

L'intuizione cosmoteandrica. La non-dualità

Raimon Panikkar

Gw.J. *Lei ha detto che ogni religione, ogni comprensione di una religione si radicano in una visione del mondo e in una esperienza essenziale ad essa soggiacenti. Direbbe la stessa cosa di quella che lei chiama l'intuizione cosmoteandrica e della maniera in cui essa si è imposta a lei?*

R.P. Non ho mai conosciuto nella mia vita un'esperienza assimilabile a quella di Paolo sulla via di Damasco – un'esperienza che possa farmi dire: «Ecco, quello è l'istante della mia conversione». Naturalmente, ho memoria di molti momenti forti che hanno segnato la mia esistenza, ma non ho coscienza di aver vissuto un cambiamento radicale, una conversione. La mia vita non ha mai smesso di svolgersi in una crescita continua – con i suoi meandri, certo. E dunque, alla domanda che lei mi pone, e che io mai mi sono posto davvero sotto questa forma, rispondo che, sempre meno convinto della verità del monoteismo, ho fatto viceversa la scoperta, non esito a dire l'esperienza, della Trinità.

Gw.J. *Lei ha evocato quella che chiama l'«intuizione cosmoteandrica», e afferma che questo tipo di pensiero dà conto della realtà totale. Ma che cosa significa precisamente questo termine? Forse che la Trinità, intesa nella sua pienezza interiore ed esteriore – «immanente» ed «economica» –, e il cosmoteandrisimo sono la stessa cosa?*

R.P. Cerco di essere coerente. E dunque, quando affermo che il Dio creatore dev'essere interpretato non quale è rappresentato all'inizio del libro della Genesi ma quale è presentato da san Giovanni là dove dice del Verbo di Dio che «tutto è stato fatto *per mezzo* di lui» (Giovanni 1,3), per me è chiaro che il Logos è incarnato fin dall'inizio, benché nella storia egli non appaia che nella pienezza dei tempi. Secondo la stessa tradizione, la realtà tutta intera – il cosmo – è allora una *crisofania*, e non semplicemente in una prospettiva più o meno gnostica.

È così che – di fronte alla concezione che ci fa chiamare Dio «Essere», «Amore», «Signore», ecc. – sono arrivato a riflettere a fondo, in maniera concreta e progressiva, sulla comunissima esperienza di un Dio che non risponde ai nostri appelli, almeno non in maniera diretta, un Dio che conserva un silenzio a volte terribile. Non penso tuttavia che sia stato questo a far scattare in me quella che chiamo l'*intuizione cosmoteandrica*, ma certamente mi ha portato a una visione sempre più netta del fatto che la Trinità è la vera risposta a ciò che cercavo – e questo molto probabilmente passando per il Cristo. In effetti, per me il Cristo non è prima di tutto un essere storico, in sé compiuto e non suscettibile di evoluzione – cosa che lo rende facilmente un oggetto di superstizione –, bensì una realtà ben altrimenti vivente e personale. La considerazione di un Cristo allo stesso tempo divino e umano modifica profondamente la visione che noi abbiamo di Dio, e insieme anche la nostra visione dell'uomo. L'uomo è altra cosa che un animale che dipenda semplicemente da una realtà biologica, e Dio d'altro canto cessa di essere un essere supremo, separato ed esclusivamente trascendente. Nel Cristo io vedo non soltanto la rivelazione di quello che è l'uomo, ma anche di quello che è Dio.

Gw.J. *Quale distinzione lei vede tra il cosmoteandrisimo e il teandrisimo?*

R.P. Uso il termine di intuizione *cosmoteandrica* per stima e rispetto della tradizione cristiana ortodossa, che parla di «teandrisimo» quando evoca la *teopoiësis* o la *thèosis*, la «divinizzazione» dell'uomo. È per questo che impiego il termine di cosmoteandrisimo; per sé, infatti, preferirei – sono molto sensibile alle etimologie – la parola *teandropocosmismo*, che ha però lo svantaggio di essere un po' cacofonica... Al *teandrisimo* della tradizione cristiana io aggiungo il *cosmo*, perché finora il

cosmo è stato quantomeno trascurato, se non disprezzato, da spiritualità per le quali la materia è stata spesso il simbolo del male, della inautenticità o almeno del provvisorio. Si è dimenticato il corpo, la materia. Il teandrisimo, è allora troppo spesso la deificazione di un uomo che sarebbe quasi uno spirito puro, nonostante il dogma della risurrezione della carne.

