continua*, e anche con quella dell'impermanenza buddhista. Ma mi fermo qui.

Nel ritmo c'è contraddizione, quando si considerino le cose solo dall'esterno; ma non c'è contraddizione se con questo termine si esprime una realtà che fa parte veramente dell'ordine del *vissuto*. Nell'esperienza del ritmo ci si trova liberati dall'angoscia di arrivare da qualche parte, e da ogni giudizio di superiorità – quella specie di giudizio secondo cui, per esempio, io sarei più evoluto di te, superiore a te, più vicino al cielo, più vicino a Dio. In effetti, siamo tutti alla stessa distanza da queste realtà essenziali. Nessuno può essere detto superiore a un altro: poiché noi tutti siamo unici, e pertanto incomparabili. L'economia dell'unicità e dell'amore implica questa visione che è allo stesso tempo dal di dentro e dal di fuori.

Gw.J. *Come concilia le due affermazioni secondo cui, da una parte, se non sono l'altro non posso parlare di lui, e dall'altra parte ciascuno di noi è unico?*

R.P. Lei scopre i miei segreti! Il mio vero discorso sull'altro verte sulla scoperta del *tu*. Il *tu* non è un altro, e non è nemmeno *io* – il *tu* nel senso più profondo, si intende. Si entra allora nel gioco di una reciprocità costitutiva. Poiché non c'è un *io* se non c'è un *tu*; ma il *tu* non è puramente e semplicemente un altro – è *il tu di me (stesso)*. E l'*io* è *io* unicamente *per* un *tu*. Il *tu*, di conseguenza, non è l'altro. Io critico l'idealismo tedesco per aver diviso la realtà in *Ich* e *nicht-Ich*, in *io* e *non-io*. Ora il *tu* non è né *io* né *non-io*, non entra in questa dialettica. Non è *io*, altrimenti non ci sarebbe *tu*; non è nemmeno *non-io*, altrimenti non sarebbe un *tu*. E rieccola, la *non-dualità* di cui parlavamo. Quello che noi chiamiamo l'altro è in realtà un *tu*.

Se ora estrapolo questa riflessione semplicissima in un ordine che io non esiterei a qualificare come metafisico o religioso, direi che la relazione fra il divino e l'umano deve essere espressa come la relazione fra un *io* e un *tu*. Uomini come Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner o Martin Buber, attraverso un percorso spirituale dei più autentici, sono arrivati a nominare Dio come un *tu*. Come potrebbe essere altrimenti per chi si converte in verità, e non soltanto a livello psicologico? La forma normale della preghiera è di rivolgersi a Dio come a un *tu*.

Gw.J. *Analizzando l'articolazione dell'«io» e del «tu», lei conferma la sua tesi della non-dualità, mentre, per parte mia, io vedo in questo rapporto l'indizio di una dualità reale – non, naturalmente, nel senso sostanziale, ma in un senso relazionale. Ho così la sensazione che, sotto queste due formulazioni, siamo perfettamente d'accordo.*

R.P. Probabilmente. Mi ritengo tuttavia autorizzato a fare un passo avanti, capace di superare il nostro dualismo. Mi sembra difficile dire semplicemente che Dio è un *tu*, quando a essere il suo *tu* sono io. E infatti, è quando mi scopro come il *tu* di un *io* che mi chiama – «*Tu sei mio Figlio*» – che mi elevo fino alla relazione vera. L'*io*, allora, è *Lui*. E il *tu*, sono *io*. Egli mi chiama, e io allora mi sento chiamato a essere. La mia libertà è la possibilità che ho di rispondere all'appello dell'*Io* di Dio,

e la mia preghiera consiste nello scoprirmi come un *tu* che può dialogare con l'*Io*, pur sapendo che l'iniziativa proviene da questo *Io*, e non dal *tu* che sono io. La relazione *Io-tu* è non dualista, laddove la relazione *io-Tu* potrebbe cadere nel dualismo: il *Tu* (divino), infatti, non dipende esclusivamente dall'*io*. Ci sono altri *tu* (che io chiamo così), mentre non c'è che un *io* che io possa pensare come *io*.

