

## La fede non ha oggetto

Raimon Panikkar

Gw.J. *La fede oggettiva e il suo corteo di determinazioni rappresentano l'unica dimensione della fede, o c'è, per così dire a monte di essa, quella che si potrebbe chiamare una «fede fondamentale», priva di un oggetto definito? Una fede appartenente al registro della terza dimensione?*

R.P. Per me, la fede oggettiva non è fede. A questo proposito vorrei esplicitare un *theologùmenon* – ossia una proposizione che riguarda la realtà di Dio e del suo mistero – sotto forma di una tesi: *la fede, propriamente parlando, non ha oggetto.*

Se non ci atteniamo a questo modo di vedere le cose, scivoliamo praticamente nell'idolatria. Certo, il pensiero ha un oggetto; un oggetto che, naturalmente, il pensiero non separa dal soggetto, e che invece determina quest'ultimo dall'esterno. È su questo punto precisamente che la fede si differenzia dalla ragione: la fede non ha oggetto. La fede, si può dire, è una coscienza senza oggetto. Quando affermo che può esistere una realtà incomprendibile ma non incredibile, ho in mente lo stesso problema sotto una diversa formulazione. Non avremmo bisogno della fede se essa fosse soltanto qualcosa di nebuloso che non abbiamo definito a sufficienza e che dev'essere sciolto come si fa con un enigma. Questa non sarebbe veramente fede, e il termine non sarebbe usato in questo caso nel suo senso più profondo, il senso nel quale io intendo utilizzarlo qui.

Quando affermo che la fede profonda non può essere una fede *oggettiva*, mi appoggio sul fatto che la dimensione dell'esistenza che chiamo la terza dimensione, accessibile al terzo occhio, non può essere definita a partire da un oggetto qualunque, anche mentale, ma si rapporta sempre alla totalità, la quale in quanto tale rifiuta ogni oggettivazione. Di fronte a un *oggetto*, sul quale si esercita validamente la conoscenza, la fede si rivela superflua. Altra cosa è la credenza, la quale invece implica un simile rapporto; essa è pienamente legittima, in quanto noi siamo anche esseri razionali nel senso forte del termine; e non possiamo tenerci costantemente in punta di piedi, aperti all'ignoto e al mistero, a quello che si chiama la trascendenza, interdicendoci ogni rappresentazione al suo riguardo – fino a rimanere in un silenzio che vanificherebbe ogni sforzo di pensiero tendente a formulare in una certa maniera quello che percepisce il terzo occhio.

Gw.J. *La fede, dunque, rientra secondo lei nell'ordine della domanda...*

R.P. Effettivamente, io lego la fede alla *coscienza* della domanda – si tratta, naturalmente, della domanda ultima. Ma se da qui passo alla *formulazione* di questa domanda, scopro già una trappola. In pratica, se mi sforzo di formulare la domanda in maniera precisa, definisco già i parametri nei quali la risposta può avere validità. Certo, lo si può fare... Ma è proprio di questo che si tratta?

Ciò che fa di un uomo un «uomo religioso», è la coscienza ch'egli ha della trascendenza – con sfumature, certamente, poiché la trascendenza è impensabile senza l'immanenza. Questa dimensione religiosa dell'uomo, che è di semplice apertura, è stata cristallizzata in sistemi di credenze e in istituzioni, sicché è questa visibilità che caratterizza in una certa maniera ogni religione all'interno di una data cultura; così la religione conferisce alla cultura il suo contenuto ultimo, mentre è la cultura che dà ad essa il suo linguaggio – un linguaggio che, in definitiva, ha come funzione di far comprendere con le parole l'inesprimibile che il terzo occhio apprende in maniera diretta. Esiste una relazione trascendentale tra la fede (universale) e la credenza (particolare). Sono cosciente *che* io credo e cerco di comprendere *quello che* credo. *La fides quaerens intellectum* (la fede in cerca di

intellezione) non è l'*intellectus fidei* (l'intellezione della fede). Posso, senza contraddirmi, affermare che sono *cosciente* di non comprendere; ma non posso dire che comprendo di non comprenderti. Ma non vorrei filosofare troppo...

