

Raimon Panikkar  
PACE E INTERCULTURALITA'.  
Una riflessione filosofica.

A cura di Milena Carrara Pavan.  
Copyright 2002 Raimon Panikkar.  
Copyright 2002 per l'edizione originale italiana Editoriale Jaca Book S.p.A., Milano.  
Prima edizione italiana maggio 2002.  
Su concessione Jaca Book.

Nota editoriale alla collana.

TERRA TERRA.

I problemi legati all'ambiente e al relativo intervento dell'uomo esemplificano in modo emblematico la necessità, che nel nostro tempo qualunque tematica si affronti si palesa ormai con urgenza, di una visione globale della realtà.

Questa collana aveva avuto una breve vita tra gli anni '80 e '90 partendo dall'esperienza innovativa nell'agricoltura biologica della Cooperativa Alce Nero e dal suo impegno culturale. La ripresa di tale progetto editoriale con un programma a largo spettro di titoli rispecchia un forum di dibattito e contributi editoriali che Jaca Book e Alce Nero hanno aperto con persone e istituzioni, come la Fondazione Luigi Micheletti di Brescia e Greenpeace.

I temi di interesse della collana, connessi alla vita sul nostro pianeta, sono: agricoltura, alimentazione, medicina, storia dell'industria, patrimonio e risorse e ambientali, architettura e organizzazione del territorio, tecnologia; ma trovano spazio anche temi riguardanti la guerra e la pace, la politica e il dialogo interculturale.

Dagli aspetti più pragmatici agli spunti più dichiaratamente spirituali di riflessione, "Terra Terra" vorrebbe inaugurare un discorso, improntato alla cordialità come di amici che si trovassero a tavola, con tutti coloro che si interrogano sul ruolo attivo dell'uomo su questa nostra terra, in vista di una sua maggiore capacità di armonia con ciò che lo circonda e di un approfondimento della sua statura umana.

I protagonisti di questa iniziativa hanno maturato la consapevolezza che nell'organizzazione della nostra società non si possa più giustificare alcuna scelta che non sia rispettosa dell'ambiente in cui viviamo e di chi vi abita, pena il precipitare in catastrofi naturali, belliche, umane e sociali sempre più profonde.

E' in gioco lo stesso "giardino dell'Eden" che avremmo dovuto curare e non soggiogare.

INDICE.

Nota editoriale.

Introduzione.

Interculturalità.

1. Filosofia come superamento delle frontiere culturali: verticali e orizzontali .
2. L'interculturalità non è né transdisciplinarietà né multiculturalismo.

3. Atteggiamenti interculturali.
4. Dialogo dialogale e duologale.
5. Il linguaggio interculturale.
6. Il punto di partenza.
7. Comunione nel "mythos".
8. La scienza è un linguaggio transculturale?
9. La sfida interculturale.  
L'esempio contemporaneo.
10. Fiducia al posto di certezza.
11. "Hieros gamos" fra conoscenza e amore.
12. Nove "sutra" sulla pace.
  1. La pace è partecipazione all'armonia del ritmo dell'Essere.
  2. E' difficile vivere senza pace esterna; è impossibile vivere senza pace interna. La relazione è a-dualista ("advaita").
  3. La pace non la si conquista per se stessi né la si impone agli altri. E' sia ricevuta (scoperta) che creata. E' un dono (dello Spirito).
  4. La vittoria ottenuta con la sconfitta violenta del nemico non conduce mai alla pace.
  5. Il disarmo militare richiede un disarmo culturale.
  6. Nessuna cultura, religione o tradizione può risolvere isolatamente i problemi del mondo.
  7. La pace appartiene principalmente all'ordine del "mythos", non del "logos".
  8. La religione è una via verso la pace.
  9. Solo il perdono, la riconciliazione e il dialogo continuo portano alla pace e spezzano la legge del "karma".

Glossario.

Nota editoriale.

"Il problema della pace è complesso quanto difficile. Non ci sono soltanto ostacoli pratici, ma anche difficoltà teoretiche. Non è possibile valutare correttamente il problema dell'altro senza una conoscenza della sua cultura - conoscenza cui non si può giungere senza amore: da qui l'importanza dell'interculturalità... La pace dell'umanità dipende dalla pace tra le culture. Questo libro vuole essere un contributo all'affronto di tale problema... L'interculturalità mette in discussione i miti prevalenti dello "status quo" attuale, ma ci porta a una relatività liberatrice... L'umanità si trova ora di fronte a un bivio di dimensioni storiche. Questa è la vera sfida della cosiddetta globalizzazione: o la civiltà tecno-scientifica è superiore a ogni altra cultura e quindi è chiamata a imporsi o ci sono anche altre culture che consentono ugualmente all'uomo di raggiungere la sua pienezza e la sua felicità".

Raimon Panikkar (Barcellona, 1918) partecipa di una pluralità di tradizioni: india ed europea, hindú e cristiana, scientifica e umanistica. Laureato in chimica, filosofia e teologia, ordinato sacerdote nel 1946, ha tenuto corsi e lezioni nelle maggiori università d'Europa, India e America. Membro dell'Istituto internazionale

le di Filosofia, ha fondato diverse riviste di filosofia e centri di studi interculturali. Vive ora ritirato sulle montagne della Catalogna, dove continua la sua vita attiva e contemplativa. E' autore di numerosi libri e articoli su argomenti che vanno dalla filosofia della scienza a metafisica, teologia e religione comparata. Tra le sue opere più recenti apparse in italiano si segnalano: "Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo" (1989); "La torre di Babele" (1990); "Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha" (1992(2)); "Saggezza stile di vita" (1993); "La nuova innocenza" (1996); "L'esperienza di Dio" (1998); "I Veda. Antologia dei testi fondamentali della rivelazione hindu". Presso la Jaca Book ha già pubblicato: "La pienezza dell'uomo. Una cristofania" (1999, 2000(2)); "Mito, fede ed ermeneutica" (2000); "L'incontro indispensabile. Dialogo delle religioni" (2001). Per la sua opera gli è stato conferito il "Premio Nonino 2001 - A un maestro del nostro tempo".

## INTRODUZIONE.

"Ai cieli sia pace... e alla terra;  
alle acque sia pace... e agli alberi;  
agli Dei sia pace e a Brahman,  
a tutti gli uomini sia pace...  
e anche a me!".  
"Yajur-veda" XXXVI,17

La proliferazione degli studi sulla pace e delle associazioni per promuoverla apre alla speranza la nostra epoca. Anche il dialogo tra culture, civiltà e religioni è un segno positivo del nostro tempo. La stessa parola "dialogo", che fino a poco tempo fa brillava per la sua assenza dalla maggior parte dei testi e dizionari di filosofia, incomincia ora a brillare per la sua presenza. Il nostro studio si colloca in questo ambito e il suo autore ritiene di dover insistere sulla necessità di superare le dicotomie che il genio classificatore dell'Occidente sembra esigere per chiarire ogni tipo di problematica. Superare non significa annullare le differenze, quanto piuttosto trascendere il pensiero analitico, non con una sintesi che riunisce i risultati dell'analisi, ma con un pensiero olistico, che avrei voluto chiamare cattolico o anche contemplativo. La mia aspirazione è infatti che un giorno le parole "cattolico" e "contemplazione" recuperino il loro senso originale. Non esiste certo una prospettiva globale. Ogni prospettiva è limitata, ma esiste sempre la possibilità di uno scambio e anche di un ampliamento di prospettive e il dialogo interculturale mira proprio a questo. Valorizzare la prospettiva dell'altro e cercare di esserne coscienti, anche senza comprenderla, presuppone già, come diremo più avanti, l'inizio del superamento della dicotomia tra conoscenza e amore. Il problema della pace è complesso quanto difficile. Non basta la buona volontà. Con la buona volontà si sono fatte guerre cruente, non ultime tra le quali le cosiddette "guerre giuste". Gli ostacoli pratici sono evidenti, ma ci sono anche numerose difficoltà teoriche. Non è possibile valutare correttamente il punto di vista dell'altro senza una conoscenza della sua cultura - conoscenza cui non si può giungere e senza amore o almeno simpatia: da qui l'importanza dell'interculturalità. Pochi desiderano "imporre" la pace, ma pochi anche sono coloro che si dicono pronti a cercarla, recando come pretesto il fatto che gli "altri" non sono disposti a fare altrettanto, né nella prassi né nella teoria. Nessuno sembra disposto a cedere (deporre le armi, chiedere perdono...) finché l'altro non lo faccia per primo. Questo circolo vizioso può essere superato soltanto con il "circolo vitale": la vita è rischio e coraggio; essa non si regge sulla logica. Questa affermazione è pericolosa, e sarebbe erronea se la si interpretasse in senso dialettico, perché sarebbe come dire che la vita è illogica e quindi irrazionale. Il logos rappresenta la grande dignità dell'uomo, ma c'è anche lo "spirito" - che non è subordinato al primo. Per questo tutte le culture, dal buddhismo al cristianesimo all'induismo, insistono sul

la purezza di cuore che porta l'uomo all'azione giusta.

Non vi è dubbio che comprendere l'altro non è cosa facile. Normalmente partiamo dall'a nostra specializzazione (sociologica, teologica...) o dalla nostra cultura (cristiana, buddhista, scientifica...), che ci rende difficile la comprensione dell'altro.

Si dovrebbe aggiungere subito che, malgrado l'ottimismo manifestato all'inizio di questo scritto, i risultati non sono troppo incoraggianti. Gli attentati contro la pace non diminuiscono - e non sempre per cattiva volontà: da qui il sottotitolo di questa meditazione. Un fondamento filosofico è necessario all'attività umana. Non possiamo prescindere dalle parole; riserviamo la parola filosofia a questa approssimazione olistica che non pone "a priori" limiti all'esperienza umana e che, al contempo, è cosciente del fatto che ogni esperienza è limitata. La pace richiede più che buona volontà; richiede anche comprensione dell'altro, il che non è possibile senza trascendere il proprio punto di vista, senza interculturalità.

L'uomo non è solamente individuo: è persona, cioè un centro di relazioni che si estendono fino ai limiti raggiungibili dalla sua anima. Per la tradizione indiana un santo è un mahatma, un'anima grande; per le tradizioni abramiche è colui che è riuscito a ingrandire, vale a dire a dilatare la propria anima al punto da essere capace di amare tutto il prossimo come se stesso (non come un altro); la saggezza cinese insegna che il saggio è colui il cui cuore è tutto il popolo; la filosofia ermetica sostiene che l'uomo è un "mikrotheos"; tutto è in relazione con tutto, proclamano sia il buddhismo ("pratityasamutpada") che l'induismo ("karma"), il cristianesimo (corpo mistico) e molte altre tradizioni, tra cui quella greca. L'anima è in certo qual modo tutte le cose, disse Aristotele. La pace è questa interrelazione armonica in cui l'anima dell'uomo gioca un ruolo capitale.

Sebbene tutto sia relazionato con tutto, è altrettanto vero che ogni parte di questo tutto è differente, così come tutti gli uomini sono diversi tra loro. Ciascuno è una persona, cioè un nodo unico nella rete di relazioni che costituisce la realtà. Quando questo nodo spezza i fili che lo uniscono agli altri nodi, quando le tensioni si sono fatte così tese che non consentono più la libertà costitutiva dell'interdipendenza tra nodo e nodo e, in ultima istanza, con la realtà, ecco nascere l'individualismo, che perturba l'armonia e porta alla morte della persona, facendole perdere la sua identità che è solo relazionale.

Le differenze umane non sono tuttavia soltanto idiosincratice, ma anche culturali e sono evidenti nella storia, nella geografia e in innumerevoli altre manifestazioni, che si definiscono solitamente culturali quando si cristallizzano nei diversi stili di vita che includono anche distinte forme di pensare e vedere la realtà. La cultura è il mito inglobante di ogni cosmovisione in un determinato tempo e spazio.

In breve, le differenze culturali non sono accidenti, non sono un aspetto superficiale dell'essere umano. Elemento, questo, importante, che non può essere trascurato nelle discussioni sulla globalizzazione. L'uomo non è dotato, come vorrebbe una certa medicina, soltanto di una natura fisiologica; egli è anche un animale culturale e la cultura incide sulla stessa natura umana. Le differenze culturali sono quindi differenze umane e non possiamo, pertanto, eliminarle né ignorarle nel trattare problemi umani. Così come si deve rispettare la personalità di ciascuno perché la rete delle relazioni umane non si rompa, si deve pure mantenerne l'ordito flessibile quanto occorre perché non si rompa il corpo dell'umanità - di Cristo, di Dio o del cosmo, diranno le varie tradizioni. Voler instaurare un "modo di pensare unico" o una civiltà unica è un peccato di lesa umanità che deriva dal fatto di avere confuso il pensiero con l'astrazione. Il concetto "uomo" non esaurisce ciò che è l'uomo. L'interculturalità è indispensabile per non cadere in una visione monolitica delle cose che può sfociare nel fanatismo.

Le differenze tra culture, ripetiamo, sono anche differenze antropologiche. L'antropologia non è soltanto archeologia o fisiologia. Il rispetto dell'uomo esige il rispetto di ogni cultura umana. Un esempio che risale a mezzo millennio fa può forse aiutare a comprendere meglio la situazione attuale. Al culmine dell'entusiasmo per avere "scoperto il Nuovo Mondo", gli europei, imbattutisi in culture giudicate aberranti - e forse per giustificare, più o meno inconsciamente, lo sfruttamento degli indigeni -, giunsero persino a rendere credibile l'ipotesi che quei n

attivi non fossero esseri umani provvisti di anima. Per motivi analoghi, al culmine dell'entusiasmo occidentale per aver "scoperto la Nuova Tecnoscienza", i "credenti" entusiasti di oggi, sia pur in buona fede, nel venire in contatto con altre culture che giudicano primitive o non sviluppate, arrivano a formulare l'idea che tali culture non possiedono anima - vita, futuro -, ragion per cui possiamo e dobbiamo "convertirle" alla "nostra" che, malgrado le sue imperfezioni, "ci" offre l'unico paradigma attuabile.

Interculturalità non significa relativismo culturale (una cultura vale l'altra), né frammentazione della natura umana. Ogni cultura è cultura "umana" - anche se può degenerare. Detto più filosoficamente, ci sono "invarianti umane", ma non ci sono "universali culturali". La loro relazione è trascendentale: l'invariante umana si percepisce solo in un determinato universale culturale. Tutti gli uomini mangiano e dormono, ma il senso del mangiare e del dormire non è lo stesso nelle diverse culture.

E con ciò torniamo al tema di questo studio. Il rispetto della dignità umana esige il rispetto culturale, inscindibile da una mutua conoscenza - senza la quale cadremo nella tentazione di volere imporre la nostra cultura come modello della convivenza umana. La cultura dominante, caratterizzata da uno straordinario dinamismo o espansionistico, non manca tanto di buona volontà quanto di conoscenza e questo problema non si risolve con le buone intenzioni dei turisti culturali o dei "mercanti" internazionali - anche se si chiamano politici. Questa è l'interpellazione dell'interculturalità, che siamo ancora ben lontani dall'aver compreso.

Mi sia permesso a questo riguardo raccontare un'esperienza personale che risale a una cinquantina di anni fa. Studiando un difficilissimo testo sanscrito di logica insieme a uno studente giapponese e a uno inglese, capitava spesso che, quando un passaggio logico era incomprendibile all'uno, appariva invece chiaro all'altro e viceversa. Per capire quel testo criptico, anche se non era strettamente religioso, occorreva il contributo di tre culture e di tre religioni diverse.

A meno che non si riduca la religione a un sistema istituzionalizzato di credenze, religione e cultura non sono separabili - anche se vanno di pari passo. Ne deriva che il dialogo interculturale e il dialogo religioso vanno insieme.

Senza questo dialogo non può esistere armonia né pace tra i popoli della terra. Ho incominciato questa introduzione richiamando l'intuizione transculturale della "magnanimitas", del "teleos anthròpos", dell'uomo completo, della saggezza e santità come requisito essenziale per la pace, e termino affermando che questa visione antropologica vale anche per le culture dell'umanità, che non si possono astrarre dagli uomini che le vivono - e le soffrono. Se separiamo la nostra vita dal nostro intelletto e il nostro intelletto dalla sua stessa aspirazione a una verità che ci trasforma, dobbiamo incominciare, come in ogni vera liturgia, con un atto di radicale cambiamento ("metanoia"), di pentimento.

I problemi dell'interculturalità, di non poca rilevanza, vanno posti a questo livello. La pace dell'umanità dipende dalla pace tra le culture. Le considerazioni che seguono vogliono essere un contributo a questo problema tanto vitale. Anche se mi sono permesso di intercalare esempi personali e alcune citazioni politiche e storiche per rendere più comprensibile il testo, questo breve studio rimane ancora una riflessione assai densa. Vorrei aggiungere inoltre che l'interculturalità destabilizza idee e convinzioni radicate molto spesso nel più profondo delle culture, facendole apparire bizzarre o superficiali. E', questa, un'avvertenza al lettore, ma anche allo scrittore, che non può dimenticare il carattere fragile delle novità, che vanno prese "cum grano salis", come invito rinnovato al dialogo.

Gli esempi addotti, che vogliono essere più che semplici aneddoti, servono indubbiamente a chiarire il pensiero di base, ma possono essere fuorvianti se si identifica il testo con il contesto. Bisognerebbe parlare per parabole, ma esse pure richiedono un'ermeneutica, perché il linguaggio dell'interculturalità non può limitarsi a una sola forma di pensiero e deve essere almeno comprensibile nella lingua impiegata per comunicare.

L'autore è cosciente del carattere profondamente sincretico (non sincretista, né eclettico) di queste pagine, che hanno, tra l'altro, anche la pretesa di essere un testo da tradurre in pratica. Sia il problema della pace che quello dell'interculturalità non sono problemi meramente morali, come se soltanto i malvagi volessero

la guerra e gli egoisti non si preoccupassero di conoscere le altre culture. Il problema è molto più profondo e lo si potrebbe definire antropologico, metafisico o anche religioso, ma persino questi aggettivi sono in un certo senso troppo ambigui. Le pagine che seguono sono riflessioni sull'interculturalità, condizione necessaria, anche se non sufficiente, per una pace tra gli uomini, la cui realizzazione sta nelle nostre mani: è proprio questa libertà la base su cui costituire la nostra dignità e la nostra responsabilità.

Il presente testo ha subito una lunga gestazione. Il primo spunto è stato il discorso inaugurale del II Congresso Internazionale di Filosofia Interculturale svoltosi a São Leopoldo (Brasile) nell'aprile 1997 e pubblicato negli Atti del Congresso editi da Raúl Fornet-Betancourt, "Unterwegs zur interkulturellen Philosophie", I.K.O.-Verlag für Interkulturellen Kommunikation, Frankfurt 1998, pp. 20-42. È stato poi rifatto per intero in questa pubblicazione italiana grazie alla preziosa collaborazione di Milena Carrara, cui l'autore desidera esprimere la sua gratitudine, anche perché è stata lei a permettergli di praticare l'interculturalità incoraggiandolo a scrivere gran parte del libro in italiano - naturalmente con il suo aiuto.

Pasqua 2002.

INTERCULTURALITA'.

"L'uomo è un [essere] vivente divino,  
non comparabile agli altri [esseri] viventi terreni,  
ma [comparabile] a quelli del cielo, chiamati Dei".  
"Corpus hermeticum" X,24.

È incoraggiante il fatto che il dialogo interculturale sia attuale in gran parte del mondo contemporaneo. L'interpellazione interculturale è riconosciuta sempre più come una necessità, se vogliamo affrontare le sfide dei nostri tempi (1). Non siamo certo i soli ad essere coinvolti in questo compito, ed è in spirito di fraternanza che cerco di stimolare il dialogo (2).

NOTE.

Nota 1. La bibliografia è vasta ed è importante conoscerla. Per la facilità di accesso di oggi all'informazione mi astengo dall'apportare note a queste pagine e mi limito ad alcune autoreferenze che mi permettono di essere più conciso nell'esposizione. Cfr. un riassunto stringato della problematica in una specie di manifesto che potrebbe essere considerato come un prologo a questo scritto: "L'incontro indispensabile. dialogo delle religioni", Jaca Book, Milano 2001.

Nota 2. È un segno positivo della nostra epoca che le Nazioni Unite abbiano proclamato il 2001, proprio all'inizio del nuovo millennio, l'anno del "dialogo delle civiltà" e che l'UNESCO abbia programmato una serie di incontri per studiare questo tema. È anche significativo che Doudou Diène, direttore della divisione per i progetti interculturali dell'UNESCO, abbia ricordato che "il dialogo interreligioso è una dimensione capitale del dialogo tra civiltà e culture".

1.

FILOSOFIA COME SUPERAMENTO DELLE FRONTIERE CULTURALI: VERTICALI E ORIZZONTALI.

La filosofia implica uno sforzo cosciente di trascendere i limiti del dato empirico senza però trascurarlo. Il pensare trascende una certa "empeiria", un certo empirismo. Vista da fuori, questa affermazione suona come un tentativo di oltrepas

sare i confini di un determinato "status quo". Il filosofo interroga, dubita e spesso appare come una figura molesta che sembra costantemente insoddisfatta della cultura prevalente di ogni periodo storico - anche se l'insoddisfazione non va fraintesa come pessimismo. "Philosophus semper est laetus", scriveva Raimondo Lullo (Raimondo Lullo) nel suo "Liber proverbiorum". Quando il filosofo (l'intellettuale, alcuni direbbero) cessa di essere la coscienza di un popolo, tradisce la sua vocazione, il suo destino, il suo "karma".

Ed è proprio la cultura a rappresentare i confini che il filosofo si sente sollecitato a oltrepassare. Il filosofo ha una passione per l'ignoto, è attratto dal mistero, osa indagare nel non usuale e così spesso indaga ciò che, visto dal di fuori, è l'apparentemente non indagabile. Ma, in generale, il filosofo si occupa di problemi interni all'ambito della propria cultura e, così facendo, le conferisce maggior respiro e profondità: si muove cioè in una dimensione intraculturale. Tuttavia, il filosofo autentico dialoga sempre. La solitudine del filosofo non è l'isolamento dell'individuo chiuso in se stesso. Il filosofo conversa con l'altro, un altro che in un certo senso rappresenta un altro mondo o per lo meno un altro punto di vista. Il calcolo non necessita del dialogo mentre, a meno che non la si riduca a mera algebra, la filosofia non può essere un monologo. La filosofia rappresenta sempre lo sforzo di andare oltre se stessi per oltrepassare i confini di ciò che si conosce - e di ciò che in definitiva si è. La conoscenza è sollecitata da qualcosa che e trascende la curiosità epistemologica.

Il filosofo vuole conoscere perché sa che non conosce - altrimenti sarebbe soddisfatto di quello che conosce. Questo desiderio di conoscere è già un'apertura alla trascendenza. In questo senso, ogni filosofia che abbia superato l'ossessione analitica dell'epoca moderna è già un tentativo transculturale, in quanto noi filosofiamo dialogando con l'altro e la filosofia diviene quindi interculturale - perché parlando con l'altro io oltrepasso l'ambito della mia cultura individuale ed entro già nel campo interculturale che a volte contribuisco a creare. Mi riferisco, ovviamente, all'altro come a una persona viva fonte di consapevolezza e non a una mente computerizzata.

Ogni cultura vivente crea tradizione ed è la tradizione che costituisce il corpo della cultura in cui le persone vivono. Ma la tradizione non dovrebbe essere identificata solamente con i suoi contenuti eidetici. La tradizione, certo, trasmette idee, ma anche sentimenti, punti di vista, mode e altro. Inoltre, la tradizione è essa stessa trasmissione: implica il fatto e la modalità del trasmettere. Vi è, per esempio, una differenza essenziale fra la trasmissione scritta e quella orale (la parola è ben più che il suo contenuto concettuale), fra un'informazione ricevuta per televisione e una trasmissione ricevuta di persona, fra una trasmissione da genitori a figli e le notizie o gli ordini emessi da un'organizzazione militare, economica o statale.

Quando una tradizione cessa di trasmettere, non è più una tradizione e tradisce la propria natura. Quando gli anziani di una società cessano di trasmettere perché non sono più ascoltati, muore la tradizione - anche se gli archetipi degli anziani perdurano comunque molto più a lungo nella memoria storica, che l'individualismo moderno tende a dimenticare. La fluidità della cultura è ciò che permette l'interculturalità, che finora si è realizzata attraverso le relazioni personali, l'osmosi pacifica delle idee, i rapporti commerciali, le invasioni militari e via dicendo. Con lo spostamento degli immigrati e dei rifugiati e la diffusione delle informazioni attraverso i mezzi di comunicazione del giorno d'oggi l'interculturalità si sta trasformando in un fenomeno di vasta portata - e in un problema.