Quando dico che la preghiera è più una risposta che una domanda, più un ascolto che un grido, è perché personalmente ho questa esperienza di essere un *tu* suscitato da un *Io*. È questa l'esperienza sconvolgente; scoprirsi un *tu*. Si potrebbe chiamarlo *die Umkehr aller Werte*, «il rovesciamento di tutti i valori». In questo senso, l'altro è un *io*, o l'Altro è *Io* – il che è fantastico. E se è così che io sono un *tu*, e che in te scopro un altro che è lui pure un *tu* dello stesso *Io* – quell'*Io* che si potrebbe chiamare Dio – tu diventi immediatamente mia sorella, mio fratello, mio amico... Noi siamo *complici dell'essere*, dal momento che siamo tutti chiamati alla stessa maniera, e che è a partire da qui che ognuno di noi deve forgiare la sua risposta, nella maniera che gli è propria, sicché questa risposta costituisce l'unicità del nostro essere.

Ciò detto, bisogna evitare di sostanzializzare o antropomorfizzare questo *Io*, dicendo per esempio: l'*Io*, è l'Essere, o l'Altro. Poiché l'*io* cessa di essere *io* se non c'è un *tu*; per cui, se io considero che l'*io* è necessario, il *tu* che io sono non lo è meno. Indiscutibilmente, infatti, la relazione è costitutiva dell'essere.

Gw.J. *Se così è, ci troviamo allora, appunto, in una certa «dualità relazionale».*

R.P. Preferisco tuttavia chiamarla non-dualità, perché la dualità – non è solo una questione di terminologia – mi sembra implicare che i due termini in causa siano in partenza entità autonome, che entrano in relazione solo in seconda istanza; per me, invece, non c'è *uno* e *due* intesi come delle sostanze, né *uno* e *due* che entrano in relazione, ma c'è *la relazionalità pura* – la quale, così considerata, 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. C'è dunque appunto non-dualità.

Gw.J. *Potrei tenderle una trappola. Le direi allora che, in effetti, parlando di non-dualità lei si appoggia sul termine «dualità». Dunque, quella che lei chiama la non-dualità relazionale è dualità nella negazione di essere unicamente dualità.*

R.P. Mi perdonerà se a questo punto tiro in ballo Hegel. Posso mandare a vuoto la trappola dicendo: se prendessi la non-dualità secondo un doppio percorso dello spirito che procederebbe alla negazione di una dualità precedente, allora sì, avrebbe ragione. Ma, per me, il *non-* non significa una *negazione di qualcosa*, ma qualifica l'affermazione sulla quale cade. Il termine *non-dualità*, pertanto, non è altro che una specie di ripiego cui mi costringe la povertà del linguaggio; se analizzo la parola nella forma immediata in cui si presenta, la sua trappola è valida, e mi guardo bene dal caderci dentro. Ma per tradurre quello che percepisce qui il terzo occhio – la visione immediata, diretta, che non può essere espressa né dall'unità né dalla dualità – devo guardarmi prima di tutto, mi pare, dal pericolo insito nella dualità; ed è per questo che opto comunque per il termine non-dualità.

E potrei parlare benissimo anche di *non-unità*; direi allora: non-uno. Ma l'espressione *non-unità* è al fondo contraddittoria (dal momento che il *non-* verte sull'uno) oppure suppone una dualità (o pluralità) a partire dalla quale si nega l'unità, e dunque, si cade o in una forma di nichilismo o in una forma di atomismo. Ora, per me non si tratta né di nichilismo né di sostanzialismo. In effetti, l'espressione classica della Upanishad dice: *ekam eva-adnitīyam*, «Uno dunque [solo] senza secondo» (dualità, dal momento che «secondo» è qui un nome). In fondo, la cosa più conveniente è di adottare l'espressione *relazionalità pura*.

La formula «relazionalità pura» appare dunque più appropriata che «non-dualità». Abbiamo qui a che fare con un atto complesso – per la comprensione, almeno –, trattandosi di un atto che nega tanto l’affermazione della dualità quanto quella della ipseità. Ciò che è importante capire, in ogni caso, è che siamo qui di fronte a un’intuizione diretta e non derivata. La sua obiezione, dunque, resterebbe valida se non si prendesse la non-dualità nel senso che abbiamo precisato; in tal caso, bisognerebbe criticarla.