Gw.J. *La confusione che si fa comunemente tra «fede» e «credenza» rischia in effetti di mescolare le carte. Come si può chiarire la relazione esistente fra questi due termini – dal momento che non si può nemmeno squalificare totalmente il secondo, di cui lei sottolinea la «legittimità»?*

R.P. Le credenze sono articolazioni di enunciati, formulazioni più o meno intelligibili e razionali di quello a cui si accorda credito. Esse hanno dunque rapporto con quello che la fede crede. Esprimono in ogni caso *quello che* la credenza pensa che la fede creda. In una parola: sono la traduzione «intellettuale» della fede.

Con la tradizione cristiana, dirò che tocca al simbolo – inteso come *confessione* della fede – esprimere la conformità della credenza con l'oggetto che la fede si dà. Tutti i *credo* erano così chiamati «simboli» – per esempio il *Simbolo apostolico*; questi enunciati di ordine simbolico mostrano come la credenza possa disporre e annodare in un sistema asserzioni che sono ritenute esprimere quello che la fede crede.

La nostra lingua coglie bene la differenza tra fede e credenza, ma non dispone di un verbo che corrisponda all'atto della fede in quanto distinto da quello della credenza. È dunque all'interno del linguaggio razionale che deve trovarsi la spiegazione di *quello che la fede crede*. Il corpo della *credenza* o del *credo* – una parola la cui etimologia (un'osservazione che vale anche per il sanscrito) si riferisce alla realtà del *cuore* – è l'enunciato di quello in cui propriamente si mette il proprio cuore, perché si ha *fede* in esso e ci si sforza di formularlo al meglio. Direi dunque che ogni uomo ha fede, e che lo sforzo per formulare questa fede tocca all'individuo, così com'è, inserito in una cultura, una religione, una congiuntura intellettuale nelle quali egli trova gli strumenti necessari al compito di formularla.

Il simbolo fondamentale per la fede all'interno delle credenze abramitiche, è Dio. Per esaminare l'atto di fede cristiano, procederei in tre tappe. La prima è quella dell'affermazione «Io credo». La fede alla quale si riferisce Gesù – «La tua fede ti ha salvato» – non consiste nel credere una cosa o un'altra. Io credo: è questo l'atto di fede. Ma, dato che sono un essere pensante e che appartengo a una cultura e a una tradizione, faccio mio il simbolo principale di questa stessa tradizione e aggiungo in un secondo movimento: «Io credo in Dio» – essendo perfettamente consapevole della differenza che stabilisce il latino fra *credo in Deum*, *credo Deum* e *credo Deo*. *Crederè in Deum* non equivale al *crederè Deo* – credere facendo affidamento su quello che Dio ci ha detto – o ancora al *crederè Deum*, cioè credere semplicemente che Dio esiste. *Lo in Deum* dice «io credo in un movimento che mi porta verso questo simbolo principale della fede: Dio».

Gw.J. *In questo quadro generale, come si organizzano le cose per quel che riguarda specificamente la fede cristiana e i suoi enunciati?*

R.P. Ecco il terzo momento. La fede cristiana fa riferimento a diversi punti per esplicitare il Dio al quale essa crede – e qui l'accusativo apre sulla realtà, su quel *verso che cosa* ci si volge: *in Deum*, *eis ton theòn*. Questo Dio, in effetti, è Padre, Figlio, Spirito. L'atto di fede cristiano è formulato nel modo seguente: «Io credo in Dio Padre, in Dio Figlio, in Dio Spirito». A fianco del Padre, si mettono a mo' di apposizioni un certo numero di attributi (i musulmani, per parte loro, ne contano in gran numero): Dio Padre è misericordioso, onnipotente, buono, creatore – affermazioni su cui si può discutere, in quanto non sono essenziali all'atto di fede in quanto tale. Questi attributi sono stati d'altronde largamente dibattuti fra i teologi. Per il Figlio figurano ugualmente un certo numero di attributi: egli

si è incarnato, è entrato nella storia, ci ha riscattati – tutti attributi i quali pure invitano alla riflessione. E, per finire, si aggiunge acutamente, come apposizione grammaticale dello Spirito, che questa fede si esprime «nella Chiesa» – la Chiesa è appunto una apposizione dello Spirito, altrimenti significherebbe credere in un’istituzione, il che configurerebbe una vera e propria idolatria. Questa è la struttura dell’atto di fede cristiano, che si conclude con un «Amen». È un atto di fede trinitario che si esplicita secondo una pluralità di forme.