Questi confini sono definiti tanto dal tempo quanto dallo spazio - e qui l'apporto della "sociologia della conoscenza" è indispensabile. Lo stesso conoscere da parte dell'uomo, e non solo ciò che l'uomo conosce, è condizionato, almeno in parte, dal tempo e dallo spazio. Insieme alla storia culturale, c'è una geografia culturale, che è troppo spesso dimenticata - l'islam vissuto dai musulmani nordafricani è diverso da quello vissuto dai musulmani indiani. Ma la ragione ultima dei confini della filosofia va ricercata nei limiti stessi dell'essere umano. Siamo esseri limitati - e purtuttavia esseri con un innato desiderio di elevarci sempre più in alto, oltre i confini estremi, proprio come è magistralmente rappresentato in certe antiche cartografie in cui l'uomo si sporge con metà del suo corpo per scoprire c

he cosa c'è oltre il suo mondo e vuole andare "plus ultra". Il filosofo, in effetti, è sempre interessato a una qualche trascendenza: l'oltre, l'invisibile, l'infinito, il non conosciuto, l'assoluto, il vuoto, il nulla, il divino. Il filosofo è uno che ascolta (la realtà) e che pone domande. Ogni domanda è già un'apertura al trascendente - almeno epistemologicamente. La domanda su qualsiasi "cosa" presuppone già un certo superamento della cosa che conosciamo, la quale ci appare come portatrice di un enigma ancora da scoprire.

Questa aspirazione alla trascendenza offre un terreno comune per il dialogo intraculturale, ma devo subito correggere la metafora, perché la trascendenza non è un "terreno", ma piuttosto aria, cielo, atmosfera, uno spazio dove non si mette piede. La trascendenza non è un concetto, ma un simbolo. Per sua stessa natura la trascendenza è il regno della libertà - in quanto elude ogni definizione. Ma non appena apriamo bocca, ci ritroviamo nella nostra cultura e riusciamo solo a balbettare qualcosa sulla trascendenza. Noi parliamo con il nostro linguaggio di qualcosa (trascendente) di cui l'altro parla con il proprio linguaggio. Ci imbattiamo inevitabilmente con le frontiere orizzontali, cioè con la cultura dell'altro.

La storia del pensiero umano rivela una duplice tendenza. La prima è una tendenza centrifuga, predominantemente maschile, volta alla conquista, anche se le parole usate possono essere "missione", "educazione", "inculturazione", "civiltà occidentale", "istruzione", "convincimento" e altri movimenti espansionistici religiosi, politici o economici, che implicano uno sfondo epistemologico ed anche metafisico. È la tendenza all'oggettivazione. L'oggetto ("ob-jectum") è lanciato come un missile in un'incursione strategica in territorio straniero. Non voglio dire con questo che si tratti di una tendenza negativa o violenta. Sto semplicemente sottolineando l'esistenza di questa tendenza, propria soprattutto della civiltà occidentale, che risale nel suo aspetto generale a millenni or sono. Si potrebbe chiamare la tendenza del "plus ultra". Non è tanto il fatto di possedere le imbarcazioni che ha portato gli europei a circumnavigare la terra giungendo fino all'Asia e all'America; è stato piuttosto il sentire la spinta verso ogni forma di scoperta che li ha portati a perfezionare i loro mezzi di trasporto.

L'altra tendenza, che chiamerei femminile, benché sia inseparabile dalla prima, proprio come il maschile dal femminile, è quella centripeta, verso l'interno. Questo movimento, che permette di essere penetrati e persino fecondati dall'altro, è un'inclinazione all'imitazione e all'assimilazione, resa attraente spesso dai nomi di "progresso", di "modernizzazione" e di "crescita". Con ciò non voglio dire che questa tendenza sia negativa o inferiore. Constato solo l'esistenza di questa tendenza. La civiltà orientale ha mostrato da millenni questa tendenza al "plus interno". Gli asiatici hanno coltivato maggiormente l'introspezione e la conoscenza di se stessi non tanto perché non possedevano tecnologie adeguate per un altro genere di vita, quanto perché sentivano fortemente la spinta verso l'interiorità. Oggigiorno vediamo più chiaramente la necessità di una simbiosi tra questi due dinamismi umani, che di fatto coesistono nel seno di ogni cultura e che l'interculturalità contemporanea può aiutare a rendere più armoniosi.

Comunque sia, quando la filosofia va oltre il monologo solipsistico è già interculturale, perché ogni interlocutore è un mondo, così come ogni uomo è una fonte di conoscenza e per ciò stesso vive in un mondo che non ha bisogno di essere "esattamente" come il proprio.

Eppure, l'interculturalità che ci interessa è qualcosa di più del dialogo con il vicino. Con il vicino noi entriamo solitamente in relazione "intraculturale", perché è la cultura che ci offre lo spazio normale per la convivenza umana. Il dialogo "interculturale" nel senso proprio del termine ha luogo con lo straniero, che nel mondo moderno può essere il vicino geografico, o spesso l'immigrante, il rifugiato o anche il lontano. L'interculturalità non si riferisce a gusti od opinioni (nel senso classico) che si possono far risalire ai diversi presupposti individuali o collettivi nel seno di una cultura comune. L'interculturalità della filosofia interculturale riguarda invece più le opinioni di fondo e i dogmi (sempre in senso classico) delle rispettive culture. In altre parole, i problemi inerenti all'interculturalità richiedono il dialogo, ma non si risolvono con il dialogo dialettico, che presuppone l'accettazione di una forma molto particolare di razionalità e che potrebbe non essere condivisa dall'interlocutore (1). Esistono, per esempio, nel m



ondo, compresa l'Europa, popoli che reclamano un'autodeterminazione che minaccia l'unità dello Stato e ai quali non viene consentito il dialogo a meno che non accettino l'indissolubilità statale. Non è permesso loro di trasgredire le frontiere orizzontali.

Il "dialogo dialettico" presuppone la razionalità di una logica accettata reciprocamente come giudice del dialogo, un giudice al di sopra delle parti coinvolte. Ma la dialettica può essere compresa in un altro modo: non come il confronto di due "logoi" (persone) in uno scontro cavalleresco dinanzi al tribunale inappellabile e della dea Ragione, ma piuttosto come un "legein" (incontro) di due "dialoganti" che si ascoltano a vicenda, e si ascoltano per cercare di capire quello che l'altra persona sta dicendo e, più ancora, quello che vuol dire. A questa seconda forma di dialettica io do il nome di "dialogo dialogale". Devo qui confessare che ho usato indiscriminatamente gli aggettivi "dialogico" e "dialogale". La distinzione sta nella connotazione più accademica del primo e nel sapore più personalistico del secondo. In ogni caso questo dialogo va distinto da quello "dialettico" - nonostante l'ambivalenza del termine nella filosofia greca.

In ultima analisi, non possiamo separare i confini orizzontali di un incontro dialettico dai limiti verticali di un incontro dialogale. Non c'è terra senza cielo e non vi è ambito umano senza aria al di sopra che lo renda respirabile, quindi umano. Per dirlo in termini più accademici, ogni testo ha il suo contesto, ogni filosofia ha la sua atmosfera e i suoi simboli di trascendenza.

Riassumendo: i confini orizzontali di ogni cultura sono determinati dalle culture e degli altri, mentre i confini verticali non sono stabiliti dagli altri, ma provengono dalla stessa condizione umana. Soltanto riconoscendo i nostri limiti possiamo non assolutizzare le nostre convinzioni e fare spazio all'ascolto e all'eventuale comprensione dell'altro.

Quando il dialogo interculturale esclude "a priori" la frontiera verticale di ogni cultura, cade nel grande pericolo di convertirsi in un duello orizzontale, ossia non lascia altra via di uscita che la sconfitta dell'altro. Quando questo dialogo si interrompe si ha la guerra. Questo avviene quando le religioni diventano mere ideologie - come la tensione tra Occidente e islam nel mondo contemporaneo o tra giainismo e induismo nel continente indiano secoli fa. Le frontiere verticali di ogni cultura non hanno gli stessi limiti delle frontiere orizzontali, ma sono esse pure limitate, benché non erigano mai recinzioni di pietra, di filo spinato, doganali o economiche. Questo fa sì che ogni dialogo abbia, in forma cosciente o meno, un aspetto religioso. Queste frontiere sono delimitate dalle credenze e fondamentali di ogni cultura.

NOTE.

Nota 1. Cfr. R. Panikkar, "The Dialogical Dialogue", in E. Whaling (a cura di), "The World's Religious Traditions", T. & T. Clark, Edinburgh 1984, pp. 201-221.

2.

L'INTERCULTURALITÀ NON È NÉ TRANSDISCIPLINARITÀ NÉ MULTICULTURALISMO.

Abbiamo appena detto che la filosofia interculturale è qualcosa di più di una conversazione con il vicino. Rappresenta un'incursione in una terra e in un cielo sconosciuti dove lo straniero vive.

E qui si rende necessaria un'osservazione.

La cultura dominante di oggi, di origine europea, è penetrata in modo così vasto (non dico profondo) nell'atmosfera planetaria che molto spesso il cosiddetto straniero è già una persona colonizzata da questa cultura dominante.

In questo contesto conviene distinguere l'"interculturalità" dall'"interdisciplinarietà" e dalla "transdisciplinarietà".

Le frontiere violate dall'interculturalità non si possono ridurre alle barriere superate dall'interdisciplinarietà, che legittimamente aspira ad andar oltre la "barbarie della specializzazione". L'"interdisciplinarietà" attiene alla relazione e al

mutuo arricchimento delle varie discipline: discipline che hanno il loro senso all'interno di una cultura, della quale sono appunto le discipline, le specialità o gli studi approfonditi. La "transdisciplinarietà" va un passo oltre. Non rivendica diritti sull'approfondimento delle varie discipline ("multidisciplinarietà"), ma piuttosto sull'apertura a "qualcosa" (ineffabile e indefinibile) che interseca e va oltre ogni particolare disciplina. Ma le culture sono più che discipline (1). L'interculturalità non tratta tanto delle discipline quanto delle culture, e le culture non sono specie di un genere "metaculturale", ma sono piuttosto la tanto discussa natura umana. Di fatto, come detto all'inizio, la natura dell'uomo è culturale - l'uomo è un animale culturale, ma proprio per questo tale cultura, quando non è un mero concetto formale, è sempre interpretata secondo le categorie di una particolare cultura -, come dimostrano fin troppo chiaramente le discussioni sulla "legge naturale" e la "religione naturale".

Ai nostri tempi si ritorna lentamente al vecchio "studium generale" e ad una maggiore consapevolezza della complementarità delle discipline. Con questo però non abbiamo ancora "raggiunto" l'interculturalità. È opportuno a questo punto notare il pericolo di estrapolare il metodo interdisciplinare per applicarlo agli studi interculturali. Sarebbe, questo, un errore, in quanto essi appartengono a un ordine e differente. Ogni cultura è una galassia che vive del suo proprio "mythos" (per evitare il senso peggiorativo della parola "mito"), in cui acquista senso concreto ciò che chiamiamo bene, verità, bellezza e anche realtà. Dico "senso" invece di "significato", per evitare che si identifichi il senso con il significato concettuale: qualcosa può "aver senso" per noi, e tuttavia possiamo trovarlo privo di significato. La parola "senso", a sua volta, può accusare limiti analoghi. Ogni parola ha i contorni culturali che dobbiamo rispettare e di cui dobbiamo essere consapevoli per non cadere nella trappola del "multiculturalismo". Il multiculturalismo rivela ancora la sindrome colonialista, che consiste nel credere che esiste una cultura superiore a tutte le altre - una metacultura - in grado di offrire loro una benevola e condiscendente ospitalità. Qualcosa di diverso, definito a volte multiculturalismo, è la tolleranza di uno Stato nei confronti di forme subculturali, folkloristiche o accidentali di gruppi etnici differenti. La società canadese, per esempio, si pregia di "multiculturalismo" in quanto tollera "molte culture", ridotte a diverse manifestazioni esterne della vita delle varie etnie. Tutte devono però accettare le leggi dello Stato - leggi che hanno senso all'interno di una determinata cultura e di un certo stile di vita.

Dobbiamo insistere su queste differenze, perché il successo innegabile della civiltà d'origine occidentale, propagata in tutto il mondo, porta facilmente a credere che stiamo arrivando a una sola cultura mondiale - la si voglia chiamare "global village", globalizzazione, o anche scienza e tecnologia, democrazia o altro. Ciò non toglie l'enorme valore delle conquiste culturali dell'Occidente. La sfida dell'interculturalità è soltanto al monopolio di una sola cultura come patrimonio universale dell'umanità (2).

Abbiamo descritto la cultura come il mito inglobante di una società ed è difficile uscire dal proprio mito, perché è precisamente il mito ciò che offre l'orizzonte di intelligibilità a coloro che entro quel mito vivono (3). È quindi praticamente impossibile uscire dal proprio mito senza il contributo interculturale. Il mondo moderno, per esempio, ha - spesso non a torto - relativizzato tutte le cosmologie delle altre culture, ma ha assolutizzato la propria. Può disturbare, ma allo stesso tempo liberare, scoprire che altre culture hanno una differente concezione della materia, del tempo e dello spazio, per esempio, e quindi anche dell'uomo e del senso della vita.

Il dialogo interculturale si realizza nella conversazione tra persone e non soltanto tra individui, in quanto non si tratta soltanto di un dialogo individuale tra due esseri umani svincolati dal loro substrato e dalle loro storie, ma di una osmosi tra due visioni della realtà, anzi tra due mondi rappresentati, per così dire, da due persone umane che portano con sé tutto il peso (le storie) della loro cultura. Poiché l'anima di ogni cultura è la religione, il dialogo interculturale sfocia, in ultima istanza, in un dialogo interreligioso.

La filosofia interculturale non cerca di dare una risposta "multiculturale" a problemi che si presumono "universali", ma si interroga sulla pretesa universalità d

ei problemi stessi.

NOTE.

Nota 1. Cfr. i molti lavori di Barasab Nicolescu, soprattutto "La Transdisciplin arité", Rocher, Monaco 1996, che opera una distinzione fra multidisciplinarietà e transdisciplinarietà - quest'ultima intesa come quella che si avvicina alla nostra nozione di interculturalità (tuttavia nel campo culturale della scienza moderna).

Nota 2. Cfr. Diana de Vallescar, "Cultura, multiculturalismo e interculturalidad . Hacia una racionalidad intercultural", P.S. Editorial, Madrid 2000, per una descrizione recente della complessità della problematica e i diversi lavori della "Società internazionale di filosofia interculturale".

Nota 3. Cfr. R. Panikkar, "Sobre el sentido del mito", in Y. Bonnefoy (a cura di ), "Diccionario de las mitologías", Destino, Barcelona 2001, vol. V, pp. 19-55.

3.

ATTEGGIAMENTI INTERCULTURALI.

Ogni uomo vive in una cultura più o meno chiusa, ma con la consapevolezza che esistono altri uomini che hanno un'altra concezione della vita. Una reazione naturale, e, come ci insegna la storia, è l'autoaffermazione a scapito dell'altro definito barbaro, selvaggio, pagano, infedele, non credente, "goy", "khafir", "mleccha" e via dicendo. Lentamente si scoprono anche i valori dell'altro, ma per lo più con i parametri della propria cultura.

Dal punto di vista culturale possiamo distinguere in questo incontro tra le culture cinque momenti (1):

- a) "Isolamento e ignoranza". Ogni cultura vive nel suo ambito e il problema dell'interculturalità nemmeno si presenta.
- b) "Indifferenza e disdegno". Quando il contatto diventa inevitabile la prima reazione è quella di pensare che l'altra cultura non ci riguarda; al massimo la si considera una rivale non pericolosa.
- c) "Condanna e conquista". Se la relazione diventa più stabile e duratura, l'altra cultura diviene una minaccia contro la quale reagire ed eventualmente sopprimerla.
- d) "Coesistenza e comunicazione". La vittoria non è mai totale e le culture scoprono che devono tollerarsi. L'altra cultura diventa una sfida o una curiosità.
- e) "Convergenza e dialogo". Dopo lo scontro si ha spesso l'incontro e la scoperta di una possibile influenza reciproca. L'altra cultura comincia a diventare l'altro polo della nostra e forse un complemento.

Se parliamo di interculturalità abbiamo bisogno di un criterio che ci consenta di procedere con un certo ordine nello studio delle diverse culture. Questo criterio non può appartenere a una sola cultura, ma deve essere sovraculturale. In questo senso si può considerare un valore metaculturale rispetto alle differenti culture.

Da un punto di vista più filosofico che storico, possiamo distinguere tre diversi atteggiamenti a tale riguardo:

- a) "Esiste una Verità, una Realtà, un Assoluto che ci fornisce la norma e il criterio per valutare tutte le culture". Nell'ambito cristiano potrebbe essere la "teologia del compimento" (o "culminazione" del cristianesimo in relazione alle altre religioni); in campo politico si presenta con il nome di colonialismo (chiamato oggi globalizzazione); in campo scientifico potremmo citare la teoria dell'evoluzione, in campo filosofico la tuttora prevalente nozione di filosofia come "opus rationis", come frutto della ragione, come una pura attività razionale, e in campo cosmologico la visione cosiddetta scientifica dell'universo, e così via. Questo atteggiamento, che ci fornisce i parametri per la valutazione delle altre culture, serve come punto di riferimento superiore.

Dove e come si trovi questa Verità o che cosa essa sia rimane naturalmente un problema. Paradossalmente, più antimetafisico è un atteggiamento "positivista", più esso tende ad applicare criteri cosiddetti "pragmatici", "realistici", "umili" e persino "flessibili" per emettere giudizi universali sulle altre culture: la metafisica si converte in "iper-fisica". Il "multiculturalismo" che postula quali debbano essere i ruoli delle differenti culture ne è un altro esempio.

L'altro estremo dello stesso atteggiamento è l'assiomatismo culturale in ogni suo genere. Il "pensiero" algoritmico, per esempio, non può tollerare l'errore, una volta scoperto:  $2 + 2 = 4$  e solo 4. Sarebbe erroneo e anche non giusto, per esempio, ammettere che  $2 + 2 = 4,01$ . L'errore non ha diritti, difende questo atteggiamento: la verità è oggettiva - e chi lo nega è accusato di soggettivismo o di relativismo. Abbiamo qui un altro esempio del pensiero dialettico: negare che la verità sia oggettiva non equivale ad affermare che sia soggettiva.

Dobbiamo senz'altro rispettare le altre culture, dice questo primo atteggiamento, ma abbiamo il diritto e il dovere di valutare queste culture secondo criteri assoluti - rivelati, razionali, oggettivi, evidenti, maggioritari o quant'altro, ma comunque sovraculturali.

In breve: l'interculturalità sottostà a un criterio sovraculturale assoluto che è nelle mani di chi in qualche modo crede a tale criterio. Non è allora possibile un dialogo sul piano di uguaglianza. Quale istanza umana potrebbe opporsi a una rivelazione divina? Ma poiché è comunque soggetta a un'interpretazione umana, essa fa sorgere dei gravi problemi: l'Assoluto nelle mani umane si trasforma in relativo. Anche se si dicesse che l'interpretazione della cosiddetta rivelazione è essa stessa "rivelata", la corretta comprensione di tale interpretazione dovrebbe essa pure essere rivelata, altrimenti ciascuno la potrebbe capire a modo suo. Come diceva già la scolastica postmedievale, l'infallibilità della "ecclesia docens" (magistero), per esempio, implica l'infallibilità dell'"ecclesia discens" (il popolo cristiano). L'infallibilità non può essere un privilegio individuale, se deve avere anche un senso per gli altri. La Chiesa intesa in questo esempio è il "soggetto" dell'infallibilità.

Non c'è dubbio che con questo atteggiamento abbiamo un punto di riferimento che ci permette di classificare e anche di capire le culture a modo nostro. E' questa, per esempio, la forza del monoteismo. Quando l'Assoluto viene praticamente o teoricamente accettato, si può giungere a un certo consenso. Il darwinismo sociale permette ai paesi autodenominatisi "sviluppati" di credersi superiori senza orgoglio e senza disprezzo degli altri che si trovano semplicemente "in via di sviluppo".

Questo atteggiamento trova forse la sua espressione più sofisticata nella cosiddetta "Philosophia perennis". Questo Assoluto non è proprietà di una chiesa o di un gruppo umano, ma patrimonio della tradizione primordiale dell'umanità la cui origine si trova al di sopra di essa, il cui nome più adatto è Divinità e il cui campo è la metafisica: si muove allora da questo punto per criticare quelle culture che, come la cosiddetta modernità, si sono allontanate da tale tradizione primordiale.

Il lato debole della "Philosophia perennis" è un possibile immobilismo e l'assolutizzazione della tradizione, che non tiene conto della saggezza stessa delle parole di cui si serve: "perennis" non indica staticità, ma regolare apparizione "per annos", e "tradizione" non è più tale se non "trasmette" di generazione in generazione e non è incarnata nel tempo e nello spazio.

b) L'Assoluto viene qualificato: "C'è una Verità metafisica, ma questo Assoluto assume aspetti differenti nelle diverse culture". Questo ci spinge a formulare "la" domanda fondamentale nelle forme più diverse: Che cosa è Dio? Che cosa è l'Essere? Che cosa è la Realtà? Che cosa ci spinge a porre domande? Che cosa va fatto in un determinato momento? Che cosa è la conoscenza? Che cosa dà significato alla vita? Chi sono io? Come possiamo liberarci dalla sofferenza? Come possiamo vincere la morte? Come possiamo raggiungere la felicità? E via dicendo. E' ovvio allora che a una pluralità di domande corrisponderà una pluralità di risposte.

In breve, c'è una indiscutibile pluralità culturale e ogni cultura ha la sua pretesa di Verità. Come coordinarle? Procediamo allora a catalogare o a classificare queste e altre domande del genere. E' questo il grande potere e la grande tentazione

della mente umana: il grande potere del pensiero concettuale astratto e la tentazione di identificare il pensiero con l'astrazione, rendendo così il pensiero un puro calcolo fra dati astratti. Non per nulla Galileo può affermare che la natura è scritta in scrittura matematica; ci basta allora semplicemente imparare come leggerla. La classificazione è il grande strumento della scienza moderna e la grande specialità dell'Occidente. Un esempio tipico è l'uso del computer. Nutriamo l'apparecchio di "dati" e di un codice per "leggerli" e questo li "assimila" e ci rende i risultati di un calcolo, per sofisticato che esso sia. La classificazione implica la convinzione che la realtà può essere divisa in parti omogeneamente individualizzabili - siano esse persone, atomi o quant'altro. Non possiamo comunque classificare le domande ultime, perché ci manca una piattaforma ultima che possa fornirci un metacriterio di classificazione, dal momento che il criterio stesso che adottiamo dipende dalla filosofia che seguiamo. La filosofia non può essere ridotta a una sorta di assiomatica o di algebra senza smettere di essere ciò che è fin dal primo momento in cui si è iniziato a usare questa parola: "philosophia", l'amore della conoscenza.

Qui occorre una chiarificazione. Sarebbe assurdo scagliarci contro l'astrazione; anche in questo contesto stiamo facendo un ampio uso del pensiero concettuale. Non tutta l'astrazione, però, è concettuale: esiste, per esempio, un'astrazione artistica irriducibile a concetti. Il concetto resta comunque necessario per una certa forma di pensiero. Ho parlato di domande "ultime" dando per scontato che l'aggettivo "ultimo" abbia un significato transculturale. Il suo significato è invece puramente "formale", in quanto esclude qualsiasi contenuto delle domande. Il pensiero concettuale è come un'impalcatura che ci permette di costruire un solido edificio, ma l'impalcatura non è l'edificio, né tanto meno dobbiamo confondere questo edificio con l'intera realtà. La realtà non sottostà necessariamente al mero pensiero concettuale, né il pensiero a un gioco dialettico di idee.

In breve: l'interculturalità è subordinata allora a un criterio sovraculturale astratto di carattere formale, che è proprio la tentazione dei filosofi, i quali discutono sulle interpretazioni e sulle applicazioni concrete di principi generali. Un esempio: si deve fare il bene ed evitare il male, ma che cosa è in concreto il bene e come si evita il male in ogni caso particolare? La ragione ce lo dirà, ma questa ragione è intesa dalle differenti culture in modi molto diversi tra loro. Il criterio sovraculturale si dovrà quindi basare sulla ragione concettualizzante: la ragione astratta, formale e teoricamente riducibile a parametri quantificabili. Se il primo atteggiamento giudicava le diverse culture secondo la loro approssimazione alla "Verità assoluta", seguendo un criterio fornito da questa stessa verità, il secondo sottomette le culture al tribunale della Ragione, seguendo un criterio fornito da questa stessa ragione. Si fa ricorso allora alla pura ragione formale o astratta, presumendola neutrale.