Gw.J. *La comprensione del tempo come circolare o ritmico è in stretta connessione, mi pare, con la questione della morte. Direi persino che essa comanda l’intelligenza che della morte possiamo avere. Parlando della morte, appunto, lei scrive: «Il fatto di non aver potuto eliminare la questione perché presuppone uno schema lineare di pensiero è alla base della doppia angoscia dell’uomo moderno occidentale. L’angoscia di non poter mai portare nulla a termine, la paura della fine, e l’angoscia di non poter risalire alle origini, la paura del momento iniziale. In altri termini, l’esperienza del tempo come circolarità ci libera dall’ossessione di quello che è nuovo come ultimo criterio di autenticità e di creatività. Il passato non significa che sia, solo perché tale, superato né che sia invalidato»¹. Lei solleva qui una questione di estrema importanza. Tutto nella nostra civiltà, compresa la morte, non si iscrive forse in un modo molto parziale di percepire il tempo, un modo che segue esclusivamente uno schema di tipo lineare?*

R.P. Penso proprio di sì. È la ragione per cui le cose passano così rapidamente, senza conoscere permanenza né continuità. Libri con appena due anni di vita sono considerati invecchiati, e non vengono più letti... Questo *Zeitgeist* (spirito del tempo) è così forte che mi permetto di dire che se voglio leggere cose nuove, devo leggere testi antichi. Siamo impegnati in una corsa incessante in avanti, attenti solo alla novità che il decorso di un tempo lineare si ritiene porti con sé; questo non manca di generare angoscia, e una reale impossibilità di ritrovare se stessi.

Gw.J. *Quello che solleva interrogativi, a questo punto e in questa stessa prospettiva, è la metafora della goccia d’acqua di cui lei ha parlato. Come intende la realtà del sentimento che prova l’uomo di esistere in quanto persona, un sentimento che, mi sembra, non si possa ridurre essenzialmente alla durata? Penso qui a quel sentimento profondo che permette all’uomo di dire che ciò che è spirito non passa e non può passare – semplicemente perché esso «è». Questa «singolarità» dell’uomo è, per lei, costitutiva di ciò che è? Se è così, non la si dovrebbe considerare come definitiva, nel senso che non può essere cancellata dalla morte – che è cessazione del tempo lineare?*

R.P. In tutto questo, la questione più generale e più difficile è quella che riguarda la natura del tempo, in quanto il tempo è il canovaccio sul quale ricamiamo il nostro pensiero e anche la nostra vita. Se cogliamo il tempo come un’autostrada che si snoda secondo un movimento lineare e una direzione uniforme (progresso), allora cadiamo inevitabilmente nell’angoscia che lei ha ricordato citando uno dei miei scritti: la doppia minaccia dell’ignoto che tocca l’inizio e la fine della mia vita.

A questo proposito, il percorso intellettuale che propone un Dio concepito come Causa efficiente che sta all’inizio delle cose si dimostra filosoficamente debole e, da un punto di vista antropologico, negativo. Quando si pone in questi termini la questione della vita, non rimane, nella prospettiva di un tempo lineare, che tentare di proiettarsi verso un «avanti» inafferrabile o verso un passato altrettanto sconosciuto per noi – quello della nostra nascita, dei nostri genitori, il futuro dell’evoluzione globale, arrivando fino al big bang –, mentre ci rendiamo conto allo stesso tempo che tutto questo non spiega niente, perché i vari fattori vengono semplicemente allineati uno dopo l’altro, in una specie di infilata che non li annoda nell’unità di un senso.

Certo, l’abbiamo detto, già dal Medioevo ci fu l’idea della *creazione continua* – anche se non fu colta in tutta la sua profondità. Nell’immaginario comune, tuttavia, prevalse per lo più la concezione di una

creazione intesa come atto puntuale, un avvenimento situato all'inizio di un tempo lineare – cosa che fa di Dio una specie di architetto-ingegnere; quanto all'intelligenza del tempo, essa appare falsata nel suo principio, e la vita diviene il focolare di un'angoscia permanente, in quanto sembra non essere niente più che un piccolo momento che passa – che non c'era ieri e non ci sarà più domani.