Gw.J. *Ritiene lei che questa formulazione di fede – questo «credo», con la sua esplicitazione nelle tre affermazioni che riguardano il Padre, il Figlio e lo Spirito – debba considerarsi come un supporto transitorio, e che possa essere invitata, se non a cancellarsi e a sparire, almeno a prendere le distanze dalle sue proprie formule e ad inabissarsi nel silenzio di una fede che inglobi tutta la densità del credere?*

R.P. Per quanto riguarda la prima parte, rispondo forse. Questo è richiesto dal fatto che la fede in quanto tale non ha oggetto. Certo, noi apparteniamo a delle comunità, e in questi ambiti noi parliamo e comunichiamo con altri. Ma se si arriva a confondere la fede con le parole nelle quali essa cerca di dirsi, si cade nell’idolatria, e molto spesso nel fanatismo. *Actus fidei non terminatur ad enunciabile, sed ad rem*, ci ricorda Tommaso d’Aquino, «La fede non si ferma a quello che può essere enunciato, ma alla cosa». Ora, questa cosa, questa *res*, è il mistero ineffabile. Altrimenti, non ci sarebbe bisogno della fede. La dimenticanza di questa distinzione fa sì che la problematica tra fede e ragione sia spesso mal posta.

Sono più scettico per quel che riguarda una fede che inglobi tutte le credenze. Ogni fede si esprime in una credenza. È qui la prima relazione trascendentale che ho menzionato.

Gw.J. *Lei afferma che ogni essere umano ha la fede.*

R.P. Lo affermo, in effetti. Mi dia un esempio di un essere che non creda in qualche cosa...

Gw.J. *Ma ci sono di quelli che fanno professione di non credere! Nei confronti di costoro, alcuni credenti si ritengono autorizzati a rimproverarli del loro atteggiamento. Il ragionamento che sta alla base di tale rimprovero è: se è vero che la fede nel senso forte è la motivazione profonda dell’uomo, il suo rifiuto non sfocia forse in una specie di perversione dell’umano? In altre parole, si può essere veramente uomo se ci si esclude da ogni riferimento normativo a un «ordine» delle cose che ci supera ma che è essenziale all’intelligenza dell’avventura umana?*

R.P. Quando mi capita di parlare ai cosiddetti non credenti o atei, dico loro fin dall’inizio: «Non lasciatevi attirare nella trappola di una falsa dialettica, per la quale vi si chiama non credenti perché non credete in questo o in quello; voi non credete in A, ma credete in B – credete nell’uomo, credete nella realtà, credete nel fatto che io vi parlo, credete in un avvenire, credete alla donna, alla bellezza, alla scienza, all’assurdo, o voi credete che ogni credenza che si formuli è falsa per principio: tutto questo fa parte delle vostre credenze, che sono altrettanto rispettabili di quanto lo sono le altre credenze». Finiamola una volta per tutte con quella che chiamerei una distinzione di potere, una divisione abusiva fra credenti e non-credenti. Perché dunque quelli che non credono in A, ma che credono in B, dovrebbero essere designati come non credenti? «Certo, voi non credete in Dio, possiamo discuterne, ma ciò non impedisce che voi pure siate dei credenti; rifiutate dunque questa qualificazione che vi viene affibbiata, e che non è che l’effetto di un potere».