Le abituali divisioni delle culture tra primitive, sviluppate, prelogiche, sciamaniche, mitiche, ecc. ne sono l'esempio più evidente: ma ciò che è un mito o uno sviluppo per una cultura non corrisponde a quello che un'altra cultura intende con queste parole, né il criterio è lo stesso.

c) "Ci può essere un Assoluto, ma in quanto tale esso è trascendente e pertanto trascende tutti i nostri concetti e le nostre idee al proposito". Di conseguenza questo assoluto non può essere la premessa per alcuna deduzione, la premessa superiore per alcun sillogismo. Siamo allora costretti al totale silenzio? Al solipsismo? Niente affatto, perché un approccio del genere porterebbe a un altro estremo e, in definitiva, a un altro assolutismo. L'interculturalità richiede apertura all'altro, dal momento che non possiamo decidere da soli quali sono le domande fondamentali - e neppure sapere se il compito ultimo della filosofia sia il porre domande e decidere sulle risposte giuste. Non potrebbe forse essere l'ascoltare? O semplicemente l'insegnare a vivere - o il portare all'illuminazione? Ma non si può adempiere a questo compito senza abbandonare i nostri presupposti intellettuali concreti. Anche qui non possiamo fidarci dell'analogia dei concetti che si fonda su un "primum analogatum" o referente comune problematico. Questo è il luogo del "mythos", come vedremo in seguito.

Un discorso sull'interculturalità non può sorvolare su simili problemi. Qual è dunque

il legame fra le diverse culture del mondo? Non abbiamo un criterio assoluto e l'interculturalità ci rende scettici circa la possibilità di un consenso, una specie di "contratto culturale" parallelo a quello sociale, perché tale consenso è possibile solo all'interno di un mito e ogni cultura vive nel suo mito. La distinzione fra "relativismo" e "relatività" è fondamentale. Possiamo valutare un'altra cultura solo alla luce della nostra, anche se siamo coscienti che i nostri criteri non sono assoluti. Ci resta solo il dialogo con le altre culture, ma per questo i nostri concetti, tali perché concepiti all'interno della nostra cultura, non sono adeguati - a meno che non ci sia una comunione concettuale, che non sempre è possibile. Per questo motivo è di importanza capitale il pensiero simbolico, che non è né oggettivo né soggettivo, ma è essenzialmente dialogale, come vedremo qui di seguito. C'è una "via media" fra l'assolutismo e il relativismo culturale: la "relatività culturale". La filosofia interculturale cerca di seguire questa via di mezzo. Il suo metodo è il dialogo come apertura all'altro (2). La cultura predominante dell'Occidente ha dimenticato, o ritiene impossibile, il pensare per simboli (simbolicamente) - e pensa per concetti (concettualmente). I simboli sono relegati alla soggettività artistica ed esclusi dalla oggettività "scientifica", il che non è negativo purché non si faccia dell'oggettività il criterio unico della verità. La conoscenza simbolica rappresenta già un dialogo fra il simbolizzante e il simbolo attraverso il processo conoscitivo della simbolizzazione - che non è concettualizzazione.

Riassumendo: l'interculturalità sottostà al criterio dello stesso dialogo interculturale nella sua attualizzazione di fatto. Il criterio è intrinseco nel dialogo stesso e i suoi interpreti sono gli stessi dialoganti.

Un esempio: per una grande parte delle culture abramiche (la giudaica, la cristiana, l'islamica, la marxista e la scientifica, pur nella loro diversità), l'uomo è un essere fondamentalmente "storico", la cui vita si sviluppa in un tempo lineare. C'è una escatologia temporale, storica e anche cosmica. Il teatro dell'uomo è la storia. Per una gran parte delle culture asiatiche l'uomo è un essere fondamentalmente "temporale", ma non storico, la cui vita, per usare una similitudine geometrica, si svolge in un tempo sferico. C'è un interscambio tra i vari mondi lungo un tempo che ricomincia di nuovo in ogni momento o in ogni "ciclo". Il teatro dell'uomo è il cosmo, la sua apparizione su questa terra è soltanto un atto della "divina commedia". Esiste una differenza essenziale fra tempo (temporalità) e storia (storicità). Come possono dialogare queste due cosmologie?

Anzitutto si deve evitare di cominciare con la critica negativa dall'esterno: "questi orientali hanno molta spiritualità e molta pace, ma sono poveri, sporchi, non conoscono i diritti umani...". Non serve contrattaccare allo stesso livello (il clima di New York è diverso da quello di Kolkata (Calcutta) e alcuni anni fa 4000 uomini senza tetto, e ora probabilmente anche di più, dormivano per le strade...). Il vero dialogo non è uno sfogo e tanto meno uno scontro di due partiti. Anche nel cuore delle culture occidentali c'è chi crede in una realtà spirituale, così come in Asia c'è chi crede che l'unica realtà sia materiale.

Il primo passo consiste nel cancellare i malintesi come, per esempio, quello per cui la storia non sia importante o che la circolarità del tempo significhi un ritorno degli stessi eventi in un "secondo momento" (che non esiste, se il tempo è circolare) o che la storia cancelli l'eternità o sia tutta la realtà. Se si afferma che Gesù è un personaggio storico, il cristiano lo interpreterà come reale, ma il vispuita come non degno della sua fede; parimenti se si afferma che Krspa è un personaggio non storico, il vispuita lo interpreterà come divinamente reale e il cristiano come oggetto di fede mitica nel senso negativo della parola.

Il secondo passo consiste nello spiegare le rispettive visioni in forma intelligibile all'interlocutore - il che, come vedremo più avanti, necessita della comunicazione linguistica. Se si riesce a capirsi a vicenda, si scopre la verosimiglianza delle due concezioni all'interno dei rispettivi contesti. Questa comprensione non è concettuale (i concetti possono essere incompatibili), ma simbolica - il che implica una certa empatia e partecipazione in un universo simbolico che non è esclusivamente epistemologico.

Il terzo passo è rappresentato dal proprio "dia-logos", vale a dire dal passare attraverso il "logos" per arrivare a "ciò" che si "vuol" dire - che sta "dietro" que

llo che traspare nella parola -, alla "res significata", al referente. Si è creato in tal modo un campo in cui la discussione può continuare seguendo i criteri di verità accettati mutualmente - i "pramana" della tradizione indiana.

Si potrà giungere allora a una certa intesa o continuare a pensare che l'interlocutore è in errore, ma si individueranno i motivi per i quali le opinioni differiscono e si giungerà a quelle opzioni fondamentali che costituiscono la ricchezza e il tormento della condizione umana (3).

Sul terreno dell'esistenza umana questi tre atteggiamenti essenzialmente diversi non si escludono a vicenda.

Questo ci porta a ribadire che ciò che è costitutivo dell'uomo è il dialogo stesso - che non è quindi solo uno strumento. L'uomo, in quanto tale, è un essere dialogale, non un individuo isolato. Ne deriva che sostenere che non si può prescindere dal dialogo in qualunque problema umano equivale a dire che non si può prescindere dall'uomo in qualsivoglia questione riguardante l'uomo. L'economia può in certa misura anche prescindere dal soggetto (che si limita a studiarla), ma è segno della degradazione di una cultura il fatto che essa abbia potuto indurre a credere in una "scienza economica" ridotta allo studio di leggi finanziarie nelle quali "l'ordine e dell'habitat umano" ("oikonomia") non costituisce parte intrinseca di detta scienza.

NOTE.

Nota 1. Cfr. il mio prologo a J. Langlais, "Le Bouddha et les deux bouddhismes", Fides, Montréal 1975, pp. 11ss.

Nota 2. Cfr. I. Prabhu (a cura di), "The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar", Orbis Books, New York 1996, pp. 243-262.

Nota 3. Cfr. R. Panikkar, "Verstehen als Uberzeugtsein", in H.-G. Gadamer, P. Volger (a cura di), "Neue Anthropologie", vol. VII di "Philosophische Anthropologie", Thieme, Stuttgart 1975, pp. 132-167.

4.

DIALOGO DIALOGALE E DUOLOGALE.

Il metodo proprio della filosofia interculturale è il metodo del dialogo dialogale, nel quale le regole del dialogo non si presuppongono unilateralmente, né si danno o per scontate a priori senza averle stabilite nel dialogo stesso. Ma come possiamo sapere come procedere se non conosciamo la procedura? Non stiamo forse cadendo in un circolo vizioso? La risposta è che, come per ogni problema ultimo, non si tratta di un circolo vizioso, bensì di un circolo vitale. La vita umana non si riduce alla sua comprensione logica.

Il dilemma è sempre più o meno il solito: come si possono stabilire le regole del dialogo se il dialogo non può aver luogo in assenza delle regole stesse?

Questo dilemma presuppone l'accettazione del "principio di Parmenide", che è il dogma capitale della cultura occidentale: la supremazia del Pensiero sull'Essere. Dico supremazia del pensiero sull'essere perché, anche se Parmenide afferma l'identificazione fra pensiero ed essere, questa identificazione è proclamata dal pensiero e non dall'essere. Criticando questo principio non difendo necessariamente il suo opposto dialettico, come fa un certo esistenzialismo che proclama la supremazia dell'esistenza sull'essenza (sempre all'interno di una posizione dualistica). Il farlo significherebbe proprio cadere nel circolo vizioso di utilizzare lo stesso principio per criticarlo. Non sto affermando che il principio di Parmenide non sia valido; dico che esso vale per il pensiero e che non lo si può estrapolare all'essere senza applicare, prima e infondatamente, lo stesso principio, cioè che quello che è valido per il pensiero è valido anche per l'essere. Un certo vedantismo, per mantenere il parallelismo, sembra accettare lo stesso principio ma in senso opposto: l'Essere condiziona il pensiero e la loro identificazione è un postulato dell'Essere che si identifica quindi con lo stesso pensiero o, per meglio dire

, con la coscienza. Entrambi gli atteggiamenti sboccano nel monismo, sia dell'Esere sia del Pensiero.

Sia come sia, il nostro dilemma si presenta solo nel pensiero dialettico: o ci siamo messi precedentemente d'accordo sulle regole del gioco o non possiamo giocare. Dal punto di vista logico l'argomento è impeccabile, ma pone la razionalità logica prima della realtà umana, anzi sopra di essa. Questo equivale a dire che non potremo mai imparare a parlare se non sappiamo come parlare; ma non sapremo mai come parlare se non parliamo. O, tornando a Parmenide: pensare implica essere, ma questo è un postulato o un'intuizione del nostro pensiero ("Cogito ergo sum"). Senza il pensiero non c'è consapevolezza dell'essere. Ma il fatto che l'essere non appaia senza il pensiero dell'essere, e che il pensiero implichi l'essere, è una necessità del nostro pensiero che noi proiettiamo sull'essere perché non possiamo fare altrimenti. Questo pensiero però impegna il pensiero, non l'essere, a meno che non ne presupponiamo prima l'identità: in altre parole, l'essere non è tenuto a ubbidire alle leggi del pensiero. In breve: possiamo scoprire le leggi "a priori" del nostro pensiero (appoggiandoci sullo stesso pensiero), ma non possiamo estrapolare all'essere senza violare le leggi stesse del pensiero.

Un esempio in forma di barzelletta ci può forse aiutare a capire quello che cerchiamo di spiegare. Un poliziotto trova un ubriaco che in piena notte cerca carponi qualcosa accanto a un lampione.

"Che cosa stai facendo?", gli chiede.

"Cerco la chiave di casa", risponde.

"L'hai persa qui?".

"No, ma è l'unico posto in cui c'è luce", dice l'ubriaco. (Cerchiamo il mistero dell'essere solo sotto la "luce" del pensiero).

Si potrebbe obiettare: che cosa è allora il pensiero se non pensa l'essere? Aristotele già lo prevede e per questo disse che il pensiero pensa se stesso: "noêsis noêseôs", il pensiero del pensiero. Di fatto, questa è la grande tentazione di tutto il modernismo: l'idealismo monista che poi è sfociato nel materialismo, ugualmente monista. Contro di esso si è sempre schierata la mistica, affermando che l'Essere è impenettabile e, se se ne parla, è perché la parola, il "logos", non si esaurisce nel pensare. L'Essere non si pensa (capisce, concepisce, apprende), ma se ne è cosciente; non si "vede" ma si "ascolta", giocando con una metafora greca e un'altra indicata. La parola parla, ma non è parola se non è ascoltata. "La fede viene dall'udito" (Rom X,17) ("sit venia Pauli"). Il "logos" non è senza "pneuma", senza spirito, così come l'uomo non è senza corpo. Questa sarebbe l'antropologia tripartita che l'uomo occidentale ha dimenticato quando ha accantonato la Trinità.

L'uomo non è solo mente e pertanto la filosofia, intesa come quell'attività umana che cerca, con tutti i mezzi che considera appropriati, di dar senso alla vita e alla realtà, non può escludere "a priori" la partecipazione esistenziale del corpo e dell'azione umana. La filosofia interculturale libera la filosofia postparmenidea dalla sua gabbia mentale, o, per essere più precisi, dalla sua struttura concettuale, salvando il genio di Parmenide mediante un'altra possibile e differente struttura del suo poema (1).

Comunque sia, tornando al nostro tema, questo ci viene a dire che il puro monologo non può trascendere se stesso. Occorre il dialogo: un dialogo però che trascenda la dialettica e quindi una pretesa oggettività - oggettività intesa come il regno di una logica che si è astratta da ogni soggetto.

Il dialogo dialogale è radicalmente differente da quello dialettico: non cerca di convincere l'altro, cioè di vincere dialetticamente l'interlocutore o, per lo meno, di ricercare con lui una verità sottomessa alla dialettica. Il dialogo dialettico presuppone l'accettazione di un campo logico impersonale al quale si attribuisce o riconosce una validità o giurisdizione puramente "oggettiva". Il dialogo dialogale, invece, presuppone una fiducia reciproca in un comune avventurarsi nell'ignoto, giacché non si può stabilire "a priori" se ci si capirà l'un l'altro né supporre che l'uomo sia un essere esclusivamente logico. Il campo del dialogo dialogale non è l'"arena" logica della lotta fra le idee, ma piuttosto l'agora spirituale dell'incontro di due esseri che parlano, ascoltano e che, si spera, sono coscienti di essere più che "macchine pensanti", o "res cogitans". Dico "si spera", perché non si dovrebbe evitare il dialogo nemmeno con una mente "computerizzata" - badand



o però a non perdere mai di vista le premesse riduzionistiche di tale mente. Le conclusioni saranno valide solo "fin dove il dialogo ci porta". Possiamo scendere nell'"arena", ma dobbiamo mantenere sempre aperto l'invito all'agora e non rimanere intrappolati nell'"arena". Nell'"agora" si parla, nell'"arena" si lotta. Queste affermazioni non intendono affatto difendere una posizione irrazionale che, in quanto tale, non sarebbe nemmeno possibile formulare.

Abbiamo parlato del circolo vitale che rompe quello vizioso, ma resta comunque il problema del dialogo quando l'interlocutore lo rifiuta, come accade frequentemente nel caso di conflitti tra persone o tra popoli. Qui le "regole" non sono soltanto regolamenti di procedura, quanto atteggiamenti esistenziali. Il dialogo dialogale richiede un atteggiamento di tutta la persona e non solo una strategia per stabilire chi ha ragione. Il dialogo dialogale non pone condizioni ed è vulnerabile: va affrontato con fiducia nel desiderio comune di approfondire una Verità, una Giustizia o una Intesa che ci supera, tanto da poter essere definito religioso, nel senso ampio di religione adottato nel nostro contesto.

La pratica del dialogo dialogale ci porta a conoscere nella misura in cui siamo conosciuti e viceversa. "Io conoscerò come sono conosciuto", dice un'espressione della Scrittura cristiana (I Cor XIII,12). Il metodo del dialogo dialogale presuppone, da un lato, una certa intenzione che va oltre gli interessi particolari dei partecipanti ed è comunemente chiamata desiderio di verità, ma che io preferirei chiamare "aspirazione all'armonia o concordia" - due parole che difficilmente si trovano nei moderni dizionari di filosofia. "Concordia" è l'ultima parola dell'ultimo mantra del "Rg-veda". Uso la parola "armonia", invece di "verità", più cerebrale, perché troppo spesso la verità è considerata come un assoluto e ci si dimentica che la verità in quanto tale è pluralista (non plurale) perché è una relazione in cui sono coinvolti due poli, uno dei quali è il nostro (2). Quante atrocità sono state commesse e in nome della verità! Quanto siamo lontani dall'antica saggezza della "concordia discors" e della "discordia concors" dei greci, dei latini e dei pensatori del Rinascimento! "Tota haec mundi concordia, ex discordibus constat" ("Tutta la concordia del mondo è risultato della discordia"), scrisse Seneca mentre studiava le comete ("Naturalium quaestiones" VII,27,4): la natura è un tutto armonico costituito anche dalle sue stesse dissonanze.

Il dialogo dialogale presuppone inoltre il superamento dell'"epistemologia del cacciatore". Vale a dire quell'attività volta alla caccia di informazioni realizzata da una "ragione strumentale" separata dal resto dell'essere umano e soprattutto dall'amore. Il cacciatore deve uccidere o per lo meno ferire la preda per catturarla. Questa epistemologia è avulsa da ogni ontologia, come è accaduto nell'Europa moderna quando ha proclamato la sua "età dell'Illuminismo" perché credeva nella Dea Ragione, la ragione razionalizzante.

Oltrepassare le frontiere culturali spianando il fucile della "pura" ragione (cioè la sola ragione) è abbandonarsi a un atto di violenza e di contrabbando culturale. Vorrei qui ricordare il contributo dell'interculturalità nelle traduzioni più "normali", cioè le diverse risonanze delle parole più correnti che rivelano la cultura sottostante quanto più vengono usate spontaneamente. Una ragione "pura" suggerisce una ragione incontaminata dalle impurità di qualsiasi contatto con il resto dell'uomo, ossia il corpo, i sentimenti, l'amore... Ma è davvero pura la "ragione pura"? Può "funzionare" segregata da tutto il resto? Il dialogo sarebbe allora impuro perché non è monologo?

Ma c'è di più. Se il dialogo dialogale deve essere fecondo e non una semplice elucubrante ragione razionale, non può limitarsi a formalismi astratti genericamente validi, ma deve piuttosto calarsi nel dialogo fra culture concrete che entrano in contatto. Questo contatto reale avvicina di solito due culture concrete con i loro molteplici aspetti. Il dialogo non si stabilisce con principi astratti come "amatevi gli uni gli altri", ma deve calarsi nella realtà e avere anche il coraggio di interloquire con il colonialista che ha rovinato un popolo o il terrorista che ha ammazzato degli innocenti. Quando si parla di dialogo non si fa quindi solo un discorso teorico anche se si deve cercare di basarlo su un fondamento antropologico perché sia un qualcosa di duraturo e non una strategia più o meno utilitaristica. Il dialogo non può essere condotto in astratto e in generale, non implica la vendetta dell'"occhio per occhio" bensì il coraggio dell'"occhio a occhio".

In tal modo, il dialogo si converte in "duologo dialogale". Se vuole capire ed essere capito, un ebreo non può usare lo stesso linguaggio quando parla a un buddhista o a un cristiano; né può un ibo usare il medesimo linguaggio se l'interlocutore è un maori o uno zapoteca. Uno scienziato non può aspettarsi che il suo linguaggio sia comprensibile ad un poeta, e così via. L'"abnegazione" cristiana può sembrare masochismo a una mente psicoanalitica e il "nirvana" buddhista un fatalismo quietista a un politico moderno. Ci sono differenti universi linguistici e ogni linguaggio è un mondo che traduce una particolare visione della realtà. Questo dialogo dialogale stabilisce, di comune accordo fra gli interlocutori, tanto gli argomenti del dialogo quanto l'"agora" in cui ha luogo.

Ma come possono parlarsi questi interlocutori se un linguaggio comune non può essere deciso "a priori"? Nella terra della "pura" ragione e della conoscenza senza amore, la questione è insolubile, a meno che una delle parti non imponga il linguaggio dialettico come condizione indispensabile, il che vorrebbe però dire uccidere il dialogo dialogale. Un vero dialogo deve essere umano, e l'uomo è più della sola ragione. Come disse Raimon Llull nel suo "Libro dell'Amico e dell'Amato":

"L'uccello cantava nel frutteto dell'amato. Venne l'amante e disse all'uccello: se non possiamo capirci l'un l'altro attraverso il linguaggio, allora lascia che ci capiamo attraverso l'amore, perché nel tuo canto il mio amato appare ai miei occhi" (3).

Ogni dialogo è impossibile se ci si aspetta che sia puramente oggettivo e che escluda la soggettività da ogni partecipazione. L'oggettività, quando è riconosciuta come tale, ha il vantaggio di non appartenere a nessuno e lo svantaggio di essere inefficace, di non essere impegnativa per nessuno, perché non è penetrata nel cuore umano. Leggi puramente oggettive hanno bisogno della polizia e dell'inferno o, almeno, della paura e del terrore. D'altro canto, nemmeno la pura soggettività è di per sé il dialogo, dal momento che ha eliminato praticamente il "logos" per rifugiarsi in un sentimento non trasferibile all'altro.

In altre parole, il dialogo dialogale, non essendo puramente oggettivo, non esclude la passione e il sentimento. È difficile dialogare con chi ci ha fatto del male. È difficile dialogare con il fondamentalista che difende idee che noi consideriamo completamente sbagliate. Non essendo, tuttavia, puramente soggettivo, il dialogo non esclude la razionalità. Il dialogo dialogale coinvolge quindi tutto il nostro essere e richiede tanto un cuore puro quanto una mente aperta. Ho già detto che considero la pratica del dialogo dialogale atto religioso per eccellenza.

Non possiamo trascurare queste e altre questioni etiche, ma nel dialogo non è nemmeno possibile ignorare la problematica del "logos".

NOTE.

Nota 1. Cfr. Hanspeter Padruitt, "Und sie bewegt sich doch nicht. Parmenides im epochalen Winter", Diogenes, Zürich 1991.

Nota 2. Cfr. R. Panikkar, "The Pluralism of Truth", in "World Faiths Insight", New York-London 1990, XXVI, ott., pp. 7-16.

Nota 3. "Cantava l'aucell en lo verger de l'Amat. Venc l'amic qui dix a l'aucell : Si no'ns entenem per languages, entenem-nos per amor, car en el teu cant se re presenta a mos ulls mon Amat".

5.

IL LINGUAGGIO INTERCULTURALE.

Il primo problema della filosofia interculturale inizia con una riflessione sul significato delle parole stesse. Il linguaggio non è interculturale finché non oltrepassa la frontiera della propria cultura. Non possiamo valerci di nessuna parola come se fosse per sua natura interculturale. Il nostro primo esempio è quello del

le due parole che stiamo utilizzando: "filosofia" e "cultura" (1). Non c'è una sola nozione di filosofia o di cultura; ma, per fortuna, il linguaggio non usa solo "termini" concettuali che possano essere empiricamente verificabili (o falsificabili), bensì anche "parole" che sono simboli atti a esprimere l'esperienza collettiva di un popolo e a cui pertanto possono essere attribuiti molti significati diversi (2). L'interculturalità cerca parole di valenza transculturale. "Filosofia" potrebbe essere un esempio (3).

Muovendo un ulteriore passo in direzione del dialogo dialogale, possiamo aggiungere che il problema fondamentale della filosofia interculturale proviene proprio dalla necessità di trovare, in reciproco accordo, le basi del dialogo, ossia il problema del suo linguaggio. E' chiaro che questa mutua ricerca deve essere portata avanti parlando - e ciascuno parlando il proprio linguaggio non solo nel senso della correttezza grammaticale, ma anche come forma di pensiero nell'ambito di un universo di intelligibilità. Ne derivano due questioni basilari, una pratica, l'altra "teoretica", intimamente correlate.

La questione "pratica" è chiaramente ovvia.

Per instaurare un dialogo equilibrato è necessario che ciascun partecipante abbia appreso il linguaggio dell'altro. E' insoddisfacente, per non dire ingiusto, e pertanto inadeguato, portare avanti una discussione interculturale esclusivamente valendosi del linguaggio di una sola delle culture, per quanto aperto e ricco questo linguaggio possa essere. E' metodologicamente scorretto portare avanti un dialogo cristiano-buddhista, per esempio, con un linguaggio esclusivamente cristiano. Come risultato della mancanza di una viva coscienza interculturale, siamo tuttavia troppo spesso vittime, anche se talora inconsciamente, del "pensiero unico", sia esso chiamato "mercato", "democrazia", "scienza", "civiltà", "ordine mondiale", "Dio" o "Verità", simboli tanto più pericolosi quanto più ispirati dalle buone intenzioni. Ancora oggi, per esempio, si sente dire, anche se sempre di meno, che il buddhismo non è una religione perché non riconosce un Dio, o anche che la teologia non è filosofia perché riconosce un'altra forma di conoscenza oltre alla ragione razionalizzante.

Non dobbiamo confondere l'interculturalità con l'ermeneutica culturale. L'ermeneutica culturale è un passo intermedio necessario ad aprire le porte alla comprensione e dell'altro, anche se questa ermeneutica è pur quasi sempre monoculturale. Va quindi criticata la tendenza corrente, molto diffusa in Occidente, di usare per questo dialogo l'argomentazione pragmatica che, per ragioni storiche, sostiene la maggior preparazione delle culture e delle lingue occidentali (e in particolare l'inglese), benché i dialoghi e le polemiche tra buddhismo e confucianesimo, così come tra vispuismo e vivaismo siano stati numerosi almeno quanto i dialoghi noti nell'Occidente moderno.