È questo che genera una civiltà della velocità, per raggiungere il più rapidamente possibile... ma che cosa, alla fine? Come se l'avvenire sperato si trovasse al termine di questa traiettoria! Dobbiamo nascere a una esperienza fundamentalmente diversa del tempo. Qualcosa di interessante si ebbe con Kant: secondo lui, il tempo è una delle due forme della percezione – e questo vuol dire che non ci si può sbarazzare del tempo, dal momento che è la condizione stessa di ogni pensiero razionale. C'è qualcosa di giusto. Solo che si rischia di cadere nella pura soggettività – e ho in mente quella soggettività secondo la quale il soggetto è in grado di porre il tempo come condizione preliminare per comprendere la realtà; un tempo *presupposto*, rispetto al quale noi dovremmo situare le cose, un tempo che continuerebbe a essere inteso come lineare... Quanto all'individualità, l'*acqua* della goccia non ha paura di scomparire. Sì, essa è definitiva. È qui che l'interculturale può aiutarci a superare le concezioni troppo ristrette o unilaterali che possono essere veicolate dalla nostra cultura.

Gw.J. *Quale distinzione stabilisce tra «individualità» e «singolarità»?*

R.P. In un articolo di carattere filosofico, ho proposto la seguente distinzione: l'*individualità* mi pare designare più propriamente l'unicità di un essere – ognuno di noi, infatti, è unico, ogni essere è unico, persino ogni pietra è unica –, mentre la *singolarità* sarebbe piuttosto un concetto scientifico, che designa una unità oggettivabile determinata all'interno di una molteplicità. Ora, il pensiero scientifico moderno, che nel suo ambito gode di grande prestigio, non sa invadere il campo della vita propriamente detta senza combinare guai: una simile invasione di campo è semplicemente illegittima. Sul piano della vita propriamente detta, in effetti, io sono *unico*, e come tale incomparabile. In rapporto a questa *unicità*, la singolarità costituirebbe un ostacolo, in quanto essa significa che, fra molti altri, io sono un semplice numero, un numero di una serie. L'individualità, è l'unità interna di un essere; la singolarità, la sua unità esterna.

Gw.J. *Io invece avrei collocato l'individuo dalla parte del «bios», cioè dalla parte del fenomeno, mentre il singolare non è necessariamente fenomenico, in quanto, appunto, il singolare come tale implica l'universale. E allora pongo la domanda: posso essere soddisfatta se mi si dice che la mia singolarità va a dissolversi nel tutto di un oceano? In un certo qual modo, non potrò allora dire a me stesso: a che pro coltivare questa singolarità, se è destinata a dissolversi? È come se l'universale, con le sue stesse differenze – differenze che in qualche maniera esprimono la sua ricchezza –, facesse ritorno a se stesso per dissolvere le proprie differenze ritornando all'uno indifferenziato, astratto e vuoto.*

R.P. Di qui la mia allergia per l'Uno «indifferenziato, astratto e vuoto». Io coltivo la mia individualità, perché è unica. È importante intendersi sulle parole. Ritorniamo alla metafora della goccia d'acqua. Se durante la mia vita io mi realizzo, se cioè scopro la realtà del mio essere acqua e non soltanto una goccia (di quell'acqua), l'acqua che io scopro di essere non si dissolve; e questa acqua conserva la sua individualità, la sua unicITÀ. Nessun pericolo di dissolvermi, nessuna angoscia al riguardo: l'acqua conserva in effetti il sigillo della mia personalità. Sì, questa particella ha tutta la qualità che essa riceve in me...

Gw.J. *Contrariamente a coloro che ricorrono alla durata per esprimere ciò che non scompare, lei converte la durata in intensità, in pienezza – cosa a cui aderisco senza difficoltà. La mia questione è di sapere se la persona in quanto tale deve scomparire, o no.*

R.P. No, non *scompare*. La scomparsa – così penso – ci riporta al tempo lineare. E dunque, la persona, che è di pertinenza di una altra forma di temporalità, non sparisce. Il fatto di aver vissuto, è questo che costituisce il *vivere*. Se mi tengo fermo al centro di quella che io credo essere la mia vita, e guardo alla mia sinistra e alla mia destra ciò che chiamo il passato e il futuro, io resto prigioniero di una visione soggettiva totalmente determinata dalla logica di quel tempo lineare che io assoltizzo: dirò allora, per esempio, che la morte della regina d'Inghilterra appartiene al futuro, mentre la morte di suo padre appartiene al passato. Ma, nel giro di alcuni anni, questa proposizione sarà falsa. Significherebbe dunque essere vittima di un'illusione voler assoltizzare il futuro e il passato esclusivamente in riferimento al mio presente.