Per quanto mi riguarda, vorrei, per così dire, riscattare la materia, ma in maniera diversa da Teilhard de Chardin, una maniera che vorrei meno scientifica e più trinitaria. La materia – con questo termine intendo fra l'altro lo spazio e il tempo – è in effetti una delle dimensioni del reale, altrettanto essenziale che le altre due. Per me, dunque, la realtà è *materiale*, allo stesso titolo con cui dobbiamo dirla *umana* e *divina*. Quando parliamo di «materia», di «uomo» o di «Dio», dobbiamo ricordare che queste sono astrazioni, e dobbiamo fare attenzione a non separarle nel momento in cui le distinguiamo. Dio, Uomo e Materia connotano in effetti tre aspetti reali che non sono autonomi, ma intimamente connessi e da cogliere sempre insieme nella loro stessa distinzione. Sono *dimensioni costitutive della realtà*. Io non nego Dio; quello che nego, è un Dio concepito come indipendente, superiore e interamente separabile. Fra queste tre dimensioni c'è dunque quella che si può chiamare una relazione di *ontonomia* – ma una ontonomia il cui contenuto è una *inter-in-dipendenza*.

Gw.J. *È tuttavia importante guardarsi da una rappresentazione che veda nel cosmoteandrisimo una realtà a tre teste.*

R.P. Mi fa piacere questa sua precisazione. Sarebbe meglio parlare di cammino verso la pienezza o semplicemente di dinamismo della realtà. La metafora che considero la meno inadeguata è quella delle *tre dimensioni* della realtà. Si può anche parlare di *Trinità*, sul modello della relazione fra il Padre, il Figlio e lo Spirito. Ma sono convinto che, in questa armonia, diciamo pure in questa polarità cosmoteandrica, esiste certamente una gerarchia, ma non un capo, un riferimento originario, qualcuno che dirigerebbe l'orchestra. Ognuno deve essere attento al suo strumento, ma non esiste direttore d'orchestra. Ed è nella misura in cui, suonando uno strumento, sappiamo anche ascoltare gli altri, che si genera un'armonia o una cacofonia.

È sconvolgente prenderne coscienza. In effetti, la dimensione divina dell'esistenza, secondo me, non rinvia affatto a un Dio unipersonale. È interessante osservare come le ragioni per le quali Tommaso d'Aquino afferma che Dio dev'essere considerato personale – cioè che, nell'esperienza umana, volontà e intelligenza sono gli attributi più grandi dell'uomo – sono le stesse ragioni che inducono Shankara a dire che Dio non è personale; perché, egli nota, applicando simile aggettivo a Dio facciamo volgare antropomorfismo.

Gw.J. *Quale realtà copre quella che lei chiama la Trinità nel creato?*

R.P. Questa visione corrisponde, in termini cristiani, alla «visione cosmoteandrica». Noi non siamo mai al di fuori della Trinità. Non c'è nulla che sia fuori di quello che si chiama Dio, o il divino. Dio, strettamente parlando, non ha nulla al di fuori di sé, non c'è niente *ad extra*. E in questo mi ritrovo in qualche modo con Spinoza. Non in una fede in quello che sarebbe semplicemente un monoteismo o un monismo, e nemmeno in una credenza di tipo panteista; lo dico continuamente e lo ripeto qui: il panteismo è sbagliato per difetto e non per eccesso. Voglio dire che è sbagliato non per quello che afferma – e cioè che tutto è divino –, ma perché rovescia l'enunciato affermando che tutto ciò che noi vediamo e tutto quello che è oggetto del nostro pensiero, qui e ora, si identifica con la divinità. Orbene, tutto è divino, certo, ma il divino non si identifica in maniera immediata con nulla di quello che si può pensare, vedere o immaginare: esso supera infinitamente tutto questo. È questo il mistero della Trinità. Detto ciò, aggiungerei qualcosa di simile per l'Uomo e per il Cosmo. Tutta l'avventura del cosmo e quella dell'umanità costituiscono una «parte» dell'*avventura trinitaria*. C'è il Padre, il Cristo che ingloba tutto quello che noi chiamiamo il creato, e lo Spirito. La *Trinità radicale*, è questo. La

realtà ultima è trinitaria: è divina, umana e cosmica. Ed è in questo che consiste l'intuizione cosmoteandrica – *kosmos, theòs, ànthropos*: Mondo, Dio, e Uomo. Cosmoteandrica è dunque questa visione, questa esperienza del fatto che siamo una parte della Trinità, e che ci sono tre dimensioni del reale: una dimensione d'infinito e di libertà che noi chiamiamo *divina*; una *dimensione di coscienza*, che chiamiamo umana; e una *dimensione corporale o materiale* che chiamiamo il cosmo. Tutti partecipiamo a questa *avventura della realtà*. Un'«avventura» – non ho altra parola per rendere quello che i termini classici di *perichòresis* o di *circumincessio* esprimono: l'interpenetrazione delle tre dimensioni, la loro *relazione*, come modo per dire ciò che non è né uno né molteplice.