Può darsi (ma io nutro al proposito molti dubbi) che, nelle circostanze attuali, l'apparato concettuale dell'Occidente possa valersi di mezzi più adeguati rispetto a quelli del resto del mondo. Basta dare uno sguardo alla stampa quotidiana dell'Occidente per rendersi conto dell'etnocentrismo feroce del 90% di tutte le notizie non soltanto sotto il profilo dell'informazione, ma anche quanto agli studi e agli articoli culturali. L'uomo della strada in Occidente vive sotto l'impressione che il cosiddetto terzo mondo sia veramente sottosviluppato: miseria, corruzione, caos, malattia, sporcizia, disastri naturali e via dicendo, il tutto condito da alcuni spunti di zen, yoga o spiritualità popolare più o meno superstiziosa. Si sente spesso dire, per esempio negli usa, anche da un presidente di una Camera di Commercio in un discorso ufficiale, che prima della democrazia americana il mondo, anche europeo, viveva nell'oscurantismo e nella superstizione. Ci sono, a dire il vero, alcune ottime pubblicazioni specializzate, ma nell'insieme il narcisismo occidentale è innegabile, alimentato com'è dalla reazione unilaterale degli autoflagellanti che vedono tutto il contrario. Può darsi che nel dialogo interreligioso e interculturale moderno l'iniziativa parta oggi dall'Occidente o che il linguaggio cristiano si sia approfondito di più nel dialogo interreligioso. E' come dire che i maschi (tanto quelli bianchi in Nord America quanto i brahmani in India) sono in genere meglio preparati alla vita cosiddetta moderna di quanto non lo siano le donne, i neri o i dalit; il che dovrebbe spronare a correggere il disequilibrio piuttosto che a perpetuarlo in nome di una presunta maggiore effici

enza. Non vi è dubbio che l'inglese sia l'idioma più utilizzato nel trattare problemi emersi nell'ambito dell'attuale dominante civiltà anglosassone. Le lingue occidentali sono in una posizione più favorevole rispetto ad altre nel trattare problemi che esse stesse hanno creato. Gli effetti pratici sono evidenti: le donne vogliono avere eguale potere nel sistema dominato dai maschi; i dalit bramano di essere integrati nella corrente dominante della civiltà occidentalizzata; il povero aspira a diventare ricco - di quella ricchezza che il ricco considera tale. Questa può essere inculturazione o anche giustizia, ma non interculturalità.

Un altro esempio può aiutare a chiarire questo punto. Esiste un movimento nel Sud dell'India che ha per fine di insegnare e spiegare la teologia cristiana in lingua tamil. Dopo alcuni anni di esperienza si avverte fra gli insegnanti una certa fatica: la fatica della traduzione, dimenticando che il problema teologico non sta tanto nel tradurre parole inglesi o latine in concetti tamil, o di trasporre le dottrine già formulate in equivalenti tamil, quanto di esprimere le principali intuizioni cristiane in linguaggio tamil (4). Quando parlo di intuizioni cristiane sono ben consapevole del fatto che la teologia cristiana non ha una fonte linguistica originale, che il cristianesimo non ha una sua lingua sacra. "La lettera uccide" (II Cor III,6). L'interculturalità non è una questione di traduzione, ma di comunicazione e anche di mutua fecondazione.

Esistono misure di emergenza, ma troppo spesso ci si dimentica che sono solo soluzioni provvisorie. Ho avuto occasione di intervenire, anche se marginalmente, nella dissertazione filosofica di uno studente peruviano la cui lingua nativa era il quechua. Non conosco il quechua, ma il mio interlocutore conosceva lo spagnolo. Dentro di sé egli ha dovuto tradurre i concetti da esprimere, cercando, come è naturale, di adattarsi alle categorie ispaniche, alle quali la sua gente è stata abituata (forzata?) da cinquecento anni, con tutti i vantaggi e gli inconvenienti che questo adattamento comporta. Ho cercato di aiutarlo a sbarazzarsi del complesso che gli faceva credere di appartenere a una cultura inferiore e spingerlo a ripensare a ciò che aveva da dire, scrollandosi di dosso il peso della storia e rendendo in tal modo la collaborazione reciproca, pur se espressa in lingua spagnola. Potrei aggiungere a titolo aneddotico che parecchie espressioni heideggeriane e che risultano "barocche" in tedesco e forzate in spagnolo (e in italiano) risultavano "naturali" in quechua. Tuttavia ciò non è sufficiente: l'interculturalità non è un linguaggio a senso unico.

E' superfluo sottolineare quanta pazienza, tempo e disciplina occorrono per imparare un'altra lingua. Il primo passo consiste nel passare attraverso lo stadio preliminare della traduzione letterale, cioè la traduzione delle frasi straniere nella nostra lingua. In un secondo momento, però, dobbiamo riuscire a comprendere il linguaggio dell'altro senza aver bisogno di tradurre. Parlare un'altra lingua non è tradurre dalla nostra; è parlare, quindi pensare in quella lingua. Nel Tredicesimo secolo, quando quel genio precursore dell'interculturalità, il trobador, mistico e filosofo Raimon Llull, all'epoca delle crociate, tentò di dare un contributo pacifico all'incontro fra le religioni, non solo imparò lui stesso l'arabo, ma si sforzò in tutti i modi di persuadere Roma a fondare cattedre in copto, arabo e greco nelle nascenti università del mondo cristiano (5). Monolinguismo, colonialismo e intolleranza vanno intimamente relazionati.

Una volta di più possiamo constatare l'importanza di un concreto duologo opposto a dialoghi generali e obiettivi. Posso imparare il linguaggio del mio vicino, o quello della cultura cui sono interessato, ma non posso parlare cinquemila lingue, per quanto raggruppate in famiglie linguistiche.

E' ovvio che non esiste un linguaggio interculturale, una "lingua universalis" come auspicava il secolo Diciottesimo europeo quando si entusiasmò alla scoperta di una metodologia scientifica universale, di una "mathesis universalis". Esistono espressioni e parole così come alcune regole grammaticali transculturali sia in famiglie linguistiche sia per osmosi tra popolazioni o per influenza dei cosiddetti "mass media". L'influenza dell'inglese, per esempio, è palese nelle lingue moderne. Questa transculturalità si riferisce non soltanto a vocaboli o espressioni, ma anche a contenuti di significato e a forme di pensiero che si influenzano mutuamente. La parola "religione", per esempio, connota per tanti una istituzione (religiosa). Se si sa che anche "dharma" e "din" ("daena") si riferiscono a qualco

sa che rientra nell'ambito del "religioso", le tre parole si possono arricchire a vicenda. "Religio" allora si arricchirà con le connotazioni di "dharma" e "din" e viceversa. In questo senso si stabilisce una mutua fecondazione tra le diverse culture in contatto.

E' ovvio che la filosofia interculturale non può privilegiare alcun linguaggio, religione o cultura. Non è sufficiente, per esempio, che io sappia come tradurre "Dio", "dovere" e "vita" in sanscrito. Devo anche sapere come rendere "brahman", "dharma" e "ayus" in italiano - e allora mi renderò immediatamente conto della complessità insita in ogni traduzione. In India la filosofia classica del linguaggio dibatte su dove si trovi il senso, se nella parola, nella frase o magari nelle sillabe, ma potrebbe andare oltre chiedendosi se non risieda anche nell'intonazione, nel gesto, nell'intenzione, ecc. La parola è la quaternità formata dal parlante, da colui cui si parla, da ciò che si dice e dal suono materiale (6). Come già detto, le parole sono simboli e non soltanto segni.

#### NOTE.

Nota 1. Cfr. R. Panikkar, "Religione, Filosofia e Cultura", in "Simplegadi", Venezia 2001, 1, pp. 45-75.

Nota 2. Cfr. R. Panikkar, "Words and Terms", in M.M. Olivetti (a cura di), "Esistenza, mito, ermeneutica", vol. II, (Archivio di Filosofia), CEDAM, Padova 1980, pp. 117-133.

Nota 3. Cfr. R. Panikkar, "L'esperienza filosofica dell'India", Cittadella, Assisi 2000, pp. 33ss.

Nota 4. Cfr. R. Panikkar, "Indian Theology: A Theological Mutation", in M. Amaladoss et al. (a cura di), "Theologizing in India", T.P.I., Bangalore 1981, pp. 23-42, e il mio breve saggio "Indian Christian Theology", in "Jeevadhara", Kottayam (Kerala), sett. 1997, XXVII, 161, pp. 319-321.

Nota 5. Cfr. "Concilium Viennense" (1311-1312), "Decretum 24", che ordinava la creazione di tali cattedre nella sede della curia romana e nelle università di Parigi, Oxford, Bologna e Salamanca - anche se poi il decreto non venne del tutto attuato.

Nota 6. Cfr. R. Panikkar, "La paraula, creadora de realitat", in Id. (coord.), "Llenguatge i identitat", Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1994, p. 11-61.

6.

#### IL PUNTO DI PARTENZA.

Abbiamo detto che il primo problema della filosofia interculturale è quello del linguaggio. Torniamo ora al problema principale (cui abbiamo alluso all'inizio), cioè al "punto di partenza". Se, infatti, nell'incontro fra culture esiste un problema pratico (le lingue), ne esiste anche uno "teoretico".

Per prima cosa dobbiamo comunicare. Ma come possiamo capirci l'un l'altro? Attraverso segni? E come capiamo che cosa significano questi segni? La semplice conoscenza sensoriale non è sufficiente, dal momento che, per comunicare la sensazione, che è individuale, io devo abbandonare la mia individualità in modo che l'altro possa capire che cosa voglio dire. Io posso solo esprimere ciò che sento, ma l'espressione di questi sentimenti va già oltre la sensibilità. Insieme alla comunicazione sensoriale abbiamo anche bisogno della sua ermeneutica. Ma Hermes è un Dio, non una cosa, e per vedere Dio abbiamo bisogno di quel terzo occhio di cui parlano tante tradizioni, che non esclude però l'occhio dell'intelletto né quello dei sensi. C'è bisogno di cogliere il silenzio dal quale sgorgano le parole quando sono autentiche. Le parole veramente umane sono più che segni e molto più che concetti.

Un'intuizione dei "Veda", troppo spesso fraintesa, potrebbe qui esserci di aiuto: la nozione, cioè, di "apaurusheyatva", teoria secondo la quale i "Veda" non hanno autore (non vi è una persona ["purusha"] dietro di essi), non esiste quindi un "rivelatore", divino o umano, che li abbia dettati (1). Per quanto ci concerne, r

iteniamo solo si tratti di una Parola primordiale che ci parla da sola senza bisogno di intermediario - il che ci costringerebbe a una regressione all'infinito.

Fosse anche un uomo o un Dio a parlarci, come potremmo capire ciò che ci dice se non mediante altri segni che svolgono la funzione di parole, mediante i quali si rende intelligibile?

Questo significa che la parola non è soltanto uno strumento di comunicazione, ma qualcosa che appartiene alla stessa natura dell'uomo. La Parola stessa è il mediatore, come ci dicono i Veda e il Vangelo di Giovanni.

Non c'è da stupirsi che l'India classica abbia elaborato una profonda riflessione sulla parola.

La comunicazione interculturale ha bisogno di queste parole primordiali che ci parlano con immediatezza e il dialogo interreligioso deve avvenire quindi a livello mistico, dove l'intesa è più facile. Per troppi secoli la contemplazione è stata relegata a lusso o privilegio di pochi eletti. La mistica è il passaporto per oltrepassare le frontiere culturali - e la mistica non è autentica se manca di amore.

Non c'è dubbio che il problema del linguaggio ha acquistato una grande importanza nella speculazione filosofica occidentale dell'ultimo secolo, che non a caso ha praticamente avuto inizio con la scoperta del sanscrito in Europa. È interessante constatare che, salvo alcune eccezioni, la riflessione è rimasta nella cornice di una epistemologia postkantiana (semantica, semiotica, strutturalismo, analisi del linguaggio...), benché molto utile per l'interculturalità. Il linguaggio, prima di avere un senso, un significato, un significante, un referente e così via, ci rivela anzitutto il parlante, l'uomo. L'interculturalità, prima di essere un rapporto tra culture, è un incontro tra uomini. L'uomo parla per capire gli altri e per capire meglio se stesso, ma anche per essere capito dagli altri - cosa che l'Occidente ha spesso dimenticato e che ha causato malintesi tragici. Ma c'è di più. L'uomo parla perché è proprio della sua natura il parlare, il dire. L'uomo pensa perché parla e parla perché pensa. La relazione è "advaita", a-dualista: "homo loquens". Il binomio pensare-essere va completato con il trinomio pensare-parlare-essere (2). Le conseguenze sono importanti. La comunicazione umana è fondamentalmente linguistica ma le lingue dell'umanità sono radicalmente diverse, come diverse sono le varie culture.

Diciamo che ogni linguaggio rivela un mondo, che ogni cultura è come una galassia con i propri criteri di bene, bellezza e verità. Abbiamo detto che la verità, essendo in se stessa relazione, è pluralistica - non plurale. Il pluralismo sorge dalla consapevolezza sia dell'incompatibilità delle differenti visioni del mondo sia dell'impossibilità di giudicarle imparzialmente, dal momento che nessuno è al di sopra della propria cultura, la quale ci fornisce i mezzi di comprensione (3). Un simbolo di questo pluralismo è la molteplicità dei linguaggi. Non tutti dicono la stessa cosa. Non c'è una "cosa in sé" ("Ding an sich"), un "noumenon" di cui le lingue sono i "phainomena"; tuttavia sono tutte lingue umane e rivelano l'"humanum" nelle sue manifestazioni. La musica di fondo è la stessa, ma la si sente solo ascoltando una melodia particolare facente parte della musica stessa. Ritornando alla metafora iniziale: le frontiere sono reali perché sono confini di un "humus", di una terra umana.

Il pluralismo non porta al solipsismo, cioè alla incomunicazione, ma alla tolleranza e alla scoperta della terza dimensione. Seguendo la nostra metafora iniziale, come sulla superficie della terra non si può attraversare una frontiera orizzontale senza violarla, ma si può scavalcarla senza toccare la linea divisoria, vale a dire trascenderla, così è la trascendenza, la terza dimensione, che ci permette di comunicare superando i confini delle diverse culture.

Non è il caso di ribadire che la relatività - o radicale relazionalità - che stiamo difendendo non deve essere fraintesa con un relativismo che distrugge se stesso proprio nel suo processo di formulazione. Il relativismo assoluto è una mera contraddizione. La radicale relazionalità che stiamo difendendo è esattamente una relazionalità relativa ai vari contesti culturali in cui ogni asserzione assume significato. Noi possiamo formulare asserzioni puramente formali come: "non si deve fare il male", "ciò che è piacevole ed eleva i nostri sentimenti è la bellezza", "la verità è ciò che rappresenta la realtà", ma non tutte le culture attribuiscono a queste parole il medesimo significato.

Chiamo questa relatività "radicale" perché mostra non solo che "tutto" è correlato, ma afferma che persino il "tutto" è relazionale, che la realtà non è un caos di monadi individuali, né una monade gigantesca, o un Assoluto autosufficiente, ma piuttosto una rete di nuclei (ontici) con visibilità (ontologica), anche se di consistenza (metafisica). Questa relatività ci salva dal solipsismo culturale e ci evita di cadere in una omogeneizzazione monista che distrugge ogni diversità.

Il senso di questo complesso paragrafo dovrebbe essere chiaro: la realtà (l'Essere, quello che in qualche forma fa sì che gli esseri "siano") non è soltanto "a se", oggettiva; essa è anche in noi, soggettiva; noi ne facciamo parte e ne siamo consapevoli proprio nell'insieme di relazioni con quello che chiamiamo il "tutto", ma che non è altro che la nozione che acquistiamo partendo dai nostri rapporti.

Possiamo presupporre una natura umana comune a condizione di non sostantivarla e di non dimenticare che questa natura è solo un concetto in relazione trascendentale con le sue rispettive manifestazioni concrete.

Quanto esposto convalida il detto di Aristotele: "Et philosophi est de omnibus posse speculari" ("Metafisica" IV,2 [1004 a 34]) (4), purché questa "capacità del filosofo di teorizzare su qualunque cosa" non sia intesa come una conoscenza razionale che si ritiene in grado di comprendere tutto, ma piuttosto come quella qualità del microcosmo umano di essere cosciente che la propria vita ("psyche"), per dirla con lo Stagirita, è un riflesso del tutto: "anima quodammodo omnia" ("Dell'anima" III,8 [431 b 21]) (5). Non solo la natura umana forma un'unica rete, ma l'intera realtà costituisce un tutto relazionale di elementi relativamente inter-indipendenti che troviamo descritti in espressioni diverse, dal "sarvam sarvatmakam" (tutto relazionato con tutto) della "trika" dello vivaismo del Kashmir alla "perichoresis" (interpretazione dinamica della realtà) patristica, al buddhista "pratityasamutpada" (interdipendenza di tutto) o al "quodlibet in quolibet" (ogni cosa in tutto) del Cusano, e così via.

Senza inoltrarci in ulteriori analisi, ripetiamo che il nostro punto di partenza è semplicemente l'incontro esistenziale in un tentativo autentico di dialogo con tutta la realtà, ma specialmente con gli uomini. Dialogo che rivelerà da sé di che cosa necessiti, molto prima che ne postuliamo le "condizioni di possibilità". Il punto di partenza non è fornito aprioristicamente da una mente, né abbozzato da una volontà di potere o di utilità (per spirituale che possa essere il suo camuffamento). Non dobbiamo scordare quanto insistano sulla purezza di cuore la maggioranza delle tradizioni umane - dal "naishkarma karma" (azione disinteressata) della "Gita" all'innocenza predicata dai Vangeli, alla spontaneità dell'amore dei sufi, all'isintività del Tao, all'eliminazione del desiderio nel buddhismo, all'importanza capitale della vita pura nell'animismo e così via (6).

L'effettivo punto di partenza per il dialogo interculturale nella nostra situazione attuale consiste in duologhi fra traduttori e a questo ci si riferisce quando si raccomanda agli interlocutori che vadano al dialogo preparati. Non è però sufficiente conoscere la propria tradizione: si deve conoscere, anche se in modo imperfetto, la cultura dell'altro. Per di più, non si può comprendere un testo se non si conosce il suo contesto così come non si può conoscere una cultura se non la si ama.

Non basta che il mio interlocutore quechua parli spagnolo e che io capisca il suo linguaggio; è anche necessario per me (o chiunque altro) conoscere il quechua in modo che entrambi possiamo confrontare e verificare le nostre rispettive traduzioni. Chiaramente, ci stiamo riferendo qui a una conoscenza dello spirito di una lingua e non solo al suo vocabolario.

In realtà, è questo ciò che è avvenuto nella storia quando i dialoghi sono stati fecondi; quando al contrario ciò non si è verificato, i fraintendimenti hanno raggiunto in alcuni momenti proporzioni storiche di grande portata. Si suol dire che la pietra di scandalo nel dialogo tra le religioni abramiche e un certo induismo, buddhismo, giainismo, sta nel fatto che il Dio semitico è personale, mentre la Divinità vedanta, per esempio, è impersonale. Ora, le ragioni che Sankaracarya adduce per sostenere che "Dio", come causa ultima, non può essere personale (sarebbe antropomorfismo) sono le stesse che Tommaso d'Aquino adduce per sostenere che Dio è personale in quanto dotato di intelligenza e volontà. L'interculturalità si domanda che cosa può voler dire la personalità o l'impersonalità di Dio nelle differenti culture; si do

manda persino se il binomio vivente/non vivente non sarebbe anche fuorviante. Ancora una volta ci imbattiamo nell'inevitabile aspetto politico proprio di ogni attività umana. I dialoghi sono stati in genere fruttuosi quando sono stati pacifici anche se, a volte, hanno avuto luogo dopo conquiste e abusi. Pensiamo a quanto differente potrebbe essere stato il panorama europeo se le prime generazioni cristiane avessero saputo meglio che "hypostasis", "hypokeimenon", "ousia", e "prosopon" non hanno lo stesso significato di "substantia", "subsistentia", "essentia" e "persona" (7). Il cristianesimo non si sarebbe spaccato fra Oriente e Occidente. Nel 1439, quando ci fu un tentativo di correggere le incomprensioni inerenti a un altro problema correlato, esso arrivò ormai troppo tardi (nonostante l'ottimismo della bolla "Laetentur Caeli" - Denz. 1300-1302) per avere una qualche decisiva influenza nella vita delle due culture. Non si trattava di dichiarare che il significato di quelle parole era lo stesso, ma si trattava piuttosto di accettare due concezioni della realtà e due modi diversi di accostarsi alla formulazione più idonea (trinitaria, in questo caso) all'interno delle rispettive visioni del mondo.

Per riassumere, il punto di partenza consiste nello stabilire insieme il cammino da percorrere. Il metodo dell'interculturalità non può essere proposto "a priori". Non è possibile ridurre la filosofia interculturale a una speculazione astratta (8).

C'è molto da imparare dalle religioni istituzionalizzate, dal misticismo e anche dalla scienza contemporanea e dal marxismo. La "filosofia interculturale" è molto di più che un semplice dialogo intraculturale, anche se questo costituisce un passo positivo rispetto alle contese tra le differenti concezioni della filosofia. Ripetiamo che la filosofia interculturale è, soprattutto, un "atteggiamento" sostenuto sempre dal "mythos" imperante.

Ho definito questo atteggiamento "filosofia imparativa", cioè una filosofia che, come ogni filosofia autentica (9), partendo dalla propria prospettiva è pronta ad apprendere (imparare) dagli altri.

La novità e la difficoltà della filosofia interculturale derivano dal fatto che non vi è una piattaforma metaculturale muovendo dalla quale si può giungere a un'interpretazione di culture, poiché ogni interpretazione è la "nostra" interpretazione. E' vero che questo tentativo di interpretare un'altra cultura è un passo intermedio che ci apre alle influenze esterne e ci offre una certa conoscenza dell'altro, ma "l'altro" non si conosce come "altro": "l'altro" per l'altra cultura siamo "noi". L'aporia cui mi riferivo è questa: come preserviamo la nostra razionalità nel trascenderla? Come capiamo "l'altro" se non siamo l'altro?

Prima di procedere nella nostra esposizione è il caso di riportare un esempio di quanto siano importanti il linguaggio e la sua connessione con la visione del mondo che se ne vale. Mi riferisco all'importanza dell'interconnessione fra "logos" e "mythos". A causa del "mythos" del moderno individualismo occidentale, molti linguaggi europei non fanno distinzione fra le due parole latine "alius-a-ud" e "alter-a-um" ("ali-teru"), tradotte entrambe come "altro". Se Dio è "das ganz Andere" (il totalmente Altro), abbiamo un dualismo insuperabile. Se Dio è un "Alter" e non un "Alius", questo implica che Dio è l'altro (parte, lato, aspetto, essere, creatore...) di noi. Se l'"altro" uomo è uno straniero, un "altro", dobbiamo rassegnarci a ciò che abbiamo detto sull'impossibilità di conoscere "l'altro" come "altro" ("aliud"). Se un altro uomo è il mio prossimo, un altro ("alter"), allora io posso conoscere l'altro come l'altra parte di me stesso e completamento della mia autococonoscenza. Da qualche parte è scritto: "ama il tuo prossimo come te stesso" - come il tuo "stesso" io, e non come un "altro" io.

L'interculturalità mira a scoprire l'"alter" (non l'"alius") nel nostro dialogo. Un'altra dottrina (differente dalla nostra) può essere "alia" o "altera" - a seconda che l'amore sia o meno parte integrante del nostro incontro. Possiamo comprendere l'altro se scopriamo che siamo noi stessi l'"alter" - il nostro "alter" ("altera pars") - dell'altro. Questa, avremo modo di ripetere, è la funzione dell'amore e fonte di conoscenza.

Tre esempi, di cui sono stato testimone, chiariranno forse quello che desidero dire.