Essere presente, è essere reale, ed essere reale implica che si sia definitivamente e per sempre. La vita eterna è precisamente questa esperienza del fatto che la mia vita è infinita, definitiva, ultima, che non passa all'interno di un tempo compreso nell'uniformità del suo dispiegamento lineare – come una autostrada. Donde quello che ho già detto: «Quelli che non gustano qui e ora la gioia della vita eterna saranno delusi arrivando nell'altro mondo. Se non si vive la risurrezione qui e ora, non la si vivrà mai». Certo, per comprendere questo, bisogna essersi rivolti verso quella che è la vita autentica.

Gw.J. *Che cosa dice di chi è afflitto da un grave handicap? O anche, per fare un altro caso estremo, che cosa dice di chi disporrebbe di per sé di ciò che è necessario per vivere la risurrezione qui e ora, ma che, maltrattato, schiacciato, viene come impedito a vivere in verità? Lei affronta questa questione nei suoi scritti, ricordando le tante popolazioni sprofondate in una fame che ostacola lo sviluppo della loro umanità. Si spingerebbe a dire che il fatto di essere così votati alla morte da una specie di prolasso dell'esistenza sociale è cosa peggiore di quanto non sia, in tutto il suo orrore, la soppressione brutale di uomini a migliaia. Come allora raggiungere questi esseri che sono incapaci di vivere la risurrezione, in quanto manca loro il semplice boccone di pane per mantenersi in vita?*

R.P. È ora l'indiano che le risponde, citandole casi ancora più terribili. Una vacca, una pietra: conoscono l'angoscia, la disperazione di non essere umani? No. È il loro *karma*, il loro destino di essere vacca o pietra. Ma questo non risponde alla sua domanda, poiché gli uomini sono tutti degli umani.

Il problema da lei posto rimane intatto, e lungi da me di voler paragonare un uomo con handicap o schiacciato sotto il peso della disgrazia a un animale o a una cosa! Anche se non possiamo estrapolare le nostre idee sull'umano e proiettarle sugli altri. E pur non potendo decidere della qualità dell'essere dei disgraziati e degli sfruttati, dobbiamo ascoltare il loro grido e impegnarci in un'azione tesa a cancellare ogni ingiustizia ed eliminare ogni disgrazia. Mi incombe l'obbligo di fare arretrare lo sfruttamento, quale che sia. In ogni caso, questo tocca il problema del male, che resta un mistero.

Di una cosa comunque posso giudicare in tutta obiettività, riguardo alla condizione degli uomini che subiscono sofferenze atroci. Noi abbiamo il dovere enorme di soccorrerli; e quando questi mali dipendono da una struttura ingiusta della società, ci tocca allora il dovere primario di fare tutto il possibile per liberarci di quelle strutture ingiuste. Non so se il mondo moderno sia migliore o peggiore dell'antico, fatto sta che noi siamo più coscienti dell'ingiustizia strutturale della civiltà che abbiamo creato. Il mio ottimismo è dato dal pensiero che, prendendo coscienza dell'ingiustizia attuale, siamo in grado di contribuire, per quanto poco possa essere, a farla arretrare. Ma pur denunciando questi mali, siamo costretti a tollerarne la maggior parte. Di nuovo il terzo occhio ci libera dalla disperazione da una parte, e dal quietismo dall'altra. L'avvenire, lo sappiamo, non è che un miraggio, e le cose non sono reali che quando sono presenti. Ora vivere questa *unicità* del presente implica che a ogni istante noi impegniamo concretamente tutta la nostra inventiva.