In questa prospettiva, Dio non è né puramente trascendente né esclusivamente immanente, e non ci si può fermare né al monoteismo né al panteismo. La nostra dignità sta nel fatto che siamo coscienti della nostra appartenenza a questa realtà insieme divina, umana, materiale, secondo le tre dimensioni del reale. Per introdurre qui una certa intelligibilità, penso sia essenziale l'esperienza dell'*advaita*¹, l'esperienza della non-dualità.

Gw.J. *Appunto, la non-dualità: in che consiste precisamente?*

R.P. La precisione (*prae-cisus*) non esiste nella realtà; ma cerco di risponderle senza «scissione». La non-dualità consiste nell'esperienza secondo la quale la realtà non si lascia ridurre all'Uno, all'unità o al monismo, a una sostanza o a un essere, ma nemmeno a un dualismo, a due sostanze, a due principi... Il non-dualismo, è una negazione del dualismo che si rifiuta tuttavia di cadere nel monismo. Questa negazione (non-dualismo) è un dinamismo proprio della realtà stessa.

Gw.J. *Non accetterebbe di dire che quello che lei chiama il «tutto» possa essere detto l'«Uno»?*

R.P. A rigore, penso proprio di no.

Gw.J. *Per richiamare ancora una volta Maestro Eckhart, egli non teme invece di parlare dell'Uno.*

R.P. E in questo forse sarebbe ancora neoplatonico. Benché lo stesso Plotino parli di *super unum*, di una realtà che è «al di sopra dell'uno»...

Gw.J. *Si pensa allora a una unità che non è in primo luogo di ordine quantitativo; si parlerà dunque dell'Uno, con la «U» maiuscola.*

R.P. Ma in questo Uno plotiniano, non ci sono che tenebre assolute, il niente...

Gw.J. *Direi piuttosto che per Eckhart l'Uno è al di là dell'opposizione fra essere e niente – «Supera ogni essere e ogni niente», scrive nel suo meraviglioso «Poema» –, sicché l'Uno non può essere collocato al fianco di un niente che sarebbe opposto all'essere, ma è il luogo senza luogo di una riflessività reciproca – la quale ha a che vedere con quella che lei chiama la relazione –, che mette in rapporto l'uno all'altro – l'essere e il niente – nel loro comune superamento.*

R.P. Con questo modo di vedere le cose, potrei essere d'accordo. Quello che importa infatti è, come le dicevo in precedenza, la relazione. Riconosciamo almeno che la non-dualità rappresenta una grande sfida alla razionalità pura. Si tratta in effetti di evitare la tentazione dell'unità, senza tuttavia cadere nella dualità o nel dualismo; è in questo spazio che si iscrive la *non-dualità*.

La non-dualità non può essere concepita che se si è aperti alla relazione in quanto tale. Si rischia, infatti, di falsare la relazione se la si intende come il legame fra due cose; poiché in tal caso a contare sarebbero ancora, si direbbe, A e B, e non propriamente la relazione. Ma noi cambiamo di prospettiva

e cerchiamo di concentrarci sulla correlazione fra A e B in maniera che questi due termini non designino più altro che la correlazione stessa. Padre e Figlio, per ritornare alla Trinità: il Padre cessa di essere Padre se non è compreso nella sua *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. Come dice Gregorio di Nissa, è una operazione, una *enèrgheia*, non è una sostanza. Per afferrare questo fatto, bisogna aprire il terzo occhio. Con la ragione da sola, ci si perde. È questo l'*advaita*, la grande intuizione indiana – e, oserei dire, la grande intuizione cristiana.

Gw.J. *In che senso lo dice del cristianesimo?*

R.P. Secondo la tradizione più universale, il Cristo è *totus homo totus Deus*, «totalmente uomo e totalmente Dio». Che vuol dire questo? Non può che essere o l'uno o l'altro, si direbbe spontaneamente. Ma l'umanità e la divinità, che non sono la stessa cosa, non sono tuttavia due cose realmente differenti. È questo che vogliamo dire quando affermiamo che il Cristo è totalmente uomo e totalmente Dio. Per ciò stesso egli è il modello e il riferimento di tutta l'umanità e di tutta la divinità. Il Cristo, per il cristiano, è la rivelazione di tutta la realtà – nel senso in cui abbiamo parlato di divinità.

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. Si potrebbe dire tri-unità, se vuole. Ciò significa che esse sono irriducibili sia all'unità sia alla pluralità. Il Cristo, per tornare a lui, è pienamente uomo e pienamente Dio, nel senso che ho appena precisato.