Durante la guerra civile spagnola (1936-1939) si creò una forte divergenza tra i v



escovi del resto dell'Europa e quelli spagnoli. Mentre i primi simpatizzavano per i "repubblicani", i vescovi spagnoli, almeno all'inizio, sostennero l'insurrezione militare e giunsero persino a definire la guerra "una crociata". I vescovi spagnoli conoscevano a mala pena quelli delle altre nazioni europee e quindi era mancata loro la possibilità di dialogare. Il Concilio Vaticano Secondo (1962-1965) cercò di rompere l'isolamento dei vescovi istituendo i sinodi territoriali. Lo stesso Concilio fu il primo a parlare in modo positivo delle altre religioni, proprio grazie all'intervento di una minoranza di vescovi che avevano stretta una certa amicizia con credenti di altre religioni. Contro di essi si schierarono coloro che non avevano mai avuto rapporti con altri credenti e si attenevano quindi solo ai libri: mancava loro un rapporto personale allargato. Un terzo esempio è preso da un "ashram" del Sud dell'India. Accortisi che, nell'ascoltare alla radio la notizia dell'uccisione del presidente Kennedy, ero rimasto costernato, la prima reazione delle persone dell'"ashram" fu di domandarmi se lo conoscevo personalmente... morte e attentati ce ne sono sempre tanti! Forse in Occidente capita la stessa cosa quando si sentono le notizie atroci di Timor, Indonesia, Africa...: sono popoli lontani che non si conoscono, per cui le notizie che li concernono non ci toccano molto. In breve: se non ho mai parlato con un khmer rosso, con un vietnamita, con un "fondamentalista"... con l'altro, non lo posso conoscere né tanto meno amare. Non posso concepire veramente il "prossimo" se non è prossimo, vicino, conosciuto, qualcuno con cui ho parlato. L'amore non è una ideologia. Gli uomini non sono soltanto idee. Il dialogo - s'intende il dialogo dialogale, dove il cuore interviene tanto quanto la mente - è indispensabile. Come abbiamo detto, se non conosco l'altro non potrò nemmeno conoscere me stesso - l'"alter" di me.

NOTE.

Nota 1. Cfr. R. Panikkar, "I Veda", Rizzoli, Milano 2001; per la teoria del "mimamsa" pp. 16ss.

Nota 2. Cfr. R. Panikkar, "Thinking and Being", in "Du Vrai, du Beau, du Bien", Studi filosofici presentati al Prof. Evangelos A. Moutsopoulos, Vrin, Paris 1990, pp. 39-42.

Nota 3. Cfr. R. Panikkar, "Religious Pluralism: the Metaphysical Challenge", in L.S. Rouner (a cura di), "Religious Pluralism", University of Notre Dame, Notre Dame 1984, pp. 97-115.

Nota 4. "kai stì tou philosophou perì pantòn dynásthai théorein": "E' proprio del filosofo riflettere [teorizzare] su tutte le cose".

Nota 5. "e psychè onta pos estì póntai": "L'anima è in un certo qual modo tutte le cose"

Nota 6. Cfr. R. Panikkar, in "Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà", Jaca Book, Milano 2000, il capitolo "Moralità e mito", pp. 51-76 (soprattutto "Reintrodurre la morale", pp. 70-76), dove si fa una critica all'azione "interessata" (anche a fin di bene). Nel nostro caso il dialogo si fa per se stesso e non in vista di qualche finalità estrinseca.

Nota 7. La Trinità come "una sostanza a tre persone" (Tertulliano) era vista dai greci come rigido monoteismo e puro modalismo (riduzionismo della Trinità a semplici "modi"), cosa che distruggeva la Trinità, mentre Dio come tre sostanze ("hypostasis") e una persona ("prosopon") era visto dai latini come triteismo e anche negazione della Trinità.

Nota 8. Cfr. come esempio concreto R. Fornet-Betancourt, "Trasformación intercultural de la filosofía", Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

Nota 9. Cfr. R. Panikkar, "Aporias in the Comparative Philosophy of Religion", in "Man and World", The Hague-Boston-London 1980, XIII, 3-4, pp. 357-383.

7.

COMUNIONE NEL "MYTHOS".

Speriamo a questo punto che il lettore abbia compreso ciò che si voleva dire, perché condividiamo un universo di discorso che ci è più o meno comune, un orizzonte di intelligenza che ci permette di capire ciò che si dice e di essere d'accordo o in disaccordo con "esso", perché abbiamo capito che discutiamo della stessa cosa, dello stesso "esso" - un "esso" che non è precisamente una "cosa in sé", ma un "esso" che scopriamo come tale perché lo situiamo dentro un orizzonte comune, che ci consente di non porre l'ennesimo "perché?": è ciò che io chiamo "mythos". Lo accettiamo come ovvio, evidente, naturale, vero, convincente e non sentiamo il bisogno di indagare oltre. Crediamo in esso in tal modo che non "pensiamo" neppure di credere in esso: è "taken for granted", "è evidente", "cela va de soi", "selbstverständlich"... Da quanto detto derivano tre osservazioni:

a) "La comunione nel mythos", inteso in tale accezione, rende possibile la comunicazione interculturale, dal momento che ci permette di afferrare il significato di quello che l'altro dice anche quando non ne condividiamo il mondo concettuale. Il veicolo del "mythos" non è il concetto, ma il simbolo, e ciò che ci apre al "mythos" è la coscienza simbolica.

Esiste un'importante differenza fra coscienza e conoscenza, o piuttosto dovrei dire che è importante fare una distinzione fra coscienza e conoscenza, perché in questo campo esiste una varietà sconcertante di interpretazioni. Per coscienza intendo la capacità umana più generica di essere cosciente, rendersi conto di qualcosa, prendere consapevolezza, percepire, discernere un certo stato di cose, lasciando questo "stato" tale e quale, intatto. Io "attesto" qualcosa senza penetrare in essa, senza assimilarla e la lascio così com'è. Gli scolastici chiamavano tale coscienza "appercezione". Non è conoscenza concettuale, precede il giudizio. L'esortazione a "non giudicare" (Mt VII,1) del Vangelo appartiene a questa "nuova innocenza" del divenire consapevoli senza andare oltre. Si vede ma non si giudica. "Le cose si custodiscono nel cuore" (Lc II,9) anche se non le si capisce, il che non esclude il discernimento in un momento successivo. La conoscenza, invece, ci porta verso ciò cui tende il nostro intelletto, vale a dire l'intelligibilità, l'interna trasparenza del conosciuto che tende a identificarsi con noi. È significativo che l'"inter-legere" (riunire, scegliere fra) dell'"intellectus" (intelligenza) si sia trasformato in "intus-legere" (riunire, unire dentro).

Considerando tutte queste ambiguità, direi quanto segue. La coscienza è mitica, la conoscenza è logica. Mi piacerebbe poter dire: la coscienza vede, la conoscenza "guarda", sta in guardia. Si vede con l'occhio, si guarda con la mente. La contemplazione appartiene al "mythos", la riflessione al "logos"; la fede si muove nella sfera del "mythos", la ragione in quella del "logos"; ma le due dimensioni sono inseparabili, anche se si può e si deve distinguerle l'una dall'altra. Io non posso dire senza contraddizione "Capisco che non capisco il mio interlocutore", quando sta dicendo cose che per me non hanno senso; ma posso certamente affermare che sono cosciente di non capire, che sono cosciente che la sua visione della realtà segue percorsi diversi dai miei. Nonostante l'ambiguità insita in alcune parole di quasi tutte le culture, è possibile riscontrare delle distinzioni fra intelletto, ragione e intuizione, fra "buddhi", "manas" e "cit", o fra "nous", "logistikon" e "pneuma", o anche fra "sophia", "gnosis" ed "episteme", eccetera.

È risaputo che ognuna di queste parole è stata utilizzata in modi diversi dalle varie filosofie e non si può rivendicare su di loro monopolio alcuno. Come abbiamo detto, le parole sono simboli, a differenza dei termini tecnici direttamente verificabili (o falsificabili) in un sistema concettuale univoco, come si verifica, per esempio, nella scienza moderna. Se questa ambiguità avviene all'interno delle subculture, non ci si deve meravigliare che nell'oltrepassare i confini di una cultura si debba prestare molta attenzione al linguaggio.

Tutto ciò tocca direttamente il problema della comunicazione interculturale. È ancora un retaggio dello spirito colonialistico la credenza che ogni parola di ogni lingua possa essere tradotta in un'altra. Il linguaggio non è solo "logos"; è anche "mythos", e se i "logoi" possono essere in qualche modo tra-dotti, i "mythoi" sono molto più difficili da trapiantare perché il "mythos" non ha una esistenza oggettiva in un mondo ideale. Un "mythos" in cui non si crede non è un "mythos", ma un

a mitologia (un racconto dei miti degli altri in cui noi non crediamo). La comprensione umana nel senso di armonia e concordia richiede la comunione nel "mythos" e non si risolve con il sogno della "lingua universalis" dell'"Illuminismo", dove ogni parola ha un senso preciso. "Dharma" nel buddhismo non è l'equivalente di "dharma" nell'induismo; la parola "atman", che può significare corpo, io, me stesso e "Dio" ("brahman"), non ha un equivalente unico nelle lingue occidentali; il giapponese "basho" non corrisponde al nostro posto o luogo, "topos"; infine il tedesco "Geist" non è sinonimo dell'inglese "mind" né del francese "esprit". Per poter trovare gli "equivalenti omeomorfici", dobbiamo conoscere i rispettivi contesti che in qualche modo sono condivisi nei miti delle differenti culture. E c'è anche dell'altro. Il dialogo dialogale che ci apre alla comunione nel "mythos" ci svela anche un terzo "elemento" per una ermeneutica completa. Insieme al testo e al contesto c'è anche un pretesto (per parlare o scrivere), che è letteralmente pretesto, qualcosa prima del testo che fa sì che si parli o si scriva con una certa intenzione. L'intenzionalità inerente al testo non è identica al pretesto dell'autore; essa punta alla veracità (delle parole o dello scritto), mentre il pretesto punta alla sincerità dello scrittore (o del parlante). I problemi sono complessi. In poche parole, la dimensione personale è inseparabile da qualsiasi azione umana. Riassumendo: per "comprendere" un'altra cultura non è sufficiente conoscerne i concetti; bisogna "comprenderne" anche i simboli. O, detto altrimenti, non è sufficiente penetrare nel "logos" (dell'altra cultura), ma si deve partecipare anche del suo "mythos". E' noto che ci sono affinità personali che non corrispondono a una comunione di idee e nemmeno di sentimenti; è la comunione nel "mythos" che permette una certa convivialità interculturale. Io stesso ho degli amici tra i cosiddetti fondamentalisti (cristiani, musulmani, hindu, scienziati...): le nostre idee differiscono, ma siamo riusciti a condividere un certo universo mitico (vedico con gli hindu, biblico con i cristiani...) che rende possibile il dialogo - e le discussioni. Il mito è polisemico e ammette una pluralità di interpretazioni. Parliamo fra noi con sincerità e amicizia e spesso riusciamo a trovare un "mythos" comune che permette di trovare un punto di partenza. Le loro conclusioni possono differire dalle mie, ma possiamo individuare dove hanno inizio le divergenze e i motivi che le determinano. Posso ammettere che non ci sia "Dio", perché nemmeno io credo in quel "Dio" in cui lo scienziato non crede. All'asserzione dell'islamico che il Corano è l'ultima rivelazione di Dio dirò che posso intravedere i motivi di tale convinzione e in parte anche dividerla, senza i presupposti teistici che a me appaiono antropomorfici. Non avrei difficoltà (poiché ci credo) ad ammettere che quello che io chiamo il Mistero possa manifestarsi anche al mio amico benché in forma diversa. Non diciamo la stessa "cosa", non utilizziamo lo stesso linguaggio, ma partecipiamo nel "mythos" della nostra autoinsufficienza e contingenza della necessità di un'apertura all'Assoluto, che egli chiama Allah, che si manifesta nella storia, la quale per lui è decisiva e che io, pur non negandola, relativizzo... Questo non risolve tutte le divergenze, ma permette di identificare un punto comune da cui hanno origine le divergenze. Non escludo che alcuni possano nutrire la tenue "speranza" che forse un giorno mi convinceranno; rispondo loro che anche se io non sono "fanatico" delle mie idee, non credo probabile che ciò possa avvenire; penso, al contrario, che potrebbero essere loro ad abbandonare quello che ai miei occhi appare fanatismo. La sincerità e un certo umorismo, non esente da ironia, ci permettono di continuare il dialogo che, se veramente sincero, non può escludere la possibilità della "conversione". In altre parole, la comunione nel "mythos" è una comunione nella nostra umanità, al di là di quali possano essere i limiti dell'"humanum".

b) "La comunione nel mythos" non è lo stesso di un consenso nel "logos". Il mito è fluido. E' come l'orizzonte che si sposta man mano che lo si avvicina o come il Tao. Il mito è irraggiungibile, inafferrabile. Può essere rivestito solo da una narrazione, che sarà un "mythos-legein" - che ci parla - quando crediamo in essa, e una "mitologia" quando narriamo le "storie" di altri. Se il suo veicolo è il simbolo, la sua fonte (e il suo potere) è la fede. Il mito è qualcosa in cui si crede altrimenti non è mito. Il mito in cui si crede non è oggetto di conoscenza razionale, ma piuttosto è ciò che ci permette di credere in tale conoscenza. Quando la fiaccola del

la ragione illumina l'oscurità del mito, il mito sparisce, ma è l'oscurità che permette alla luce di risplendere. L'oscurità non può essere investita dalla luce senza sparire. Le tenebre non possono accogliere la luce (Gv I,4). E' scritto che "Dio ama l'oscurità" ("Brhadaranyaka-upanishad" IV,2,2) (1) e anche, come canta un salmo (XVIII/XVII,12), che Dio "posuit tenebras latibulum suum", "pose nell'oscurità il suo nascondiglio". Un'altra "Upanishad" afferma che il potere divino è nascosto nei suoi attributi ("guna") ("Svetasvatara-upanishad" I,3). "La gloria di Dio è tener nascosta la sua parola" (Prv XXV,2) (2). Una "sura" del Corano (LXIV,18-[19]) dice che "Allah conosce tanto l'arcano (invisibile) quanto il manifesto (visibile)".

La cultura è simile al mito onnicomprensivo accettato come valido in un tempo e in un luogo. Nell'affermare, per esempio, che la storia è il mito dell'Occidente moderno, si intende che un fatto "storico" è considerato in Occidente come un fatto reale - il che non è per niente ovvio in altre culture. Ma chiunque viva all'interno del mito della storia non può comprendere come si possa negare realtà autentica a un fatto storico. Il dialogo porterà poi a discutere se ci sono diversi gradi di realtà, o che cosa significa essere reale.

L'interculturalità è il terreno in cui i miti si incontrano e si intrecciano. Ci sono miti transculturali in tempi concreti e spazi limitati. Ma anche i miti hanno i loro confini e le loro frontiere interculturali.

Gli "apologhi" buddhisti, i "miti" greci e indiani, i "racconti" africani, le parabole nei Vangeli, la "ragione" dell'Illuminismo, gli "archetipi" della psiche umana e le "novelle" della letteratura hanno un passaporto timbrato con molti visti culturali e sono essenzialmente polisemici, ma non possono rivendicare una validità universale che attraversi tutti gli spazi e tutti i tempi. Il cannibalismo, il sacrificio umano, la schiavitù e l'inferiorità delle donne sono alcune convinzioni mitiche che hanno perso o stanno perdendo la loro validità nel nostro tempo e nel nostro spazio - o stanno cambiando la loro veste esteriore.

L'interculturalità ci offre una via media fra l'assolutismo della difesa di valori universali quali l'etica mondiale, il mercato comune, la democrazia planetaria o alcuni diritti umani globali e l'altrettanto assoluto rifiuto di tali valori perché non ritenuti universali. L'atteggiamento interculturale sta tentando nel nostro mondo attuale di trovare nelle rispettive culture gli "equivalenti omeomorfici" di questi valori, anche se di fatto essi sono nati in seno a una singola cultura, e sta quindi contribuendo a una fecondazione interculturale; esso cercherà, per esempio, di integrare i diritti dell'individuo con i "diritti dell'uomo", in teso come persona, estendendoli a tutte le creature ed equilibrandoli con i doveri e sottoponendo quindi anche la nozione di "dovere" a una critica interculturale (3).

Riassumendo: la comprensione dell'altra cultura non è mai completa, poiché, anche se le sue "ragioni" ("logoi") possono convincerci, i suoi miti fondamentali possono essere incompatibili con i nostri; inoltre, poiché i miti non seguono ragioni logiche né ubbidiscono alla volontà, cambiare cultura risulta problematico. Questa è la ragione per cui molte religioni non credono nella possibilità della conversione - che è ben più di un cambiamento di idee. Possiamo quindi affermare che l'interculturalità ci rivela i nostri limiti, ci insegna la tolleranza e ci fa comprendere la contingenza della condizione umana.

Mi sia permesso un altro riferimento personale. In una università del Sud dell'India un giovane ricercatore europeo venne a parlare al corpo docente del dipartimento di filosofia su quella che allora era ancora denominata "filosofia continentale" per distinguerla da quella anglosassone. In quei primi anni dopo l'indipendenza politica del paese l'ambiente era profondamente hindu. Il tema verteva sul pensiero dei grandi autori europei nichilisti e atei del Novecento: Nietzsche, Sartre, N. Hartmann, e altri. Ascoltando il suo discorso pensai che lo studioso, mentre difendeva l'ateismo di quei filosofi, stesse propagando idee cristiane in un ambiente estraneo, tanto che mi dette l'impressione di essere un missionario intelligente. Scoprii in seguito che quell'intelligente indologo non solo non era cristiano, ma era addirittura un ebreo miscredente, cresciuto in un ambiente lontano e dal cristianesimo e dall'ebraismo, che nutriva indifferenza, per non dire avversione, per tutto ciò che potesse essere "religioso". La sua cultura europ

ea, il suo mito, così come pure quello dei "suoi" filosofi era, tuttavia, giudeo-cristiano, malgrado il suo ripudio esplicito di tale tradizione. Tanti occidentali "convertiti" all'induismo o al buddhismo rimangono comunque nel "mythos" cristiano. Si possono cambiare le idee con relativa facilità, ma il "mythos" è molto più profondo. I missionari cristiani in Africa e in Asia dicevano pochi decenni fa che le prime generazioni di "convertiti", pur avendo accettato la dottrina cristiana, rimanevano "pagane" nelle loro anime, cioè legate inconsciamente alla religione dei loro antenati. I tempi cambiano! In un fumetto che aveva eluso la censura del regime di Mao Tze Tung, un comunista spiegava a un compagno: "... come diceva Confucio, naturalmente sbagliando...": il mito di riferimento era comunque quello antico.

c) "La comunione nel mythos" crea solidarietà ma, al contempo, se non è controbilanciato dal "logos" del dialogo interculturale, rischia di sfociare nel fanatismo. Noi crediamo in modo così naturale nei nostri miti che abbiamo bisogno dell'altro per scoprire il nostro mito. Da qui nasce l'importanza del dialogo dialogale - dove l'altro è un "alter" e non un "alius", un vicino e non un estraneo, che ci rivela il nostro proprio "mythos", l'"altera pars" di noi stessi. Senza questa apertura all'altro, i miti collettivi possono divenire estremamente pericolosi, trasformandosi in forme di razzismo o di nazionalismo (ariano, ebreo, giapponese, bianco, negro o altro) - la forza delle cui giustificazioni purtroppo non possiamo negare.

Come abbiamo già ripetuto, il "mythos" ha vita più lunga, radici più profonde e sottili che non il "logos". Un esempio provocatorio è la persistenza del "mythos" che spinge ad annientare il male eliminando il presunto colpevole. Il pericolo non sta nella volontà di alcuni individui, ma nel consenso popolare che una certa propaganda può creare. Il nazismo ha voluto eliminare gli zingari e soprattutto gli ebrei e attualmente l'antiterrorismo vuol vincere il terrorismo eliminando qualsiasi terrorista sospetto. Il "mythos" perdura.

I nostri rispettivi miti sono celati nei differenti modi che abbiamo di accostarci alla realtà e di convincerci di averla scoperta. I miti possono essere scomposti in mitemi, cioè i temi in essi trattati, che appaiono convincenti quando li accostiamo con un "certo modo di pensare" ("Denkweisen") o forse semplicemente con le categorie in cui crediamo miticamente.

Ciò che abbiamo appena detto implica un corollario importante: l'interculturalità non può seguire il metodo comparativo delle semplici analogie, dal momento che per stabilire confronti dobbiamo usare le nostre categorie. Se si crede che angeli e demoni siano personaggi reali, paragonarli a vibrazioni di energia non convincerà coloro che credono nei mondi angelici. Se noi crediamo che "l'altra vita" sia reale come questa, se noi crediamo che l'evoluzione sia virtualmente la sola ipotesi convincente, mentre altri invece credono nella "creatio continua" (o "kshanic sha vada"), per il fatto che le rispettive posizioni "quadrano" con i diversi rispettivi modi di pensare, è chiaro che il dialogo non può essere puramente dialettico o concettuale. Esso deve andare "oltre" il mentale senza abbandonarlo e raggiungere il livello dei miti, in cui le diverse opinioni sono plausibili. Le differenti visioni del mondo implicite nei miti non hanno bisogno di essere tanto esplicite da poter divenire immediatamente argomenti di discussione e di dialogo, in quanto sono gli stessi miti a rendere possibile il linguaggio per il dialogo. Si discutono i mitemi, non i miti. Perché la comunicazione interculturale prosperi si deve sperare e preparare una convergenza di miti. Non siamo i direttori e ancor meno i padroni dei miti. L'interculturalità testimonia il ritmo in cui la vita umana si dispiega. Uno degli effetti più subdoli degli annunci pubblicitari di ogni tipo, cui l'uomo moderno è sottoposto, viene dal fatto che la pubblicità, avvalendosi della libertà di espressione, mina la base mitica delle sue idee, inducendolo a cambiare opinione senza quasi rendersene conto.

Questa è l'aporia cui alludevamo. Il "logos" è rigido, il "mythos" è duttile. Abbiamo un certo controllo del nostro "logos", ma non possiamo manipolare direttamente il "mythos". Il "mythos" elude tanto la nostra ragione quanto la nostra volontà. La relazione fra "mythos" e "logos" è, dalla prospettiva del "logos", dialettica: la luce del "logos" disperde l'oscurità del "mythos". E la medesima relazione è mitica

se osservata dalla prospettiva del "mythos". L'oscurità del "mythos" rende possibile la luce del "logos". L'interconnessione è una correlazione a-dualista; i due si appartengono l'uno all'altro, ma non devono essere confusi. Quando per il potere del "logos" diveniamo consapevoli del nostro "mythos", il "mythos" recede e si trasforma in un principio cosciente, un postulato pragmatico, un fondamento cui non possiamo trovare alcun altro fondamento - un "Abgrund". Esiste un dinamismo costante fra "logos" e "mythos" in entrambe le direzioni, il che può portare a una conseguenza che molti paventano (4). La nostra apertura all'interculturalità ci obbliga a rinunciare all'ideale di una realtà completamente intelligibile. L'atteggiamento interculturale ci invita a superare la cosiddetta "reductio ad unum" richiesta dalla ragione per raggiungere l'intelligibilità. Non dobbiamo minimizzare l'importanza della logica moderna, che è un monumento dell'acutezza umana e rappresenta un passo gigantesco rispetto alla logica classica (la geometria non euclidea, la logica polivalente, le serie transfinito, ecc.), ma in pratica si tratta in ogni caso del progresso delle matematiche, eccezion fatta, forse, per le sottigliezze della logica buddhista e hindu. L'interculturalità non deve disprezzare la logica, ma non è riducibile a un problema logico. Entrano qui in gioco non solo il razionalismo, ma anche l'idealismo e un certo monoteismo. Nessuna di queste tre visioni del mondo può in effetti racchiudere e rendere giustizia alla varietà delle altre culture che non presuppongono una realtà totalmente intelligibile. L'Occidente moderno ha trovato uno sfogo, o piuttosto un alibi, in quello che sembra giustificare il senso di superiorità occidentale. Mi riferisco al fatto di interpretare le culture all'interno di uno schema evoluzionista, così che queste vengono classificate a seconda del livello che hanno raggiunto nel riuscire ad accettare le "nostre" ipotesi: non arriviamo a condannarle, ma le classifichiamo semplicemente come "primitive", "in via di sviluppo", e così via. La stessa facilità con cui il mondo politico moderno ha accettato acriticamente queste espressioni dimostra il potere del mito evoluzionista moderno. Riassumendo: l'"interculturalità" mette in discussione i miti prevalenti dello "status quo" attuale, disassolutizza le nostre convinzioni più profonde e rischia di farci affondare in un relativismo mortale o di portarci a una relatività liberatrice, a patto di tenere il terzo occhio aperto alla realtà mistica che ci fa superare ogni assolutismo. Per dirla in altre parole, l'interculturalità ci invita a scoprire l'universale nell'approfondimento del concreto.

NOTE.

Nota 1. "Amano l'occulto ("paroksha") e detestano il manifesto ("pratyaksha)".

Nota 2. "Gloria Dei est celare Verbum", dice schiettamente la Volgata. Martin Buber traduce il testo ebraico: "eine Sache verbergen".

Nota 3. Cfr. R. Panikkar, "La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?", in "Diogenès", Paris 1982, 120, pp. 87-115.

Nota 4. Cfr. R. Panikkar, "Mythos und Logos. Mythologische und rationale Weltlichkeiten", in H.P. Dürr, W.Ch. Zimmerli (a cura di), "Gerst und Natur", Scherz, Bern 1989, pp. 206-220.