Gw.J. *È quello che Maestro Eckhart chiama vivere secondo l'uomo interiore.*

R.P. Sì. In linguaggio cristiano, si parlerà dell'uomo risuscitato; in linguaggio hindu, sarà il *jivanmukta* (il liberato, il vivente). Questo destino non riguarda soltanto una élite, degli esseri eccezionali; si tratta invece di una vocazione che riguarda ogni uomo, ciascuno secondo la propria misura.

Gw.J. *Colui che non vive la risurrezione qui e ora – lei ha detto – non la vivrà mai. Di fronte a questo, torno a domandare se uno che, a motivo dell'ingiustizia politico-sociale, «non può» vivere questa risurrezione è comunque condannato a non viverla?*

R.P. È un problema enorme. Non vorrei si credesse che io abbia una risposta definitiva o esauriente da offrirle. Ma la mia visione del mondo è tale che questi fatti che mi fanno soffrire e determinano la mia vita non mi scandalizzano. Credo, infatti, nella libertà del cosmo, in quella che chiamo l'avventura cosmoteandrica, nella quale noi siamo tutti corresponsabili del cammino dell'universo. Per tornare alla vittima di cui lei parla, l'intensità e la qualità del suo essere potrebbero magari essere superiori a quelle di chiunque altro... Ma non vorrei in alcun modo dare risposta a tutto e paralizzare la nostra azione e anche la nostra ribellione. Abbiamo già parlato dell'inferno come del «luogo» in cui gli esseri non si realizzano. L'inferno non è affare di morale, ma di metafisica, o di ontologia, se preferisce.

Quando dico che colui che non vive la risurrezione qui e ora non la vivrà mai, questo è un modo un po' polemico di esprimermi nei confronti di quelli che situano la risurrezione nell'aldilà; ciò non vuol dunque dire che quella persona, per esempio la vittima di quelle situazioni estreme da lei evocate, non abbia la possibilità di raggiungere in definitiva questa pienezza, questa risurrezione. Ritroviamo qui il problema del tempo.

Gw.J. *Il suo è dunque un giudizio che va inteso nella prospettiva dell'argomentazione, e non un giudizio pronunciato in maniera definitiva sull'oggettività delle cose. Non si può aggiungere anche che un essere, qualunque sia, è sempre inserito in una rete, una solidarietà di spirito – in quanto la sua pienezza non riguarda in primo luogo la sua individualità, ma il suo essere relazionale?*

R.P. Certamente, e lei sa che per me la solidarietà non è soltanto umana, ma cosmica – e, più ancora, cosmoteandrica. Questa dimensione della verità che si può dire collettiva o comunitaria è assolutamente centrale. Per tornare allo schema presente/avvenire, che ci chiude nell'illusione di una pura linearità, temo che possa esprimere una certa tendenza cristiana all'alienazione che genera per compensazione una fuga nell'immaginario del futuro... Al che si può opporre – senza abbandonarsi a una spiegazione astrologica del tempo – quell'osservazione della mistica cristiana, per esempio in un Angelo Silesio, che dice in sostanza: se Natale non è che la commemorazione di un fatto passato, e non è invece la celebrazione della nascita attuale del Cristo in ciascuno di noi, non ci serve a niente. Se Natale non è una *nova nativitas*, una «nuova nascita» sempre rinnovata – sicché nel paradigma della nascita del Cristo io viva sempre la mia propria nascita –, il cristianesimo non è più che una ideologia, non è un'esperienza né una vita. Con questo non pretendo di aver dato una risposta soddisfacente alla questione della sofferenza o a quella del male.

Gw.J. *Sono questioni importanti. Le sole che importino, in un certo senso.*

R.P. Lei comprende allora perché non leggo i giornali, perché non ascolto la radio e non guardo la televisione. Queste questioni sono tutta la mia vita.

Gw.J. *Quanto al male...*

R.P. Per me, è una realtà, e come tale sfugge a ogni spiegazione. La mia incapacità di spiegarlo è la cifra della mia contingenza. E aggiungerei anche: esso è una rivelazione della realtà.