Di fatto, se si fa la distinzione, come io ho fatto, tra fede e credenza, è ai credenti – a tutti i credenti – che incombe il compito di giustificare quello che enunciano. In ogni caso, se tu non credi quello che io credo, non ho il diritto di decretare che a causa di ciò tu sei perverso. Ancora una volta,

possiamo discutere di questi argomenti, di questi contenuti, ma senza partire dal fatto che tu non saresti credente... Se poi tu affermi che la dignità umana è un'astrazione, se pensi che un uomo può essere offeso senza peccato, forse ti direi che un atteggiamento del genere è inumano e perverso – ma questo, ancora una volta, non deriva dal fatto che tu non credi, ma dal fatto che hai credenze le quali, esse sì, sono perverse; e di questi contenuti, possiamo discutere. Sono disposto a parlare con chiunque abbia credenze che mi sembrano aberranti. Con la convinzione tuttavia che io non possiedo tutta la verità.

Mi si potrebbe ribattere che questo è troppo semplice. Tanto peggio. Nel corso della storia, ci si è piegati a identificare la fede in quanto tale con la particolare credenza abbracciata dall'uno o dall'altro; questo fa sì che, se io sono cristiano e tu musulmano, tendo inevitabilmente a considerare te come cieco o perverso. E se sono ebreo e tu *goj*, pagano, il giudizio non sarà meno radicale. E non dimentichiamo l'inaudito antisemitismo nel quale sono caduti i cristiani per secoli, per ragioni d'altronde più politiche che teologiche... No, davvero, non si può dire che la religione sia una realtà buona per essenza: certo, gli atti più sublimi e più santi che l'uomo ha potuto produrre lo sono stati spesso in nome della religione e per spirito religioso; ma anche gli atti più tremendi, più criminali sono stati ugualmente commessi in nome di Dio e della religione. Non possiamo negarlo. Pensare che la religione in quanto tale sia buona per definizione o che essa esprima quello che in noi deriva dalla bontà, questo no. E non c'è da scandalizzarsene; poiché ogni situazione umana *reale* porta in sé un'ambivalenza radicale, sicché pretendere di appartenere al partito dei buoni significa mettersi già in un falso rapporto con il vangelo, il quale raccomanda di non separare il buon grano dalla zizzania.

Gw.J. *Crede lei che nell'avventura di un credente ci sia un momento in cui la nuda fede debba essere vissuta come più fondamentale che questa o quella credenza, quale che sia?*

R.P. Evidentemente. Nel momento in cui identifico la mia fede con la mia credenza, sono un idolatra, ed è molto probabile che divenga un fanatico. Ogni credenza dev'essere relativizzata e richiede di essere sottoposta a discussione. Noi identifichiamo fede e credenza dal momento in cui dimentichiamo che la fede è la visione del terzo occhio – *oculus fidei*, come lo chiamava Riccardo da San Vittore – e tendiamo di conseguenza a fare della fede un percorso puramente razionale. Le prove dell'esistenza di Dio, a questo livello, sono una bestemmia. In effetti, dato che ogni cosa provata dipende dalla forza della prova e dello strumento per mezzo del quale mi avvicino ad essa, nel caso specifico questo vuol dire che io giudico la mia ragione più forte del Dio che voglio provare.

Le famose «cinque vie» di Tommaso d'Aquino non sono prove, bensì appunto *vie*. In effetti, che cosa ha egli prodotto con queste «prove» (se vogliamo conservare questa parola)? Un ragionamento che vuole dimostrare che la credenza in Dio non è irrazionale né irragionevole. Ed è per questo che Tommaso conclude le sue dimostrazioni con le parole: *Et hoc est quod omnes appellant Deum*, «E questo è ciò che tutti chiamano Dio». Questo *Deum* esiste dunque prima del mio credere, e quando io dico: «Io credo in Dio», voglio (di)mostrare a chi non crede in Dio che il mio credere non va contro la mia ragione. Questo è legittimo, ma non prova l'esistenza di Dio; è solo una prova del fatto che la mia credenza nell'esistenza di Dio non è una credenza irragionevole, irrazionale, disumanizzante e contro la ragione.

La fede, è altra cosa; essa non si prova. È un dono, un'esperienza. È immediata. Penso che sia qui la grande sfida a ogni razionalismo. Non c'è mediazione. L'*oculus fidei* non è l'*oculus mentis*.