8.

LA SCIENZA E' UN LINGUAGGIO TRANSCULTURALE?

Non vi è dubbio che il mondo moderno, sia in Oriente che in Occidente, si trovi sotto l'influenza massiccia della tecnoscienza, che non solo ha cambiato la storia dell'umanità, ma anche la geografia del pianeta. La tecnoscienza è figlia di una sola cultura. L'interculturalità si riduce allora a un esercizio sterile o a un sogno irrealista se non affronta questa situazione. E' forse una utopia? O l'utopia è la costruzione della Torre di Babele che finora non è mai stata completata e che si spera possa divenire finalmente una realtà con i "materiali" della scienza moderna?

Riuscirà questa volta l'uomo? Quale è l'utopia: l'interculturalità, che non è stata qua

si mai vissuta, o la Torre di Babele, che da seimila anni è costantemente crollata ? (1) La Torre di Babele rappresenta l'ideale di una civiltà universale che, come una "ziggurat" gigantesca, arriva fino al cielo per riunire tutti gli uomini sotto il tetto della razionalità scientifica, che non è il firmamento dello spazio infinito. L'interculturalità, che afferma la natura pluralista dell'umanità, rappresenta l'alternativa a questo sogno umano. La storia degli ultimi sei millenni non sembra però essere riuscita, con o senza Torre di Babele, a portare l'armonia e la pace. Il problema può solo essere risolto con il passaggio da una cultura di guerra a una cultura di pace che si fondi su una accettazione della diversità senza che questa sia una minaccia all'unità dell'uomo. Questo è il grande dilemma che ci si presenta come la grande sfida di cui parleremo.

Il problema ha radici metafisiche e ignorarle ci spinge a soluzioni non durature. Si tratta del problema cosmologico della Grecia dell'uno e del molteplice ("hen kai polla"), che corrisponde al problema antropologico della Bibbia dell'unità della natura umana e della pluralità delle lingue. Abbiamo detto infatti che il plurilinguismo appartiene all'essenza dell'interculturalità. Così come il mondo materiale ha molti colori, il mondo umano ha pluralità di lingue.

I miti resistono al trascorrere del tempo più delle idee. Ci riferiamo al mito dell'umanità riunita sotto una grande torre culturale sufficientemente ampia da permettere lo sviluppo di subculture in diversi piani della gigantesca "ziggurat". Questo mito che sembra universale (unità e armonia del reale) si converte in ideologia fuorviante e controproducente quando il "mythos", che è sempre inseparabile dallo spirito ("pneuma"), si riduce esclusivamente a "logos": è la differenza tra Pentecoste (molte lingue ma uno spirito) e Babele (una lingua ma senza spirito) - o anche fra Trinità e monoteismo. Questo è lo sfondo della credenza moderna nell'universalità della scienza e la cosmovisione che essa comporta - mito nel quale io stesso credetti nei miei anni di formazione scientifica e nei molti anni di vita trascorsi nell'ambiente della civiltà oggi predominante, finché l'esperienza interculturale me ne ha liberato.

Il mito della globalizzazione, in questo caso dell'universalità della scienza, non è unico nel suo genere. Basti pensare a certi discorsi religiosi che ci parlano della sovraculturalità della religione o alla convinzione (ancora molto comune) degli occidentali i quali ritengono che la loro cultura sia universale e quindi universalizzabile. La prova più eclatante di questa convinzione la si trova nella scienza moderna, che afferma di essere neutrale e universale e per la quale l'interculturalità non ha valore. Vedasi l'"occidentalizzazione della terra" e come tutti i paesi vogliono imitare la scienza e la tecnologia - ad eccezione di quelli che la vogliono distruggere con la violenza (i cosiddetti terroristi) e di quelli che, più o meno inconsciamente, le oppongono una resistenza passiva (i cosiddetti "primitivi" o "arretrati").

La "nostra" cosmologia, si dice, anche se incompleta, ci rivela tuttavia il mondo reale: i valori culturali possono essere idiosincratici e particolari, mentre i fatti scientifici sono universali e chiunque può capirli e accettarli. La tecnoscienza si è di fatto diffusa in tutto il pianeta, il che induce molti a proclamare che in essa va riposta ogni speranza dell'umanità. Un esempio è la frase blasfema, se non fosse ridicola, che con la scoperta del genoma abbiamo scoperto il linguaggio di Dio (attribuita, pare, allo stesso presidente americano Clinton). Questa tesi è speciosa sotto tre aspetti.

"Primo", dimentica il fatto che, per far sì che il punto di vista scientifico appaia così ampiamente transculturale, devono essere stati introdotti preventivamente, come in un cavallo di Troia, i postulati e i paradigmi delle premesse fisico-matematiche. In tal modo quei simboli basilari delle culture umane vengono reinterpretati "scientificamente"; il tempo, per esempio, non è più un aspetto costitutivo dell'Essere, ma una quantità misurabile nella relazione tra spazio e velocità; la luce non è più una metafora del divino, ma una oscillazione ondulatoria; l'intelligenza non è più una autoconsapevolezza spirituale, ma qualcosa che si può "creare" artificialmente; lo spazio non è più quell'etere ("aither", "akasa") che brilla e rivela il Vuoto e l'Assenza, ma distanza tra punti materiali. L'uomo non è più un'emanazione del mistero della realtà, ma una scimmia sviluppata; la scienza non è più "scientia",

"gnosis", "jnana", l'atto per il quale l'uomo si identifica con ciò che conosce, ma il controllo e la previsione del comportamento delle cose osservabili e così via. Una volta trasformato il linguaggio, il resto segue di conseguenza. Abbiamo già parlato del problema politico del linguaggio: i "signori" dettano il senso delle parole. Quando i missionari cristiani andarono in Corea, "dovettero" introdurre prima il senso del "peccato" per poter poi introdurre la necessità della "redenzione".

Comunque, se l'argomento si limitasse a difendere il valore della scienza moderna nel suo campo epistemologico, non avrebbe eccessiva forza, e rappresenterebbe solo un contributo culturale molto positivo, in quanto la "logica" moderna rappresenta senza dubbio un "progresso" in campo matematico e la scienza moderna è una creazione geniale dello spirito della modernità. Questo è pacifico. Quello che si contesta non è la genialità della scienza moderna, ma la sua pretesa di universalità e neutralità.

Ho chiamato la tesi "speciosa" giocando con il significato originario della parola, ormai obsoleto, di giusto, bello, quindi attraente e perciò pericoloso o ingannevole, se si cade nella trappola di separare le parti dal tutto. E' la trappola non della specializzazione, ma dell'identificazione della parte con il tutto o del credere che la somma delle parti ci possa dare il tutto. Il pericolo non sta tanto in questa confusione grossolana quanto nell'estrapolazione al tutto di metodi adeguati soltanto alle parti. L'aspetto fisico-matematico della materia, per esempio, è considerato come applicabile a tutta la materia in quanto tale e anche a tutta la realtà. E' la trappola dello studio di un ente "in se stesso" (oggettività) separato dall'"io stesso" (soggettività) e infine dallo "Stesso" (trascendenza immanente). Ammesso che la scienza moderna sia una magnifica conquista della mente umana, sarebbe totalitarismo culturale identificarla con la cultura considerandola come l'unica forma di pensiero propria dell'uomo. Ripeto che non è la scienza pura a fare tale affermazione, ma è la civiltà tecno-scientifica nella quale viviamo a non offrirci nessun altro modello per una concezione del mondo e così applichiamo al tutto quello che caratterizza solo una parte.

In "secondo" luogo, la tesi trascura il fattore umano, nonché il fatto sociologico che questi modi di avvicinarsi alla realtà e di calcolarla, propri della scienza moderna, soppiantano altri modi di "pensare" le cose e di accostarci alla realtà - per esempio con il pensiero simbolico. Ironia vuole che una parte della logica che ho appena lodato venga chiamata "logica simbolica". Siamo così attaccati alle nostre forme di pensiero che spesso non capiamo un'altra cultura anche se crediamo di conoscere la lingua degli altri.

Un esempio quasi banale può chiarire ciò che intendo dire. E' stato spesso osservato che una delle difficoltà di comprensione fra turisti occidentali e appartenenti ad altre culture sta precisamente nel fatto che quando una persona non occidentalizzata dice "domani", "sì", "molto", "capisco", "sono d'accordo" e simili, l'occidentale intende queste parole in senso strettamente oggettivo e generalmente quantitativo, mentre gli autoctoni esprimono uno stato d'animo, o piuttosto un moto del cuore, lasciato generosamente all'interpretazione degli occidentali per non legarli a categorie ferree. Mai limitare la libertà con una risposta fissa! Quante volte i turisti occidentali hanno criticato gli indiani chiamandoli bugiardi e affermando che non ci si può fidare di ciò che dicono, adducendo come prova tipica i "rickshaw-walla" che assicurano di conoscere la strada e, dopo molto pedalare si fermano a chiedere informazioni ai passanti perché non la conoscono affatto. Non lo fanno per aumentare il prezzo della corsa, ma per un motivo molto più semplice: come può un povero indiano fare un dispetto a un ricco turista dicendo che non sa a quello che dovrebbe sapere? Dire la verità per l'uomo della strada indiano consiste nel dire quello che egli crede che l'altro si aspetti che lui dica, e così sono tutti contenti! I turisti, però, che appartengono a un'altra cultura, non conoscono il gioco e tanto meno lo gradiscono. La verità è un rapporto. Questo esempio è qualcosa di più che un aneddoto. Gran parte degli studi antropologici e anche filosofici compiuti dagli studiosi occidentali o occidentalizzati proietta un pensiero causale e "logico" sulle manifestazioni di altre culture che non corrisponde all'autocomprensione della gente del luogo. Oggi possiamo forse sorridere di Lévy-Bru



hl, ma non siamo andati molto "oltre" Lévi-Strauss (per citare solo due eminenti studiosi), i quali con studi empirici hanno cercato di salvare le distanze tra il razionale e il prelogico, il sensibile e l'intelligibile.

L'interculturalità va un passo oltre, poiché dialoga su un piano di uguaglianza e nelle due direzioni. In breve, il modello del pensiero scientifico è solo un paradigma molto particolare e questo modello, eccellente nel proprio ambito, se estrapolato, causa la distruzione dell'universo simbolico delle altre culture. Gran parte delle stragi nella conquista dell'America è dovuta a questa destrutturazione simbolica dell'universo nel quale vivevano quei popoli, più che a un genocidio diretto. Possiamo rispondere che questo è il prezzo che si deve pagare se si "vogliono" conquistare i vantaggi di una "cultura superiore": ma allora non si deve nascondere il prezzo da pagare e presentare il "progresso" come se fosse un regalo. È stato detto che questa è l'evoluzione del mondo e che non c'è chi la possa fermare. Forse si può cominciare a sospettare che questa mentalità occidentale e occidentalizzata sia più fatalista del cosiddetto fatalismo orientale. Questa è più che una battuta scherzosa. Il fatalismo antico si appoggiava sul destino stabilito dagli Dei, che si potevano comunque pregare perché lo modificassero. Il "fato" scientifico è fisso e imperturbabile; possiamo giocare sulle probabilità (o sulle relazioni di indeterminazione [Heisenberg]), ma le leggi scientifiche della natura stanno al di sopra dell'uomo e contraddicono quello che dalla "Genesi" (I,26-31) fino alle "Upanishad" ("Mundaka-upanishad" III,7; "Maitri-upanishad" VI,17; eccetera) dicono quasi tutte le culture e che il Corano (XVI,12 [13]) così formula: "la notte, il giorno, il sole, la luna e anche le stelle stanno al nostro servizio", anche se ciò non va interpretato "scientificamente". È ovvio che dal punto di vista dell'antropologia e della cosmologia dominanti queste frasi suonano come pura superstizione.

In breve, il potere della visione scientifica del mondo è ovvio, ma essa è eccessivamente riduzionista, monoculturale e priva di immaginazione, come se "homo technologicus" fosse sinonimo di "Homo sapiens".

In "terzo" luogo, la tesi è speciosa perché la cultura scientifica presuppone che il linguaggio matematico sia uno specchio fedele della realtà. Questa convinzione ha senza dubbio una sua forza ma è, tuttavia, troppo semplicistica.

A parte altre possibili critiche, la teoria della scienza come specchio della realtà si basa su un metodo specioso: si mantiene al di fuori dello specchio tutto ciò che lo specchio non può rispecchiare - tutto ciò, per esempio, che è unico, non quantificabile e non verificabile. È risaputo che i singoli eventi, che sono generalmente quelli più importanti e decisivi nella vita degli uomini e della storia, non possono essere oggetti di studio da parte della scienza.

È nota l'affermazione che la natura è scritta in caratteri matematici, ma essa dà a dito a una triplice osservazione:

a) la scrittura non è la realtà così come la mappa cartografica non è il territorio. Si dirà che la scienza non ha mai preteso di dire che cosa sia la realtà, ma soltanto di descriverne il comportamento; i due aspetti, come asserisce la cosmologia scientifica ("big bang", "buchi neri", "entropia", "anni luce", eccetera), tuttavia, non possono essere separati in quanto ci si riferisce al comportamento del mondo reale. L'antico detto metafisico per cui l'azione segue l'essere ("operari sequitur esse") va completato con la sua versione fisica per cui l'essere segue l'azione ("esse sequitur operari") (2). Non si può separare il comportamento della natura da ciò che la natura è. Se la scienza moderna ci dice come si comportano le cose, questo comportamento ci rivela almeno qualcosa di quello che le cose sono. La scrittura potrà non descrivere tutta la realtà, ma ci descrive il comportamento della realtà - e non di enti chimerici. Il comportamento delle cose ci rivela comunque e qualche aspetto delle cose stesse. Inoltre, anche se la scienza pura è più discreta, la tecnoscienza si applica direttamente al mondo reale e i suoi successi ci fanno credere che il mondo sia così.

Comunque sia, confondere la scrittura della realtà con la realtà sarebbe un riduzionismo che soltanto un "fondamentalismo" scientifico potrebbe difendere.

b) Anche se la natura fosse scritta in caratteri matematici, la si deve saper leggere e quindi interpretare. La scienza moderna crede di possederne la chiave interpretativa, chiave forgiata con postulati matematici. La sfida dell'interculturalità consiste nel mostrarci che ci sono altre chiavi, ossia che il libro della natura è suscettibile di molte interpretazioni e la scienza sarebbe solo una di esse.

c) Anche se la natura fosse "scritta" in linguaggio matematico e la scrittura fosse scrittura fedele della realtà, va aggiunto che la scrittura non "dice" comunque e tutta la realtà, ma soltanto un aspetto di essa.

Non difendo l'analfabetismo, ma il valore positivo delle culture orali e soprattutto il valore dell'aspetto orale nei rapporti umani. E' questo un altro compito sicuramente non facile dell'interculturalità: difendere sì la cultura scritta, ma non a scapito della cultura orale. Non si può negare che il disprezzo o la semplice ignoranza del valore delle culture orali ha portato a più di un genocidio non soltanto linguistico (quasi cinquemila lingue sono sparite nel secolo Ventesimo), ma anche umano (tribù intere sono state sterminate in Asia, Africa e Oceania sempre nello stesso secolo). Forse, per un paradosso ironico, la cultura contemporanea dell'immagine finirà col contribuire a una rivalorizzazione della cultura orale. L'ermeneutica dell'immagine sembra richiedere di nuovo una spiegazione orale: occorrono troppe pagine per spiegare un gesto o un sorriso.

Ci troviamo ora davanti a un bivio di dimensioni storiche e non serve dissimulare l'importanza con ipocrisia o falsa compassione. Questa è la vera sfida della cosiddetta globalizzazione. Il dilemma è inevitabile: o la civiltà tecno-scientifica con la sua concezione dell'uomo come individuo, della materia come massa, della verità come verificabile (o falsificabile) e della realtà come dato empirico è superiore a ogni altra cultura, di cui integra gli aspetti "positivi" ricorrendo a metodi pacifici, realizzando il passaggio nel rispetto dei ritmi storici e agevolando il dinamismo della storia senza falsi sentimentalismi, o ci sono anche altre culture non comparabili con la civiltà dominante che consentono ugualmente all'uomo di raggiungere la sua pienezza e realizzazione e la sua felicità. Il discorso sull'interculturalità non può ignorare questo dilemma.

Riassumendo, se si ammette che la "cultura scientifica" è superiore ad ogni altra e che le altre culture sono destinate a scomparire, non si può più parlare di interculturalità. Si parlerà allora di una cultura universale, superiore e unica, arricchita dai contributi marginali delle culture "non sviluppate", intese più o meno come folclori esotici. A nulla servono i sentimentalismi: forse questo è il destino dell'universo. L'"interpellazione interculturale" si trasforma in una vera e propria sfida alla cultura dominante.

NOTE.

Nota 1. Cfr. R. Panikkar, "La Torre di Babele", Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1990.

Nota 2. Cfr. R. Panikkar, "Ontonomía de la ciencia", Gredos, Madrid 1961, pp. 105ss.

9.

La sfida interculturale.

Non si può comunque negare che l'atteggiamento interculturale implichi un rischio e porti con sé l'accettazione della vulnerabilità umana. Se non accettiamo questo rischio, però, il tutto sfocerà in uno "scontro di civiltà", cioè in una guerra di culture, che si protrarrà come negli ultimi seimila anni di storia umana, in cui la "cultura della guerra" ha prevalso sulla "cultura della pace". Questa transizione da una cultura di guerra a una cultura di pace è la sfida per la vita o per la morte che sta di fronte all'umanità contemporanea. La guerra con le armi bianche è un pericolo per gli uomini; la guerra con le armi moderne è una minaccia per l'umanità e pe

r la terra - come già vide nel 1139 il ii Concilio Lateranense che proibì tale uso con l'anatema per i cristiani (1).

Posso aggiungere che la vittoria di una cultura su di un'altra non ha mai condotto alla pace. La natura umana è più forte della volontà umana. La distruzione del nemico non distrugge l'inimicizia. Se si brucia la zizzania si brucia anche il grano (Mt XIII,29-30). Se gli sconfitti sono distrutti saranno gli archetipi repressi negli stessi vincitori che si ridesteranno reclamando "compensazione". Senza l'antisemitismo non si può capire lo stato di Israele, senza l'antica Indocina non si spiega la resistenza del Vietnam, come senza la guerra del Golfo non si spiega il cosiddetto "terrorismo" musulmano... e non va dimenticato che l'America precolombiana non è ancora morta, il mondo colonizzato ancora non ha presentato la sua "fattura" - ed è da temere che lo faccia violentemente. Devo fare riferimento alla legge del "karma"?

Torniamo al nostro tema.

L'interculturalità è un imperativo umano del nostro tempo. Perché avvenga il mutamento da una cultura di guerra a una cultura di pace, il cambiamento deve raggiungere il dominio del "mythos" e non solo del "logos"; ne consegue che dobbiamo modificare i nostri miti e non solo le nostre idee (2). Questa transizione, questo passaggio ("pesah", "pascha"), che ho formulato da più di un quarto di secolo e che ora sta diventando quasi uno slogan, è il compito principale della filosofia interculturale, è la sfida interculturale per il nostro millennio. Si noti che parliamo di una sfida interculturale e non soltanto etica. L'etica non è una sfida; è un obbligo. Fare il bene, amare gli altri, essere sinceri... sono norme morali per tutti i tempi. Si suol dire che se fossimo tutti buoni la pace regnerebbe sulla terra. Predicare e mettere in pratica la bontà è un imperativo universale, così universale che quelli della "destra", della "sinistra", del "nord" e del "sud" pensano tutti in linea di massima di realizzare il bene. Ma che cosa è il bene se ognuno lo intende a modo suo? Non possiamo aspettare nove secoli per dire che le crociate furono uno sbaglio o quattro secoli per riconoscere che Galileo aveva ragione (almeno in parte). La bontà è necessaria, ma non sufficiente. Anche tra i "buoni" ci sono guerre e si combattono le "guerre giuste" e anche sante. Gli uomini di oggi non sono né migliori né peggiori di una volta. La sfida dell'interculturalità non può ridursi a un discorso etico. Nessuna meraviglia che la sfida interculturale sia tanto "sovversiva" quanto "arricchente" e altrettanto "difficile".

Ogni cultura crede nei propri miti, e quando ci si dimentica della relatività delle convinzioni che sono racchiuse (e comprese) nel mito, si corre il rischio di convertire le idee e i valori di detta cultura in assoluti. Questo è il pericolo delle culture che si sono chiuse in se stesse o si sono convinte della loro superiorità. L'incontro con altre visioni del mondo che sono incompatibili con la nostra non solo ci fa sentire a disagio, ma ci rende anche insicuri, ci fa perdere l'equilibrio. Non possiamo accettare l'affermazione che  $2 + 2 = 5$ . Il pensiero che calcola non può tollerare l'errore e deve correggerlo. L'universo algoritmico non può fare concessioni a pretese cause superiori che esigono di trasgredire i suoi assiomi basilari. La "scienza" rigorosa non può tollerare che per ragioni estrinseche ad essa (anche se definite morali) si possa ostacolare la libertà di ricerca. Se la "scienza" non è intrinsecamente morale, o non è vera scienza (è soltanto calcolo) è immorale imporle restrizioni innaturali alla sua stessa natura di ricerca della verità - se verità è ciò che essa cerca. Varrebbe la pena in altra sede di approfondire questa affermazione.

Un coltello è buono o cattivo secondo l'uso che se ne fa e questo vale per ogni strumento di primo grado (collegato al corpo umano e alle fonti naturali di energia); ma la scienza vera non è uno strumento. La scienza in quanto conoscenza non è un mezzo, ma una fine della vita; essa rappresenta il modo in cui l'uomo entra in comunione con la realtà. La frammentazione del sapere ci ha portato ad accettare che ci possa essere un'autentica gnosis che non sia salvifica - che ci possa essere una scienza che distrugga l'uomo o attenti alla sua dignità. Ci si dirà, come già accennato, che è solo questione di parole e che la "scienza moderna" ha rinunciato a queste pretese soteriologiche. Può darsi, ma allora, se la scienza moderna ha "br evettato" o addirittura si è appropriata di questa parola, dobbiamo trovare un altro nome per definire la vecchia scienza, quella che per millenni è stata il simbol

o della dignità dell'uomo: la scienza come l'attività dell'intelletto che rende l'uomo capace ("capax Dei", come diceva la tradizione cristiana) di arrivare alla verità, alla realizzazione, a "brahman", al "nirvana". La conseguenza è la dignità dell'uomo e quindi la sua libertà. Qualsiasi norma morale imposta dall'esterno non è che una legge più o meno utile, ma che non scaturisce dalla natura stessa delle cose. "Auctoritas, non veritas facit legem", disse cinicamente Hobbes ("Leviathan" II, 26). Ogni "dharma" autentico è "vadhama", "dharma intrinseco" (cfr. BG III,35; XV II,47). I comandamenti tradizionali di Dio non erano "norme e regole" imposte da un legislatore esterno, ma, quali che siano le interpretazioni legalistiche degli epigoni, non si può negare che furono iscritti nella stessa natura dell'uomo dall'autore e creatore di quella natura (cfr. Ger XXXI,33; Eb X,16).

L'apertura all'interculturalità è veramente "sovversiva". Ci destabilizza, contesta convinzioni profondamente radicate che diamo per scontate, perché mai messe in discussione. Ci dice che la nostra visione del mondo, e quindi il nostro stesso mondo, non è l'unico. Già Archita (Archytas) di Taranto, il gran saggio matematico che visse nel secolo iv prima di Cristo e al quale Platone fece visita, ci riferisce il consiglio di Pitagora: "Dagli altri tu devi imparare le domande, ma le risposte le devi trovare da te stesso".

Ma al contempo l'apertura all'interculturalità è "arricchente". Ci permette di crescere, di essere trasformati; ci stimola a diventare più critici, meno assolutisti e amplia il nostro campo di tolleranza. Inoltre ci fa scoprire nelle stesse radici della nostra cultura quei punti di intersezione per una crescita armoniosa della cultura medesima. Che cosa stanno facendo i tibetani della diaspora se non ricordare ai cristiani che la meditazione e la pace interiore erano valori nascosti nella tradizione cristiana? Forse se fossero arrivati come conquistatori le cose sarebbero state molto differenti.

Il nostro terzo aggettivo ci invita a essere prudenti e realisti. L'incontro delle culture è "difficile", perché non si tratta di eclettismo facile o di "cocktail" arbitrario. Benché io non desideri essere critico e meno ancora pessimista, direi che la moderna cultura dominante è caratterizzata dalla sua superficialità e credulità "obiettiva". "Noi" siamo riusciti a raggiungere la luna, ma non sappiamo quasi niente dell'uomo che abbiamo mandato lassù: deve essere necessariamente un esperto nel maneggiare strumenti complicati, ma pare non abbia bisogno di preoccuparsi di ciò che fin dai tempi di Delfi, delle "Upanishad", del Tao e dei Vangeli è stato considerato come l'elemento essenziale di una vita pienamente umana, cioè conoscere se stesso. Isaac Israeli, un autore ebreo del Nono-Decimo secolo, per non citare altre innumerevoli testimonianze, nel suo "Liber de diffinitionibus" ribadiva la stessa idea: "philosophia est cognitio homini sui ipsius" ("la filosofia è la conoscenza dell'uomo di se stesso").