Gw.J. *Non si arriva così a riconoscergli un significato che direi di ordine positivo?*

R.P. Che sia «positivo», non dubito. Anche se noi lo vediamo come un disordine, bisogna comunque partire dal fatto che il male esiste nella realtà, che ne è parte ineludibile. È nella misura in cui sono cosciente di questo fatto, che mi è possibile impegnarmi per farlo arretrare, per eliminarlo, per riscattarlo con mezzi diversi, sia politici sia spirituali o materiali. Ma bisogna prima di tutto convenire che il male *esiste*. Quell'uomo portatore di handicap o vittima dell'ingiustizia che lei ricordava, *esistono*. Non riesco a spiegarmi perché sia così, ma so che bisogna tentare qualcosa per portarvi rimedio. Sento dunque di avere le mani libere, non semplicemente per criticare o deplorare, ma per impegnarmi in un'azione reale a favore di quelle vittime del male. Ma c'è di più.

In effetti, non dobbiamo parlare soltanto di vittime della storia o delle insufficienze di questa civiltà: non voglio cadere nell'errore di dire che la modernità è la causa di tutti i mali. No. Non c'è solo una condizione umana, ma una *condizione del reale* che fa sì che il male esista; una condizione che bisogna dire persino divina, poiché non credo ci sia un Dio «al di fuori della mischia», o al di sopra di essa, un Dio che, con condiscendenza e misericordia, si contenterebbe di battere il tempo. Non lo credo.

Questo, pur rispettando gli atteggiamenti che derivano da questa credenza. Anche la mia, infatti, è criticabile, da un altro punto di vista. Ma questa è la bellezza della realtà che ci supera. In ogni caso, che ci sia il male nel mondo, nell'universo, non credo si possa negare. È la ragione per cui considero una falsa consolazione ogni sforzo tendente a dire: nel momento in cui sarai più sviluppato, più consolidato nella tua verità, non soffrirai più il male; o ancora: il male, in ogni caso, non è in Dio. Bisogna certo relativizzare il male, ma non negarlo. E se Dio fa levare il sole tanto sul giusto quanto sul peccatore, non è perché è cieco, ma perché il peccatore, pur essendo peccatore, ha diritto al sole.

Devo confessare che la coscienza che ho di non poter spiegare un gran numero di cose mi libera, poiché so che per agire non devo aspettare il momento in cui avrò la spiegazione totale del mistero dell'universo o del mistero del male o del mistero della sofferenza. Come diceva il Buddha di fronte all'uomo ferito da una freccia: «Piuttosto che abbandonarsi a grandi speculazioni per sapere chi ha scoccato la freccia e per quale motivo, bisogna aiutare immediatamente colui che soffre in quel modo».

Gw.J. *Penso qui alle parole di Ricoeur, secondo il quale il male è la grande sfida di fronte alla quale si trova la filosofia.*

R.P. In effetti, è una sfida. Ma in questa sfida, c'è una rivelazione. Che non si riferisce soltanto e nemmeno in primo luogo alla mia personale povertà, di cui magari prendo coscienza ma sapendo che grandi saggi dell'umanità fanno quello che io ignoro, e che ancora al di là c'è un Dio che, comunque, sa tutto. Non ho la credenza ingenua di tanti scienziati che credono che il futuro risolverà i loro enigmi. No. Il male è una sfida di un altro ordine, che appartiene alla natura stessa della realtà. Dobbiamo superare i tentativi di spiegazione, per farci carico in concreto ed efficacemente delle sue cause e delle sue conseguenze. *Mysterium iniquitatis*, dice la tradizione cristiana.

Questa realtà, infatti, noi la stiamo facendo, noi gli uomini – al plurale e al singolare –, ma anche Dio stesso. Per tornare, in questa luce, su una questione di cui abbiamo già parlato, escluderei tuttavia la morte da questa realtà del male. L'esperienza della morte, o la morte *tout court*, è infatti quella che io chiamo una *invariante umana*. Ogni uomo muore, e ogni uomo è anche, in generale, consapevole

del fatto che morirà. Parlo della morte in quanto tale, e non dell'omicidio, della tortura o della morte contro natura.