Gw.J. *Ma secondo Hegel, non esiste immediatezza che non sia già mediata.*

R.P. È qui che nasce, per me, la difficoltà. Non ci troviamo con ciò impegnati in un cattivo infinito? Poiché se l'immediatezza è già mediata, che cosa è allora che media l'immediatezza? Per me, la fede

non è la fede nella fede degli altri, mentre la ragione ha bisogno, al contrario, di «mediazione». La *Vermittlung* ha direttamente a che vedere con quello che è l'«ambiente» e il «fra due» delle cose. Ma non interviene essa in un secondo momento, non giustificandosi che se esiste un qualche cosa da mediare?

Gw.J. *No, in quanto è, proprio l'immediatezza stessa che si media. Con il rapporto originario di sé a sé, noi ritroviamo lo «zwischen», ciò che, all'interno della realtà, è «fra» se stessa e se stessa, ponendola così nella sua universalità.*

R.P. L'immediatezza, nel suo concetto stesso, sarebbe dunque già mediata?

Gw.J. *Ci troviamo qui davanti a una figura di quella «circolarità» di cui lei ha parlato in precedenza. La mediazione, infatti, non va intesa come un processo all'infinito: essa implica una circolarità, da non confondersi con l'eterno ritorno di Nietzsche, almeno se questo è inteso come una reiterazione dell'identico. Né eterno ritorno, quindi, né progresso all'infinito.*

R.P. A questo punto, dobbiamo forse evocare di nuovo il terzo occhio, e riconoscere che esso può aprirci all'immediatezza come tale, senza mediazione. Quando parlo, quando penso, c'è sicuramente una mediazione. Ma esiste anche una conoscenza simbolica di altra natura rispetto a questa conoscenza concettuale sempre mediata.

La grande scoperta di Socrate è il concetto. Questa intuizione da lui messa all'opera non mancò d'altronde di suscitare qualche resistenza da parte dei contemporanei. Il concetto non è sempre un'astrazione? Non è il cavallo stesso, ma il concetto del cavallo che mi permette di parlare del cavallo. La maggioranza degli sforzi filosofici in Occidente sono stati basati sulla realtà del concetto, fino a sfociare nella geniale formulazione di Hegel che ricorda *die Anstrengung des Begriffs*, lo sforzo teso, il lavoro, o anche la costrizione che il concetto impone. Ma temo di vedere in questo un'espressione dell'idealismo assoluto.

Gw.J. *Solo che fra il concetto socratico, il concetto cartesiano – anche se ricordo quello che ci diceva Ferdinand Alquié alla Sorbona: «Desolato, ma sono sicuro che Descartes è un mistico» – e dall'altra parte il concetto quale lo intende Hegel, c'è differenza d'importanza. Nella «Scienza della logica», dopo aver analizzato il concetto universale e prima di affrontare il concetto individuale, egli chiude la sua esposizione consacrata al concetto particolare nella maniera seguente: tutto quello «che dovesse servir come simbolo potrebbe tutt'al più, come i simboli per la natura di Dio, suscitare dei presentimenti e degli echi del concetto»; e ancora: «ciò che nei simboli è eco di una determinazione superiore può viceversa esser conosciuto solo per mezzo del concetto», ed «essere avvicinato a questo unicamente col rimuovere quell'accessorio sensibile che era destinato ad esprimerlo»<sup>1</sup>. Per Hegel, il concetto è eminentemente concreto; non è affatto un'astrazione, una semplice nozione; quello di cui tratta e che gli permette di comprendere, è il reale per eccellenza. Ho ricordato questo per evitare fraintendimenti sulle parole.*

R.P. Capisco. Per Hegel, il simbolo «non può essere conosciuto che attraverso il concetto». Sottolineo «conosciuto». Quanto a me, vorrei – forse è un'ambizione troppo ingenua – non attenermi a questa visione delle cose secondo la quale il simbolo è una specie di materia prima di cui il concetto si serve per dispiegare la conoscenza, ma vedere anche nella conoscenza simbolica una vera esperienza, legata solo al sentimento primo, e in se stessa irriducibile alla conoscenza concettuale – e anche anteriore ad essa, benché da essa inseparabile dal momento che ne parliamo.