E' naturale che occorre procedere con prudenza al fine di evitare di scivolare nel fascino dell'esotico cadendo così vittime di un debilitante parassitismo confuso o come simbiosi arricchente.

Ancora una volta possiamo cogliere l'importanza di un atteggiamento interculturale critico e intelligente, nonché la responsabilità della filosofia, che spesso è colpita dal virus della superficialità di presunte analisi oggettive, prigioniera del concetto così come la tecnoscienza è prigioniera dell'esperimento.

Ribadisco che il passare da una cultura di guerra a una cultura di pace richiede un cambiamento di "mythos" e non solo di "logos", una trasformazione della nostra visione della realtà e non solo la riforma di alcune delle nostre idee. Questo passaggio mette in discussione convinzioni di base profondamente radicate nell'uomo da almeno seimila anni, durante i quali l'eroe è stato il cavaliere, nelle vesti di un re, di un nobile o di un guerriero - anche spirituale. Vincere l'inerzia di millenni non è impresa facile, tanto più che non possiamo manipolare i miti a nostra volontà. Possiamo cambiare le nostre idee con relativa facilità, una volta che siamo stati convinti da idee "migliori"; spesso le seppelliamo nella nostra mente, in modo tale che esse non hanno una "diretta" influenza sulle nostre vite, creando così una dicotomia fra la nostra teoria e la nostra prassi. Altro è il processo quando si tratta dei miti che perdurano nel corso dei secoli e sembrano in grado di adattarsi e di adottare differenti sistemi concettuali. Abbiamo già accennato alla persistenza del mito colonialista nelle forme moderne di "globalizzazione".

e".

Non possiamo pilotare i "mythoi" a volontà: essi si presentano da sé. Senza dubbio il "mythos" della pace sta guadagnando il favore universale; la guerra, nonostante il suo fascino in alcune situazioni, sta perdendo il suo potere di convinzione. Due intuizioni empiriche emergono nella coscienza umana del nostro tempo: la guerra diventa sinonimo di distruzione; vittoria non significa vincere una battaglia e nessuna vittoria appare come una via alla pace, ma, semmai, prima o poi, un incentivo alla ritorsione.

Un tempo Dio appariva come un simbolo quasi universale. Quali che ne siano i motivi, quel "mythos" sta perdendo il suo fascino. La pace d'altra parte sembra riscuotere un'accettazione quasi universale, nonostante la divergenza di opinioni riguardo alla sua natura e ai modi per raggiungerla. Questa polisemia è precisamente una delle caratteristiche del "mythos".

Tuttavia non dobbiamo, e in definitiva non possiamo, scindere il "mythos" dal "logos", il che ci consente di continuare nel nostro impegno verso la pace senza abbandonare il "logos".

L'esempio contemporaneo.

Quando stavo per inviare questo testo alla casa editrice si è verificata nel mondo moderno una grande scossa che tocca direttamente il cuore del nostro argomento, tanto che molte delle affermazioni fatte sembrano scritte "post factum". E' ancora troppo presto per una valutazione completa, ma l'evento rende più urgente e importante soffermarsi sulla tesi di questo studio: soltanto una comprensione tra le culture può offrire un cammino verso la pace.

L'11 settembre 2001, nello stesso giorno in cui alcuni anni prima (1973) fu ucciso il presidente del Cile, Allende, il mondo occidentale è stato sconvolto dall'attacco imprevisto a due grandi simboli del paese politicamente più potente della terra. Dopo la prima reazione di stupore e di indignazione, la maggior parte dei governanti del mondo ha espresso un sincero e vivo cordoglio. Questo è un segno positivo, che potrebbe scatenare una reazione più matura e dagli effetti più duraturi di quanto non farebbero una semplice condanna e uno squadrone di punizione. Non si sa quale sarà il corso degli eventi, ma ci è offerta un'occasione unica per un momento di serena riflessione e per un'azione più efficace di un qualunque atto di forza. I criminali non si educano con il castigo, che indurisce il cuore e offre il pretesto a nuova vendetta.

Le belle parole servono a poco se non si tramutano in sprone per un cambiamento di civiltà (imperativo, se l'umanità non vuole autodistruggersi), cambiamento che tanti auspicano, pur non avendo idea di come cominciare a realizzarlo. Se, come si dice, viviamo un momento storico e drammatico, dovremmo avere una coscienza non immemore dell'esperienza della storia. Un presidente Wilson e un Martin Luther King (per menzionare due nomi del paese vittima dell'attentato) coglierebbero forse l'occasione per dare avvio a questa auspicata svolta. Questi momenti richiedono magnanimità, per dirla con l'imperatore Marco Aurelio e con il popolo che diede a Gandhi il titolo di "mahatma", "magna anima". Occorre un'anima veramente grande per affrontare con serenità ed equanimità la situazione odierna dell'umanità. La scossa subita è stata forte al punto da non poter essere ignorata col rischio di perdere l'opportunità per instaurare una pace reale fra gli uomini. Fu Gandhi che, dopo aver praticato e incoraggiato per trent'anni la non-violenza dei deboli, cominciò a parlare della non-violenza dei potenti di questa terra (riferendosi ai governanti dell'India e del Pakistan che non seguivano il suo esempio). Usare violenza contro la violenza serve solo a raddoppiarne l'effetto negativo.

La vera magnanimità non è soltanto una virtù psicologica, un atteggiamento morale, ma una qualità antropologica, una potenza ontologica che si manifesta nell'esperienza; essa prova che l'anima umana (lo abbiamo già affermato citando Aristotele) è più grande di tutte le cose che abbraccia. Quando un Giovanni della Croce, con il linguaggio del suo tempo, ci dice che un solo pensiero spirituale vale più di tutto l'universo materiale, vuole aprirci a questa dimensione, che è quella che consente a un "bodhisattva" di conservare l'equanimità e la serenità in mezzo alla sofferenza d

el mondo. Non si può dire che il male non sia reale, né che l'ingiustizia sia puramente soggettiva; la magnanimità tuttavia non perde la consapevolezza che esiste una gerarchia di valori e non si abbassa al livello del meschino, combattendolo con le sue stesse armi. Siamo di fronte a un chiaro esempio degli effetti collaterali connessi all'oblio della magnanimità; questo, a sua volta, deriva dalla visione meramente biologica dell'essere umano: la perdita della consapevolezza della nostra dignità, ossia della nostra natura divina, derivata dall'aver noi dimenticato che Dio ha anche una valenza umana. Un Dio esclusivamente trascendente, oltre a non essere credibile, diventa superfluo per l'uomo così come un Dio esclusivamente immanente diventa superfluo, oltre che perverso, in quanto assolutizzerebbe il male che è in noi. Non si tratta di difendere la caricatura di una "ataraxia" o di una "apatheia", "imperturbabilità" o "insensibilità". "Tranquillitas animi", "pace dello spirito", traducevano Cicerone e Seneca, "non state in ansia" ("memerimne sete"), dicono i Vangeli (Mt VI,25ss.; Lc XII,11ss.) e ripetono le Scritture cristiane (Fil IV,6; ecc.) per esprimere questa superiorità dell'uomo dinanzi agli eventi della storia. La mancanza di magnanimità ci fa perdere ogni coraggio e quindi la fiducia in noi stessi, spingendoci a ricorrere agli stessi mezzi perversi che condanniamo negli altri. Si capiscono allora le reazioni affrettate che cercano un capro espiatorio come giustificazione.

E' certo facile parlare di dialogo e di riconciliazione in sede teorica, ma è molto difficile metterlo in atto, anche se è risaputo che la legge del taglione non ha mai dato risultati di pace - né di autentica giustizia.

Dobbiamo tutti domandarci come mai sia stato possibile che nascessero così violenti sentimenti di antipatia e anche di odio. Non si risponde a queste domande condannando gli atti esecrabili dei fanatici e nemmeno fustigando il colonialismo, il capitalismo, l'autoritarismo o la violenza strumentalizzata. Demonizzare il nemico è solo un segno di debolezza. Chiedersi il perché di qualcosa non significa emettere giudizi morali e cercare un capro espiatorio: "Chi è senza peccato scagli la prima pietra". Occorre un'anima veramente grande per superare l'abbaglio della quantità, ma anche della qualità statica (che non contempla la possibile conversione), per acquistare la consapevolezza che una pecora smarrita vale quanto le altre novantanove (Mt XVIII,12; eccetera) Forse mai prima d'ora le "Beatitudini" sono apparse come consigli di "Realpolitik" più che come consolazioni per i deboli in vista di un'altra vita o consigli evangelici per una "élite". Dopo sei millenni di esperienza storica appare empiricamente evidente che senza un mutamento della scala di valori l'umanità non potrà più sopravvivere. E' indispensabile giungere a una ri-conciliazione, ossia alla convocazione di un concilio, ad un dialogo che consenta di parlare con libertà e senza paura. Gli uomini, quando si rifiutano di dialogare, si pongono a un livello irrazionale. Il dialogo politico non è un semplice incontro di individui, anche se animati da buona volontà: i dialoganti portano con sé il peso e la responsabilità della "polis", che non è soltanto la propria città. L'individualismo prevalente in Occidente rende difficile la comprensione della memoria storica e fa dimenticare troppo spesso che le crociate, la schiavitù, così come le guerre del colonialismo e altre più recenti, restano negli archetipi dei popoli di altre culture e soprattutto, come abbiamo già detto, degli sconfitti. Se siamo coscienti della nostra responsabilità, non possiamo vedere altra via di uscita se non l'invito a dialogare. Giuda non fu escluso dall'"Ultima Cena", ma non seppe o non volle approfittare dell'occasione di dialogare offertagli tanto amorevolmente. Il concilio da noi auspicato non è un tribunale di giustizia. La giustizia a commutativa corre il pericolo di commutare solo il male commesso; ripagare un debito ne crea solo un altro e non ci si consola di una morte con un'altra morte. La punizione non solo non purifica, ma non serve nemmeno da deterrente. Non è questo il momento di criticare una certa teologia della "redenzione" o una filosofia del "capro espiatorio", ma forse il sistema penale vigente risente ancora di una teologia sadica inaccettabile. Abbiamo bisogno di uno stile nuovo di vita, anche di vita pubblica.

L'umanità ha perso tante occasioni per attuare una "metanoia", un cambiamento non solo di mentalità, ma anche di vita. Questo discorso è possibile e anche plausibile oggi perché stiamo toccando il fondo, perché le "guerre" non appaiono più come strumenti di pace, ammesso che lo siano mai state, e i conflitti moderni ancor meno...

e non si combatte con pugni, lance e frecce! La vera arma dell'uomo è la parola. L'"agora", e non l'"arena", è il "dharmakshetra" (il campo dell'equità) in cui si possono risolvere i conflitti umani. La fede è stata definita come il "coraggio della vita". Abbiamo bisogno di questo coraggio per superare l'ossessione della sicurezza, anche se essa non potrà mai essere assoluta. Senza fiducia non si può vivere. La minaccia non ispira fiducia.

Dopo l'ultima guerra mondiale ci sono state centinaia di guerre che hanno causato più di trenta milioni di vittime, oltre a tragici effetti indiretti come profughi, miseria, ingiustizie: eppure noi non ci siamo soffermati a pensare se valesse la pena averle combattute, né a valutare la situazione disperata in cui avevamo gettato tanti milioni di esseri umani. Malgrado ci siano tanti studi storici di grande valore accademico sulla storia dell'Occidente nei suoi rapporti con il resto del mondo, soprattutto negli ultimi cinquecento anni l'uomo occidentale non ha preso coscienza del suo operato e quindi non ha preso coscienza nemmeno della responsabilità della conquista dell'80% della terra e della crudeltà del concetto di colonialismo e della sua pratica ad opera di poche nazioni europee. Se la tensione tra Oriente e Occidente dovesse aumentare, come temo, essa verrà addotta come scusa per giustificare ogni sorta di vendette. La storia dei vinti è scritta con il sangue più che con l'inchiostro: il sangue rimane nelle vene dell'umanità e solo un cuore molto sano riesce a convertirlo in sangue arterioso.

Il cambiamento necessario, ripetiamo, non è né economico né politico, bensì antropologico, ma non è possibile senza un cambiamento teologico. Finché l'uomo non avrà ristabilito, in forma nuova, il suo legame con il cielo, rimarrà "homo homini lupus" e non cesserà la guerra di tutti contro tutti. Non dimentichiamo che la guerra è un fenomeno culturale. Anche se la ragione umana sembra essere fredda e calcolatrice, tuttavia i sentimenti di una maggioranza dell'umanità rappresentano una speranza non ancora morta. Ho imparato dai campi di rifugiati che solo il perdono porta la pace e sono convinto che proprio chi ha perso tutto potrebbe portare questa pace a coloro che hanno il privilegio di poter ascoltare - pur senza viverlo direttamente - il dolore dell'umanità. Se il terrorismo è un'aberrazione, l'antiterrorismo lo è altrettanto. Se per autodifesa s'intende l'annientamento del nemico, questo si sentirà giustificato ad autodifendersi nella stessa misura. Il terrorismo è un male morale e questo male, come dice esplicitamente il Vangelo facendo eco al "Mahabharata" e ad altri testi religiosi, nasce dal cuore, dai pensieri di odio e di vendetta e soltanto nel cuore va combattuto. L'antiterrorismo inoltre è controproducente. Con le bombe non si eliminano i desideri di rappresaglia. Per ogni terrorista ucciso c'è la probabilità che ne sorgano due. Abbiamo accennato al realismo politico del "Sermone della montagna".

Da un paio di millenni la civiltà occidentale ha dimostrato un'innegabile grandezza in molti campi. Ora le si presenta l'occasione per mostrare una sua più vera e superiore grandezza: è in gioco il destino di tutti. L'inerzia della storia si supera solo con la forza dello Spirito. Tutti sappiamo che non è facile perdonare, ma senza il perdono, come abbiamo già detto, vale solo la legge fisica, non umana, dell'azione e della reazione. Abbiamo forse dimenticato una grande virtù intesa nel senso classico di forza e coraggio, che le Scritture cristiane mettono in primo piano e chiamano "makrothymia" ("makroqumiva") e "hypomonê" ("uJpomonhv"), tradotta e imperfettamente con "perseveranza" e "pazienza" (Lc XXI,19; Gc V,7ss.; eccetera) e in cui riposa la salvezza e la libertà dell'uomo. È significativo che gli stoici riconoscano la "pazienza" e la "magnanimità" come virtù, ma non parlino della "grande passione" ("makrothymia", "makroqumiva"). Si tratta in fondo del grande coraggio e dell'audacia richieste per affrontare il male e le avversità. Dice il "Taoteking": "Le armi potenti non vincono" (76), ma sono strumenti di disgrazia (31) e ripete costantemente che le cosiddette vittorie portano alle vere sconfitte.

Le prime reazioni agli eventi citati ci fanno temere che non siamo ancora maturi per capire e realizzare quanto stiamo qui sostenendo, ma è comunque incoraggiante udire voci, diverse da quelle "ufficiali", che confidano nell'umanità e credono che la pace sia possibile senza l'eliminazione di chi pensa diversamente.

Questi non sono pensieri idealisti. L'alternativa è l'olocausto atomico. Non è mai esistita un'arma che non sia stata usata. Stiamo raccogliendo ora i risultati di

una educazione superficiale dell'umanità: l'uomo non crede più in se stesso e ha per so l'idea ermetica e hindu che gli uomini, almeno in potenza, sono superiori agli Dei.

Sono passati alcuni mesi e, a parte voci crescenti di buon senso e realismo e poche di perdono, non sembra che il mondo politico abbia appreso molto e continua il suo corso di dominio monoculturale. Mancano solo le "camere a gas"...

Non si tratta di predicare un'etica astratta. Proclamare "amatevi gli uni gli altri" può risultare persino scandaloso se non si fa nient'altro. Non c'è amore senza comprensione e non c'è comprensione senza conoscenza mutua. La conoscenza mutua esige però l'aspirazione a comprendere l'"altro", il che avviene solo se c'è un certo amore. Siamo di nuovo nel "circolo vitale": senza il riconoscimento della realtà come "grazia" niente ha senso. Sentire la sua necessità è già una conoscenza.

Nel 1945, dopo i bombardamenti atomici qualcuno chiese a Mahatma Gandhi: "Come vede il futuro dell'umanità?". La risposta di Gandhi fu: "Prima avevamo l'opzione tra violenza e non-violenza, ora l'unica opzione è tra non-violenza e non-esistenza". Stiamo arrivando a questo punto.

Abbiamo dato a questo studio il sottotitolo di riflessione filosofica perché siamo convinti che il nostro problema è essenzialmente filosofico, attribuendo a "filosofia" il senso di saggezza della vita (3). Quando si sente ripetere ovunque che bisogna punire i colpevoli in nome della giustizia, si ribadisce acriticamente un mito che è prevalso nel mondo almeno da seimila anni. E' il "teologoumenon" proprio del monoteismo, secondo cui Dio è giudice e funzione del giudice è anche il condannare, ossia il "dannare", perché si presume che il recare danno abbia valore salvifico: la punizione è penitenza e la penitenza purifica, ossia guarisce. Tutto il sistema penitenziario è basato su questo mito dalle radici profonde, come si coglie nel senso latente di quasi tutte le parole indoeuropee che indicano correzione, educazione, sacrificio, purificazione e via dicendo. Anche una gran parte della teoria della redenzione cristiana, malgrado importanti studi contemporanei se ne distacchino, presenta questa componente sadica: il dolore è necessario alla redenzione (4).

Non è questa la sede per approfondire l'argomento, ma è sufficiente sottolineare che la conversione di una civiltà di guerra in una cultura di pace non può ridursi a una lotta dei "buoni" che vogliono la pace contro i "cattivi" che sono per la guerra. Il titolo di questa meditazione avrebbe potuto essere: "Guerra o interculturalità?". L'alternativa dialettica non vale tuttavia, in primo luogo perché l'interculturalità è una condizione necessaria, ma non sufficiente, per la pace. Occorre anche la magnanimità cui abbiamo fatto accenno: ma non basta nemmeno un'anima grande, ci vuole pure uno spirito buono. Tocchiamo ora un punto in cui la mente umana si arresta se non raggiunge la terza dimensione, quella dello spirito. E' a questo livello che si colloca il perdono come soluzione politica, come relazione di interdipendenza a-dualista tra religione e politica (che non ha niente a che vedere con unione tra Chiesa e Stato) (5).

NOTE.

Nota 1. Cfr. R. Panikkar, "Paz y desarme cultural", Sal Terrae, Santander 1993, pp. 142ss.

Nota 2. Cfr. R. Panikkar, "La dialéctica de la razón armada", in "Concordia", Frankfurt a.M. 1988, 9, pp. 68-89.

Nota 3. Lo scritto di Kant, "Zum ewigen Frieden", in cui difende come condizione per la pace l'abolizione degli eserciti (1,3), porta come sottotitolo "Ein philosophischer Entwurf".

Nota 4. E' significativo che il "Nuovo dizionario di teologia", Paoline, Roma 1977, eviti la voce "redenzione", e dedichi solo alcune pagine alla voce "croce". Cfr. le mature riflessioni di M.M. González Gil, "Cristo el misterio de Dios", BAC, Madrid 1976, vol. II, pp. 112-196.

Nota 5. Cfr. R. Panikkar, "Religion ou politique? Y a-t-il une solution au dilemme de l'Occident?", in M.M. Olivetti (a cura di), "Religione e Politica", (Archi



10.

Fiducia al posto di certezza.

Se la ricerca della certezza ha finito nella moderna filosofia occidentale col diventare un ideale, essa non può costituire il fine della filosofia interculturale. Lo affermiamo pur senza volerci addentrare in una critica interculturale di quella certezza che è ormai degenerata in un'ossessione per la sicurezza ed è sfociata in un trauma politico, economico e antropologico della cultura dominante. Basti notare che questa ossessione per la sicurezza sta alla base delle "giustificazioni" per la corsa agli armamenti, spiega "l'angoscia" della disoccupazione, le moderne "depressioni", il timore dell'insicurezza e via dicendo - benché tale critica non implichi né l'idealizzazione del passato né una lode della spensieratezza. La ricerca della "certezza" ha le sue origini nella paura della vita e della morte (che sono sempre incerte in quanto al tempo) e nell'idolatria di un tipo di ragione che ci fornirebbe tale certezza, anche se possiamo aver bisogno della fede in un Dio che ce la garantisca - come ha illustrato paradigmaticamente il pensiero di René Descartes. Alla fin fine questa certezza si fonda sull'evidenza razionale che scopriamo nella nostra stessa ragione e tramite essa, il che costituisce un circolo vizioso. E' la stessa ragione che ci assicura che possiamo fidarci di essa, una volta che abbia raggiunto la chiarezza dell'evidenza. La certezza è la fiducia della ragione in se stessa che essa stessa avalla.

La fiducia sorge quando ci rendiamo conto del fatto che la nostra stessa natura ci spinge ad affidarci a qualcosa che, pur non essendo noi, sta in noi, del fatto che non siamo soli, ma collegati con il tutto, cosa che ci porta alla fiducia cosmica, la quale sembra essere l'impulso più profondo del creato e la nostra tendenza più naturale. L'interculturalità non può basarsi sulla certezza poiché, anche se si è certi che l'altra cultura è in errore, coloro che vi appartengono sono a loro volta certi del contrario. Possiamo cercare di convincerli, ma al momento dobbiamo solo confidare che riconoscano il loro errore e questo perché con la forza non si può convincere nessuno e senza convinzione non si giunge a niente di umano e durevole.

Mi trattengo dallo speculare sulla saggezza della parola inglese "trust", che etimologicamente (dalla radice "dher") suggerisce verità ("truth"), lealtà ("truthful"), spousalizio ("betrothal"), oltre che forza, fermezza e probabilmente anche albero ("tree"), e dall'assumerla come simbolo di stabilità. Fiducia significa fidarsi, aver fede in qualcosa o qualcuno. Ci fidiamo perché crediamo, vale a dire perché il cuore ci spinge a farlo e la ragione non pone un veto: "cuore", "kardiva" ("kardha") - nonostante la differenza linguistica tra cuore, "hrdaya" e credere, che in sanscrito comprende anche la fede, "sraddha" ("sraddhati": egli crede, cioè là dove si dà o si pone il cuore). Di nuovo non è possibile la separazione fra conoscenza e amore senza che entrambi degenerino. La fiducia riposa sulla fedeltà delle cose, cioè sulla loro autoidentità. La fiducia è più profonda della certezza, che si basa solo sulla fiducia nella ragione e il cui ruolo è comunque indispensabile. L'interculturalità ci toglie la certezza assoluta, ma ci rafforza nella fiducia negli altri e quindi anche in noi stessi.

Per evitare il solipsismo tanto individuale quanto culturale, dobbiamo riconoscere un certo valore interculturale che, come tale, non appartiene specificamente a nessuna cultura. Tradizionalmente questa realtà immanente e allo stesso tempo trascendente è stata chiamata il Divino, Dio (o Dei), l'Assoluto, l'Incondizionato, l'Infinito, il Vuoto, e persino la Coscienza e la Ragione. La cosa più naturale per l'uomo è porre la sua fiducia in un Dio antropomorfo. Ma questo Dio ha sofferto una triplice crisi: una di maturità, una seconda filosofica e un'altra sociologica. Di fatto le tre vanno insieme ed è superfluo dire che stiamo facendo una semplificazione molto approssimativa solo per il nostro scopo.

Da una parte l'uomo, raggiunta una certa maturità (personale e storica), tende nella riflessione filosofica a purificare gli aspetti antropomorfici del Divino, da

ll'altra tende a purificare l'idea stessa di un Dio onnipotente e buono che permette il male. Questo ha portato in terzo luogo, soprattutto nella società occidentale, a prescindere da Dio nel campo politico-sociale creando una civiltà atea, portata quindi a una maggior tolleranza religiosa.

La pretesa di appropriarsi di Dio come valore sovraculturale da parte di alcuni portò alle guerre religiose e di conseguenza al cinismo - "Dio sta con l'esercito più forte" - e quindi alla perdita della fiducia in Dio. Si rivolge allora la fiducia alla Natura, che diviene il valore sovraculturale che ci consentirebbe di giudicare tutte le culture in virtù della loro maggiore o minore "approssimazione" ad essa. Lo stoico "vivere secundum naturam" sarebbe allora il criterio superiore in cui riporre la fiducia, senza il bisogno di identificarlo con la "volontà di Dio".