Gw.J. *Questa non-dualità, sarei tentata di chiamarla l'Uno articolato.*

R.P. L'Uno articolato? È un'idea. Ma l'articolazione dell'Uno non rompe, non spezza la purezza dell'Uno?

Gw.J. *È chiaro che, nella misura in cui non si tratta che di relazione, questa purezza non può essere rotta.*

R.P. È questa la cosa importante. Ogni relazione, in quanto tale, implica quella che qui chiamiamo non-dualità. Possiamo segnalare che i più grandi pensatori dell'umanità hanno intravisto, in una maniera o nell'altra, questo mistero, e la maggior parte dei santi di tutte le tradizioni l'hanno vissuto. C'è chi lo chiama in un modo, chi lo chiama in un altro. Anche i più radicali di quelli che si sforzano di pensare il monismo² non possono negare ogni riferimento a una certa diversità. Né Shankara né Spinoza possono negare che ci sia una ignoranza, per esempio, di questa unità fondamentale. Ora se c'è ignoranza, essa non può che essere reale. L'affermata unità, dunque, non è una unità pura. Essa è *articolata*, direbbe lei; a condizione che questa articolazione non venga al secondo posto e non sia secondaria.

Gw.J. *Perché se così fosse si ricadrebbe nel dualismo.*

R.P. Appunto. Non si può dire che l'unità comporti delle parti.

Gw.J. *Certo che no.*

R.P. È per questo che mi piace l'*advaita* orientale, la non-dualità. Ma è legittimo parlare di articolazione dell'unità, purché la si intenda bene.

Gw.J. *Si tratta allora dell'Uno «come» relazione.*

R.P. E perché non della relazione come Uno, della relazione *tout court*? È questo la Trinità.

Gw.J. *È ancora e sempre lo stesso paradosso metafisico, se così si può dire.*

R.P. Penso in ogni caso che non si possa mettere l'unità pura al fondamento. Quello che chiamiamo «fondamento», è in verità la «relazione» stessa; ora 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 razziocinante, 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.

Gw.J. *Tutto dipende da quello che si intende con dialettica. Se consiste nell'andare da questo a quello, da un lato all'altro, essa non è certamente pertinente nel nostro caso. Ma se la dialettica è il riconoscimento dell'uno «nell'»altro, e dell'altro «nell'»uno, allora non si ha più il passaggio che ti fa oscillare dall'uno all'altro.*

R.P. Con una sfumatura, tuttavia. Se si sottolinea lo «in», si può cadere in contraddizione. Mentre se si sottolinea la *relazione*, non esiste contraddizione.

Gw.J. *Ma in effetti lo «in» non va inteso in maniera fissista, come una specie di contenente, ma designa il luogo senza luogo che lei indica con l'espressione «nello stesso tempo».*

R.P. In questo caso, va benissimo. Ma per questo bisogna superare il mentale, senza tuttavia arrivare mai a negarlo. Bisogna fare attenzione a non cadere nella contraddizione che può derivare da una falsa mistica. Semplicemente, quella che lei chiama *articolazione*, io la chiamo *relazione*. E do a questa relazione una priorità rispetto a quello che è messo in relazione, rispetto ai termini della relazione. Io dico che i termini della relazione non sono reali se non in quanto termini *della relazione*, e che solo a questa condizione si può validamente parlare di un «Uno articolato».

Gw.J. *Sono perfettamente d'accordo.*

R.P. Una volta arrivati a questo punto, ci si accorge che una simile visione si incontra quasi dappertutto. Il nostro confrontarci con il mistero dell'infinito nella sua realtà non può avvenire che tramite balbettamenti; è inevitabile quindi utilizzare un linguaggio particolare, mentre un altro ne utilizzerà uno diverso – ciascuno secondo la cultura che gli è propria...

Gw.J. *Ma è sempre questa stessa ricerca che in definitiva abita l'uomo. Dappertutto.*

R.P. Sì. Dappertutto. Allora ecco, ci si incontra, ed è questo ciò che importa. Quanto alle espressioni utilizzate, alle credenze, alle dottrine, ai sistemi, essi sono con tutta evidenza differenti gli uni dagli altri.

Gw.J. *Eccoci così arrivati al fondo delle cose, là dove si radica ogni dialogo intrareligioso. Tutto, infatti, è detto, salvo quello che c'è da dire.*

R.P. Altrimenti, non si fanno che chiacchiere, o quasi.

¹ *Advaita* significa «non-due».

² Sistema filosofico secondo il quale tutte le cose sono riducibili all'unità.