Per capire questa relazione fra concetto e simbolo, mi piace fare riferimento a una certa corrente della filosofia indiana, che mette in gioco quelli che si possono chiamare *campi di coscienza*. Il concetto è,

se così posso dire, lo strumento più adeguato in un determinato campo della realtà, quello della razionalità nel senso forte del termine – e non nel senso deformato di razionalismo. Ma esiste una maniera propria di avvicinarsi al reale che non è concettuale, in quanto non implica una dicotomia fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto; insomma, c'è un'altra maniera di cogliere il reale che suppone che si penetri in un campo di coscienza differente da quello in cui è «di casa» il concetto.

Non si tratta di stabilire qui una gerarchia che privilegi uno di questi approcci e consideri l'altro come meno adeguato. La conoscenza simbolica non è, in effetti, né superiore né inferiore; dobbiamo anche dire che, se volessimo attenerci solo alla conoscenza simbolica, rischieremmo di cadere nel romanticismo o nel soggettivismo totale. Semplicemente, essa è diversa dalla conoscenza concettuale; entrambe, con eguale legittimità, danno luogo a una conoscenza autentica, sicché non si può fare a meno né dell'una né dell'altra.

Gw.J. *Per come comprendo io Hegel, il concetto non si situa in realtà dal lato del soggetto di fronte all'oggetto o riguardo ad esso, ma presuppone che la separazione e l'opposizione istituite dalla coscienza comune fra soggetto e oggetto siano state abolite.*

R.P. Come vede, quando affermo che non sono originale dico la verità; non faccio spesso che esprimere in un linguaggio personale o interculturale intuizioni che sono propriamente universali. Temo comunque il circolo vizioso dell'idealismo assoluto... Quanto a Descartes, sarei d'accordo con Alquié quando afferma che egli è nel suo pensiero qualcosa di irriducibile al razionalismo che gli si attribuisce comunemente.

Gw.J. *Il razionalismo è una caratteristica del cartesianesimo, e non dello stesso Descartes. Non è, del resto, il destino dei grandi innovatori di vedere le loro intuizioni sottoposte a delle semplificazioni che le deformano?*

R.P. È vero, e bisogna dire anche che quello che si chiama il tomismo non è Tommaso d'Aquino, quello che si chiama l'hegelianesimo non è Hegel, e anche quello che si chiama il cristianesimo... non è il Cristo. Dal momento che si elaborano dottrine in -ismo, si rischia di appiattire il pensiero in questione.

Ma proprio qui abbiamo un esempio che mi permette di difendere quantomeno il mio punto di vista. In che cosa vediamo abbozzarsi una coincidenza fra i geni filosofici? Non nel concetto, non nei sistemi di idee che hanno costruito. Ma allora, che cos'è questa realtà che non è un *Ding an sich*, una «cosa in sé»? Una realtà nella quale noi troviamo la stessa cosa, mentre essi non dicono la stessa cosa... Io scopro qua o là un linguaggio che mi rivela l'esistenza di una «coscienza» simbolica. Posso cogliere quello che l'altro vuole dire, mentre egli non parla il mio *mio* linguaggio nel senso forte, quando sono consapevole che egli traduce la sua intuizione di un fondo ineffabile di cui io pure ho coscienza – benché forse di un'altra «parte» di quello stesso fondo. Io esprimo forse le cose in maniera differente, e questa differenza dev'essere rispettata. Ma allora, che cosa ci permette di scoprire una convergenza? C'è qualcosa di più.

E qui io cerco di delineare un'altra possibilità, un'altra facoltà, un'altra apertura della coscienza – e tutte le parole arretrano, tradiscono, come direbbe una Upanishad (TU II,9)... Esse girano intorno. È necessario certo essere passati per le parole o per il concetto, ma cercando di guadagnare attraverso di esse un'altra spiaggia, più nascosta, della realtà. Per questo io mi faccio il cantore di un ecumenismo fra le diverse culture e le diverse religioni. Le loro posizioni, magari, non sono le stesse, e a volte, dal punto di vista dei rispettivi sistemi, devono essere riconosciute come incompatibili. Resta il fatto che può esserci un'armonia, un qualche cosa che ci permetta di comprenderci in una certa misura e, quando è necessario, di esprimere il nostro disaccordo.