Gw.J. *Da qualche parte lei scrive: «La qualità della vita non si migliora semplicemente ritardando l'incontro con la morte, prolungando l'esistenza temporale, ma non la si migliora nemmeno se non si coltivano i valori temporali. La qualità della vita dipende dalla qualità e non dalla quantità, benché ci sia un minimo di quantità indispensabile perché la qualità aumenti. La qualità della vita richiede una integrazione armonica fra i valori temporali e il loro fondamento trans-temporale: è questo che abbiamo chiamato esistenza tempiterna»².*

R.P. Abbiamo sottolineato in precedenza che nella parola *tempiterno* si articolano il *tempo* e l'*eternità*, compresi come le due facce della stessa medaglia. In tutti gli avvenimenti della temporalità, non c'è niente che sia esclusivamente temporale, e niente nemmeno che sia esclusivamente eterno. L'eternità non è un tempo che non finisce mai; e non è nemmeno un'assenza di temporalità, come se l'eternità fosse senza divenire, assolutamente staccata da ogni differenziazione interna. È per questo che, quando si vive con intensità, ci si rende conto che tutti i momenti nei quali si dispiega la nostra esistenza sono insieme temporali ed eterni, senza che mai un elemento sia separabile dall'altro. Ci sono nelle nostre vite momenti di pura intellezione, per esempio quando afferro un argomento, quando posso dire immediatamente sì; si tratta di momenti che si iscrivono nel tempo, ma non sono strettamente dipendenti dal tempo. Per questo parlo di *tempeternità* – un termine che non significa una vittoria sul tempo e ancora meno la sua abolizione; no, quello che voglio significare con esso è la possibilità di una visione plenaria della realtà, quella che nasce dall'esercizio del «terzo occhio»... Avrei qui un'interpretazione un po' personale del *plèroma*, della «pienezza del tempo» (singolare e plurale, *chrònos* e *kairòs*) di cui parlano le Scritture (Galati 4,4; Efesini 1,10).

Gw.J. *La manifestazione, insomma, del fatto che il tempo non è semplicemente tempo.*

R.P. Sicuramente. La manifestazione del fatto che la mia vita non è esclusivamente temporale. Il che permette di comprendere perché non ho nessun bisogno di consolarmi immaginando una vita post-temporale rimandata a più tardi, dal momento che questa dimensione profonda è già inclusa nella pienezza del tempo.

Gw.J. *Non è questo che vuol dire il Cristo quando afferma: «Il regno di Dio è vicino a voi» (Matteo 3,2; 4,17; 10,7).*

R.P. Certamente. Ma insieme, accanto alla metafora temporale, il Cristo utilizza una metafora spaziale, ed entrambe vanno interpretate insieme. Questo regno così vicino si trova anche *al nostro interno*, secondo Luca (17,21).

Per quanto riguarda il versetto di Matteo da lei richiamato, ne propongo la traduzione seguente per eliminare ogni tentazione di individualismo: «Il regno di Dio è *fra* voi». Non «dentro di voi», che esprimerebbe una visione intimista delle cose, né «in mezzo a voi», con una connotazione sociologica, bensì «fra voi». È in questo intervallo *fra* gli uomini che si gioca il regno di Dio; io infatti non posso realizzarmi da solo, restringendo il mio campo visuale, chiudendomi all'interno della mia campana di vetro per salvare il mio *ego*. Un atteggiamento che non potrebbe generare che l'angoscia, proprio perché il mio *ego* non è salvabile. È anche quello che dice il Cristo: «Chi non rinnega se stesso non è degno di me» (Matteo 10,37-38).

Gw.J. *Insomma, se l'ego non muore...*

R.P. Sì! Bisogna passare per di là; ma Gesù ha detto anche: «Sono venuto perché abbiano la vita, e l'abbiano in abbondanza» (Giovanni 10,10). E se è «in abbondanza» che questa vita ci viene comunicata, non è certo soltanto per un dopo, ma per ora. Un «ora» che è *tempiterno*. A meno di *vivere* in questo modo – di corpo, di spirito, d'amore e d'attenzione – non si fa che vivacchiare. Non si vive, si vegeta.

Gw.J. *Si sopravvive.*

R.P. Si vive senza vivere. E il più grande fardello che ci sia, è di esistere senza vivere. Mi pare l'abbia scritto Victor Hugo.

¹ In *Le Temps circulaire*, estratto di «Archivio di Filosofia», Istituto di Studi filosofici, Roma 1975.

² In *Le Temps circulaire* cit., p. 241.