Gw.J. *A condizione, come lei direbbe, che si abbandoni la tendenza a pretendere di possedere la verità totale contro l'altro e, parlando delle religioni nella loro rispettiva diversità, si escluda di confrontarle stabilendo una gerarchia fra di esse.*

R.P. L'assolutismo è condannato al mutismo. È il solipsismo più totale. Abbiamo già detto che la verità è pluralista, e non plurale; pluralista nel senso di relazionale, sicché il soggetto della relazione non può mai essere trascurato. La verità, infatti, non è né nell'oggetto né nel soggetto, ma nella relazione fra i due – una relazione che è essa stessa non dualista per natura. Una verità assoluta (*absoluta*) 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. Per esempio, il presupposto antropologico che sta alla base della sedicente competitività è dato dalla credenza che le nostre relazioni siano soltanto esteriori e negative. Si crede che l'unica motivazione sia la vittoria sull'altro. Si pensa che, senza la competitività, il cammino verso il progresso rischi di essere compromesso.

È un atteggiamento che io rifiuto, in quanto esso implica una concezione meccanicista e disumana dell'uomo. Si è proclamato, come se si trattasse di una realtà universale ed evidente: *Homo homini lupus*, «L'uomo è un lupo per l'uomo». Mentre, nello stesso Platone, leggiamo una frase meravigliosa troppo poco citata: *Homo homini deus*, «L'uomo è un dio per l'uomo». In più di una tradizione, d'altronde, lo straniero in quanto tale è visto come una specie di teofania, una manifestazione di Dio. È un *angelo* – o altrimenti è un nemico, un *demone*.

Gw.J. *Un simile rifiuto della competitività mi fa pensare all'energia con cui il Cristo si è opposto a tutte le forme di potere esercitato sull'altro.*

R.P. Crede che io non possa essere creatore se non entro in competizione con te, ecco, da un punto di vista antropologico, una visione degenerata dell'uomo. È ciò che mi fa dire che la competitività è un eufemismo per la guerra, e ci mette quasi sicuramente sulla strada che porta ad essa. Mi si dirà: «Vuoi forse eliminare la competitività?». «Sì!». «Allora tu elimini la creatività». Io rispondo: «No. Se pensi che solo l'egoismo che ti fa ignorare l'altro è capace di metterti in movimento, la tua visione riduce l'altro – e riduce insieme anche te stesso – a una disumanità peggiore dell'animalità».

Uno dei miei studenti, desideroso di portare aiuto ai «poveri Africani», aveva maturato la convinzione che l'attività migliore che potesse svolgere evitando di «indottrinarli» in nome di un certo occidentalismo, era di fare l'istruttore di ginnastica, per insegnare loro a correre, a respirare. Un bel giorno, arriva con una scatola di cioccolatini e propone una corsa a una decina di ragazzi. «Vedete quell'albero là davanti, a circa centocinquanta metri. Conterò fino a tre: al tre vi metterete a correre quanto più velocemente vi riesca, e vedremo chi arriverà primo. Al vincitore, darò questa scatola di cioccolatini. Attenzione! Nessun imbroglio». Al «tre», i ragazzi, istintivamente e senza essersi accordati, si sono dati la mano e hanno corso insieme... Non trova che questa storia sia formidabile? Si può essere felici mangiando da solo i cioccolatini?

È qui la vera corsa: la solidarietà. Poiché la vittoria sull'altro non porta mai alla pace. La riconciliazione, il perdono, sì. Non possiamo dimenticarlo. La storia è là a insegnarcelo: ogni vendetta fa rimbalzare il conflitto. Questa filosofia che io sostengo non è fuori della vita, ma davvero nel cuore stesso della pratica.

<sup>1</sup> Hegel, *Scienza della logica*, vol. II, *La logica soggettiva ossia dottrina del concetto*, trad. di Arturo Moni, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 700.