Presto tuttavia i filosofi si resero conto che questa stessa "natura" era interpretata in vari modi dai differenti pensatori e soprattutto dalle diverse culture. Abbiamo già ricordato le discussioni sulla cosiddetta legge naturale - ognuno vorrebbe appropriarsene o per lo meno interpretarla correttamente. Abbiamo anche detto che la differenza tra l'animale e l'uomo consiste nel fatto che questi è un animale culturale, vale a dire che la cultura appartiene alla natura stessa dell'uomo. La cultura non può essere avulsa dalla natura umana, e non serve pertanto come criterio sovraculturale per gli incontri fra le differenti culture. Per cultura si intende qualcosa più della percezione che l'animale ha di trovarsi in un certo ambiente. La cultura infatti implica la coltivazione cosciente e libera di questo ambiente.

Non può esistere alcun criterio sovraculturale una volta negata l'esistenza di una qualsivoglia realtà oltre la natura - e con questo non si vuole difendere alcun "supernaturalismo" (il cristiano parla di divinizzazione e non di supernatura). Sottolineo questo punto perché un certo cosiddetto multiculturalismo si considera sovraculturale. La stessa natura dell'uomo è culturale. Non esiste essere umano aculturale. Non esiste il solitario assoluto, un uomo totalmente avulso dall'umanità. Un individuo unico non è pensabile se non come un'astrazione. Non esiste cioè alcun valore aculturale che possa servire come criterio universale e neutro per le relazioni umane. L'interculturalità appartiene alla condizione umana - e così pure la fiducia. "Deus sive Natura" (Dio o Natura), disse Spinoza; ma né Dio né la Natura sembrano suscitare la fiducia dell'uomo occidentale moderno. Non possiamo fare a meno del mythos.

Nella corrente dominante del pensiero occidentale il passo successivo fu di intronare la Ragione sul sacro seggio al di sopra di tutte le culture umane. Fu allora che dilagarono le cosiddette scienze comparate, dal momento che si credeva di aver trovato nella Ragione l'istanza suprema che consentiva di compararle e per sino di giudicarle.

Ma qualcosa accadde alla Ragione, qualcosa di molto simile a ciò che accadde a Dio ("Gott mit uns") o alla Natura (la "legge naturale" è la nostra): ciascuno difende e la propria Ragione; e la "fede" nel mito della Ragione comincia essa pure a incrinarsi, nonostante le importanti distinzioni che la filosofia contemporanea fa nei confronti di vari tipi ragione (pura, pratica, strumentale, storica, comuni cativa...) - così come si sono sviluppate molte "teologie".

Riassumiamo e semplifichiamo questo processo.

Perdendo la fiducia in Dio, poiché l'idea di Dio è degenerata frequentemente in un "deus ex machina", l'Occidente si affida alla "pura ragione" e non può confidare in nessun "altro", che sarebbe, tutt'al più, solo uguale a noi e, pertanto, privo di una autorità superiore alla nostra. Il vicino non è più visto come una rivelazione o come un angelo (buono o cattivo), ma piuttosto come uno straniero, un estraneo, talvolta un nemico o, nel migliore dei casi, come un possibile competitore. Fra "homo homini deus" e "homo homini lupus" si produce nella cultura occidentale una rottura profonda anche se graduale. All'inizio del Sedicesimo secolo, col suo "Homo homini lupus aut deus", Erasmo riassume il dilemma che dal "Rinascimento" ai nostri giorni si è fatto sempre più acuto ("Adagia" I,1,69-72).

La sfiducia nell'altro ("lupus") ha condotto alla perdita di fiducia in noi stessi. Il motivo è semplice: la sfiducia è mutua e contagiosa. Non posso credere che io sia l'unico agnello e tutti gli altri siano lupi. Ci rifugiamo allora nel poter

e dei numeri, nei quali ci sembra di trovare sicurezza. Si può comprendere quindi come la democrazia sia una soluzione di emergenza e la tecnologia il rimedio per controbilanciare l'egualitarismo. Se possiedo una macchina da trecento cavalli non sono uguale a chi possiede solo una carrozza con due cavalli. Tenere un temp erino in tasca non è come tenere una bomba in mano. Siamo uguali, ma chi possiede una grossa somma in banca si sente più sicuro e protetto di un semplice cittadino senza risorse economiche. "Bellum omnium contra omnes", "guerra di tutti contro tutti", è la frase che riassume la posizione di un Hobbes, che nel suo "Leviathan" (I,14) scrisse, per esempio: "... ut si hostes sint omnibus omnes" (come se tutti fossero nemici di tutti). Per trattare con il nemico, o concorrente che dir si voglia, ci occorre sicurezza. Per trattare con l'"aliud" abbiamo bisogno di certezza. Per trattare con l'"alter" ci basta la fiducia. La sicurezza si trova nella forza (politica, fisica, economica, militare...), la certezza in una necessità epistemologica, la fiducia nella natura umana. La ricerca della prima è motivata dai nostri timori, la seconda dai nostri dubbi e la terza dalla nostra fede. Ma a noi interessa non tanto l'aspetto personale quanto quello culturale.

Senza fiducia nelle altre culture, senza l'atteggiamento che abbiamo descritto nei precedenti capitoli, l'interculturalità degenera nel multiculturalismo, che è una strategia, per lo più a livello inconscio, per assorbire altre visioni del mondo e perpetuare così la sindrome dell'ideologia di una cultura superiore. Non tutto è negativo nelle altre culture, dice il "multiculturalismo", ma non ce ne possiamo fidare troppo; prendiamo quindi ciò che hanno di buono integrandolo nella nostra cultura, che è superiore e che in questo modo si arricchisce ulteriormente. È significativo che se cinque stati (anche se si spiano reciprocamente) possiedono la bomba atomica, il "mondo" (il nostro) si sente sicuro; se queste armi cadono in altre mani sentiamo la necessità di "assicurare la pace" con una rete di protezione e intercontinentale di missili.

In questo contesto si può capire perché, quando le Chiese cristiane cominciarono a "predicare" il dialogo e a "scoprire" valori positivi nelle altre religioni, i "non cristiani" sospettarono fosse solo una nuova strategia per "convertirli". L'interculturalità è un antidoto a tutto questo, favorendo l'apprendimento della cultura dell'altro e la mutua tolleranza. Essa non è un movimento a senso unico come il multiculturalismo, bensì richiede la fecondazione reciproca di cui si è già parlato. Sottolineo di nuovo che la filosofia interculturale ha ripercussioni politiche e religiose immediate.

Tornando al nostro tema, quale criterio possiamo applicare all'incontro interculturale che rispetti l'"autonomia" di ciascuna cultura senza cadere né nell'"eteronomia" teocratica, razionale o democratica da una parte, né nell'"autonomia" solipsistica, caotica o anarchica dall'altra?

Fin qui abbiamo suggerito due possibili approcci alla questione: vale a dire il riconoscimento della funzione del "mythos" e la supremazia dell'esistenza o presenza. Il primo presuppone la fede (nel mito corrispondente), il secondo fiducia (nell'uomo). L'esistenza dell'uomo sulla terra è un fatto previo a ogni interpretazione. Abbiamo bisogno di credere in qualcosa che è prima di noi stessi. Il "far di necessità virtù" non è affatto un vizio. Il "mythos" non è tuttavia una soluzione di emergenza, ma un fattore costitutivo della realtà umana il cui oblio ha causato stragi nel mondo del pensiero. Il "mythos" è l'organo della fede e il luogo della credenza in "qualcosa", sia essa chiamata Dio, Umanità, Ragione, Materia, Ordine, Futuro, eccetera - anche se poi deve intervenire il "logos" per il discernimento del valore dei rispettivi simboli.

La filosofia interculturale scopre che tutti questi simboli sono nomi che esprimono la nostra innata aspirazione alla verità delle nostre convinzioni. E tuttavia la consapevolezza dell'esistenza della pluralità di queste rivendicazioni ci mostra la relatività di ciascuna di esse, un fatto che non diminuisce il loro valore e la loro validità all'interno delle rispettive culture; ma ci spinge anzi al dialogo e alla mutua fecondazione tra le culture. La tentazione della "pars pro toto", di prendere una parte (noi liberali, cristiani, poveri...) per il tutto (l'umanità, in questo caso) deve essere superata con l'esperienza del "totum in parte", la scoperta del tutto nelle nostre rispettive parti. Fu questa l'intuizione dell'uomo come mikrokosmos in Grecia o come "atman" in India, lo scoprire l'"alter" n

ell'"alius".

Un'osservazione è qui pertinente. All'interno di una cultura chiusa chi appartiene all'altra cultura è generalmente visto come un "aliud", cioè un "non noi" che, al massimo, potrà essere un novizio, cioè un aspirante a entrare nel circolo dei "civilizzati". Il pensiero dialettico è all'opera: il cristiano in contrasto col non cristiano, il britannico col non britannico, i bianchi coi non bianchi, i credenti coi non credenti e così via fino all'"io" e "non io" (o "noi" e "non noi"). E' la filosofia interculturale che ci aiuta a capire che l'altro non è un "aliud" ma un "alter" e che il "non A" nasconde una molteplicità (B, C, D...) che non può essere messa tutta nello stesso sacco. I non credenti, per esempio, non esistono. Ciò che esiste sono i credenti in A, B, C..., anche se i simboli di queste credenze sono molto differenti - e pertanto la stessa nozione di credenza varia di conseguenza

Il risultato di questa esperienza è il pluralismo, il quale si fonda sulla fiducia nell'altro, che non esclude la fiducia nelle proprie convinzioni (1). Anche quando sono sicuro che l'altro sbaglia, non per questo gli tolgo la fiducia che ogni essere umano merita. Senza questa fiducia non vi può essere convivenza umana stabile. Incominciamo ad accorgerci dell'emergere di uno dei miti interculturali che si affacciano oggi all'orizzonte dell'umanità: è il mito della "pace" che, come tutti i miti, è polisemico e non elimina perciò le divergenze, ma le pone su un terreno comune. Il desiderio di pace non è nuovo. L'aspirazione alla pace è innata nell'uomo, ma non va confusa con l'uniformità o con l'assenza di conflitti. C'è però una differenza che distingue l'interculturalità attuale. La pace non può essere fondata sulla certezza/sicurezza, ma sulla fiducia/confidenza. Una civiltà come quella dominante, che crede di aver bisogno di trenta milioni di soldati per "garantire" la pace e consuma quasi la metà delle risorse economiche del pianeta per la cosiddetta "difesa", non merita né molta credibilità né molta fiducia. "Maledetto l'uomo che confida nell'uomo... allontanando il suo cuore da Dio", dice un profeta ebreo (Ger X VII,5) formulando provocatoriamente una credenza tradizionale nel giudaismo ("Salmi" CXVII,8; CLV,2-3; eccetera) e in molte altre religioni.

La pace è molto più che una nozione puramente politica. Dovremmo imparare dalla storia. Gli ideali politici di pace del passato (e anche di oggi) erano soprattutto monoculturali. La "'pax" romana", la "'pax" americana", la "'pax" economica" e anche la "'pax" cristiana" erano basate su una particolare ideologia: "noi" possiamo e persino dobbiamo tollerare i "barbari", i "non cristiani", il "terzo mondo" e anche i poveri, ma tutti sono chiamati a diventare "civilizzati", "cristiani", paesi "sviluppati" e anche ricchi. L'interculturalità porta a far crollare questo mito perché ne evidenzia il suo stesso fallimento e la contraddizione interna. Il fallimento storico è palese. Dopo seimila anni di storia l'umanità non gode della pace. La contraddizione interna emerge con chiarezza: la pace non può essere il frutto di una sola ideologia, e nemmeno del trionfo di una sola cultura o religione.

Questo non vuol dire che non dobbiamo cercare un orizzonte comune tra i popoli che vivono in uno stesso spazio e in uno stesso tempo, vale a dire un "mythos" che consenta la convivialità. Si tratta di una relazione trascendentale tra la cultura concreta e i valori interculturali. Tutti siamo esseri umani, ma ciascuno di noi a nostro modo. Anzi, questo "modo" è proprio la nostra umanità concreta. Uno dei compiti della filosofia interculturale consiste nel superare questo schema mentale monistico, offrendo una "base" filosofica per una vera convivenza umana più autentica e duratura. Ciò non significa affatto che l'interculturalità sia una panacea universale, ma un'attività e un cammino nella giusta direzione. Da tutto ciò che abbiamo detto possiamo trarre un corollario: l'interculturalità ci apre alla trascendenza verticale. Poeticamente scrissi decenni fa che il cammino più breve fra due cuori passa per le stelle; la via pacifica passa per il riconoscimento che c'è qualcosa nell'uomo che trascende la mera umanità, che c'è qualcosa nelle culture umane che è venuto dalle stelle, per continuare la metafora di questa considerazione (con-siderare: congiungere le stelle, "sidera"). L'incontro tra le culture ci rivela la contingenza umana, un punto tangenziale senza dimensioni che permette la convivenza umana anche quando le nostre superfici di contatto siano puramente tangenziali. Solo questo atteggiamento è portatore di pace, perché non

minaccia. E' un altro modo di dire che le divergenze culturali non sono motivo di guerra e che l'interculturalità è cammino di pace. Se un nemico ci aggredisce dobbiamo difenderci, ma la miglior difesa è riconquistare la sua fiducia - il che è possibile solo se si ama. L'amore per il nemico non è un consiglio per pochi "perfetti"; è una necessità per la sopravvivenza. Esso non è irrazionale nell'esperienza dell'interculturalità, che ci fa scoprire una dimensione sovraculturale nell'uomo stesso

NOTE.

Nota 1. Cfr. "Raimon Panikkar on Colonialism and Interculturality", in "News", Harvard University. Center for the Study of World Religions, Cambridge/Mass. 1994, pp. 1, 4-5.

11.

"HIEROS GAMOS" FRA CONOSCENZA E AMORE.

Finora non è stato tematicamente trattato il problema dell'esistenza del male come ostacolo al dialogo interculturale. Si può dialogare con chi ha una cattiva volontà, con chi vuole ingannare o anche approfittare del dialogo per imporre ciò che gli altri vedono come un'ingiustizia o anche come un delitto? Questa è forse la più grande sfida al dialogo e anche la più grande scusa alla sua interruzione. Abbiamo parlato della buona volontà, anche di quella che produce il male mirando a fini "buoni", come, per esempio, tante guerre "giuste". Ma c'è anche la volontà di fare il male che, prima o poi, trova sempre il modo di manifestarsi. La trasformazione della volontà non si consegue con la forza né della polizia né della minaccia velata, chi amata "dissuasione". E' necessaria una vera conversione, la "metanoia" di cui abbiamo già parlato. Questa conversione richiede molto più di un semplice convincimento o razionale; richiede un vero cambiamento di cuore, che la violenza non può produrre. Pensare che la religione non abbia nulla a che spartire con la politica o che la giustizia sia semplice razionalità non porterà mai alla pace (1). "Intelligenti pauca"!

Non è questo il contesto per approfondire il problema del male, ma non si può nemmeno eluderne la domanda e la problematica generale cadendo nella tentazione cartesiana di voler risolvere una questione umana in modo frammentario. La risposta dipende quindi dalla nostra nozione del male che, a sua volta, dipende dalla nostra visione della realtà, visione che è affiorata costantemente in queste pagine: l'"advaita" come superamento della concezione dialettica della realtà. Faremo solo alcune considerazioni.

Prima di tutto il male è interculturale; rientra quindi nella nostra problematica.

Non ci sono culture essenzialmente buone o essenzialmente perverse. Non c'è un male assoluto né un bene assoluto. Se ci fossero, il loro opposto non esisterebbe perché l'Assoluto non ha frontiera. Il male come il bene sono ovunque. Il male è quindi anche in noi e non può essere combattuto direttamente. La vecchia visione dualista del mondo come teatro della lotta tra il Bene e il Male, anche quando occasionalmente ci ha fatto credere alla vittoria del Bene, non ha però eliminato il Male, come già diceva Laozi. Il nazismo non si elimina solo con una vittoria militare. Il male non va combattuto direttamente, perché non esiste un male chimicamente puro, per così dire, che si trova solo nell'altro. Il dialogo non è, quindi, tra buoni e cattivi, ma tra uomini, all'interno delle rispettive subculture, i quali, pur essendo consapevoli di non essere perfetti, sono convinti della "malizia" dell'interlocutore. Il dialogo è tra uomini e non tra idee astratte, anche se nell'arena del dialogo si utilizzano concetti astratti.

Qui ci troviamo di nuovo di fronte a un effetto collaterale dell'influenza della scienza moderna al di fuori del suo campo specifico: la riduzione del pensare a un'algebra di concetti. Nel nostro caso è la riduzione del male all'errore. Si dice inoltre che la causa dell'errore è l'ignoranza, perché un errore voluto è razionalm

ente impensabile. Ma proprio qui sta il problema del male: volere l'errore, cioè volere il male in quanto male. La nostra domanda era: "Si può dialogare con un uomo di cattiva volontà?". E' un problema razionalmente insolubile se si elimina l'amore dalla conoscenza o si confondono entrambi in una sintesi monista. Abbiamo accennato ripetutamente alla saggezza della visione advaita o a-dualista della realtà, che ci offre anche una chiave per il nostro problema particolare. Questo atteggiamento porta spontaneamente all'ascolto dell'altro, ascolto che non è possibile senza amore e senza lo sforzo di comprensione previo al giudizio. In un certo contesto buddhista si dice che il presunto criminale avrebbe potuto essere nostra madre in un'esistenza anteriore. Anche se l'argomentazione appare piuttosto debole da un punto di vista individualista, sta a significare che siamo tutti collegati.

Per non giudicare dobbiamo in certa misura riconoscere che anche noi siamo potenzialmente capaci di crimine e quindi soggetti a giudizio (Lc VI,37). Abbiamo già accennato al fatto che il dialogo dialogale è fonte di autoconoscenza. Combattere il male dialetticamente porta solo alla sua esasperazione; opporsi ad esso al suo stesso livello non fa che aumentarlo. Bombardare o punire economicamente una nazione perché ha commesso un crimine moltiplica soltanto il male. Non si può lottare contro il male con le sue stesse armi: l'"occhio per occhio" porta alla cecità di tutti.

Il tema di questo capitolo afferma che qualsiasi approccio alla realtà senza amore non soltanto non giova a eliminare il male, ma lo acutizza. Questa affermazione non è una tesi morale, ma un'asserzione addirittura antropologica, appartiene alla natura stessa della natura umana. Non c'è rapporto umano senza amore, senza una qualche passione che può includere persino l'odio. Le guerre incominciano con la rottura del dialogo e finiscono, generalmente, con l'apertura di un nuovo dialogo, magari un monologo sotto forma di giudizio e condanna, ma pur sempre un ritorno alla parola. Alla domanda iniziale sulla possibilità di dialogo con il male, abbiamo quindi sostenuto che come primo passo il dialogo non è uno scontro di idee, anche se la dialettica può aiutare a chiarire le posizioni. Il dialogo è tra persone, e queste possono avere cattiva volontà, ma non sono mai completamente malvagie. Un dialogo completo non è sempre possibile, perché richiede la volontà di dialogare da entrambe le parti, ma non è impossibile se una delle due parti mantiene sempre aperte le condizioni di possibilità. Ricordiamo che la natura del dialogo dialogale non è una questione esclusivamente dottrinale, ma un atteggiamento di tutta la persona, un atto religioso, come abbiamo già detto; occorre molto coraggio e magnanimità per dialogare con il "nemico". La cultura della pace non è una frase vuota; richiede una "cultura" dello Spirito.

Una delle funzioni dell'interculturalità, arricchente ma difficile, consiste nel guarire la ferita causata nel mondo moderno dal nostro approccio frammentato alla realtà. E' sufficiente dare uno sguardo alle culture tradizionali per cogliere l'origine europea della schizofrenia culturale moderna, il che non significa nostalgia del passato. Siamo tanto abituati alla divisione del sapere che ci accorgiamo appena della schizofrenia culturale rappresentata da tali scissioni: da una parte il divino, dall'altra le sue un altro fronte ancora il materiale; materia contro spirito, corpo contro anima e tanti altri dualismi mortali.

Non tutto è negativo nella "modernità". La nostra stessa critica è frutto di quanto abbiamo imparato da essa. Si può anche comprendere la reazione pendolare che, di fronte alle visioni globalizzanti indifferenziate e spesso acritiche di tempi passati, fa cadere nell'estrema specializzazione, creando separazione là dove la distinzione era sufficiente. L'interculturalità ci invita ad adottare un atteggiamento nuovo, più maturo, che evita i due estremi appena evidenziati. L'aspetto positivo della "globalizzazione" contemporanea sta nel fatto che ci ricorda che tutto è collegato con tutto e potrebbe essere interpretata come una reazione contro la frammentazione della vita. Ovviamente l'agglutinante non può essere l'economia, né una ideologia particolare. Non si tratta di confezionare un conglomerato e nemmeno una sintesi. Deve scaturire dal fondo stesso del reale. "In principio era l'Amore ("kama"), il primo seme della mente", dicono i "Veda" ("Rg-veda" X,129,4; "Atharva-veda" XIX,52,1). La connessione deve essere naturale e sorgere dal "mythos" de

l genere umano (e anche del cosmo). Questa è la solidarietà universale cui fanno riferimento quasi tutte le tradizioni religiose con i vari nomi di "buddhakaya", corpo mistico di Cristo, "karma" e altri ancora - anche se a volte con delle limitazioni più o meno artificiali.

La frammentazione della conoscenza ha portato con sé la frammentazione del conoscente. E anche qui mi limito a un caso soltanto: cioè al divorzio fra conoscenza e amore, che sono comunemente interpretati come due facoltà indipendenti dell'essere umano. Nel descrivere la filosofia non solo come "amore della saggezza" ma anche come "saggezza dell'amore", non mi limito a fare un semplice gioco di parole. In ambedue i casi si tratta di un genitivo soggettivo. Conoscenza senza amore è mero calcolo, non penetra in ciò che si conosce; amore senza conoscenza è semplice emozione, non c'è identificazione con ciò che si ama.

Un esempio capitale nella cultura occidentale può aiutarci a capire l'importanza del problema. L'"Illuminismo" europeo rappresenta lo sforzo geniale di basare la vita umana individuale e politica sulla razionalità: l'uomo è un animale razionale e la ragione è il criterio ultimo di verità e quindi di realtà. Da Descartes a Husserl si sviluppa la spina dorsale della modernità e di tutte le sue creazioni, dalla "scienza" alla "democrazia". I principi del pensiero come quelli dell'azione devono essere principi razionali. Kant ne potrebbe essere il paradigma. La ragione è la regina, il suo regno è l'immanenza per definizione: l'immanenza è tutto quello che cade nel campo della ragione. Se c'è qualcosa "al di fuori" è irrazionale, non umano; la religione deve essere "entro i limiti della ragione" e la conoscenza non può oltrepassare i fenomeni, cioè quello che cade nel campo della ragione. Dio, la trascendenza, può essere solo un postulato della ragione - che si chiamerà "pratica". E' significativo che "trascendentale" sia sostituito da Kant con "trascendente". La ragione deve essere il fondamento di tutto; ma come può la ragione "dar ragione" di se stessa? Schelling lotterà disperatamente per trovare un fondamento all'Io assoluto ed uscire dal monismo di Hegel. L'intuizione estetica è per lui la risposta - e qui comincia la crisi della modernità: un'arte che sfugge ai canoni della razionalità.

Non è questa la sede per sviluppare tale argomento. E' sufficiente sottolineare la sua importanza nell'incontro interculturale. Qualunque approccio senza amore a un'altra cultura è una violazione dell'altra cultura. Qualunque approccio senza conoscenza è una seduzione più o meno immorale. Mi riferisco a qualcosa di più dell'empatia; sto parlando di un superamento sia dell'informazione obiettiva sia della simpatia soggettiva. La "conoscenza" ricolma solo di compassione e di simpatia, del desiderio di fare il bene (per quanto lodevole), non è il tipo di conoscenza cui mi riferisco. Né l'"amore" ricolma solo di curiosità e attrazione (per quanto sincero e lodevole) è il tipo d'amore che intendo. L'amore controllato e diretto dalla ragione non è amore. La conoscenza sedotta dal sentimento non è conoscenza, il che non significa però che "controllo" e "seduzione" non possano essere tappe intermedie. La relazione fra conoscenza e amore non è dualista. Non c'è l'una senza l'altra - eppure non sono la stessa cosa. Amore non è solo la condizione prima per la conoscenza ("de ignoto nulla cupido"). Conoscenza non è solo la condizione previa per l'amore ("nihili volitum quin praecognitum"). La loro relazione è intrinseca e costitutiva. Se i sensi ci mettono in contatto con un certo aspetto del reale, la "facoltà" che supera il nostro solipsismo e ci permette di "toccare", "vedere", essere "in contatto" con la realtà è la nostra natura amante/conoscente, per la quale abbiamo smarrito una definizione adeguata nel nostro linguaggio ordinario quando il "cuore" ha perso il suo potere simbolico. E' scritto che "i puri di cuore vedranno Dio" (Mt V,8), l'"atman" è localizzato nel cuore ("Chandogya-upanishad" V II,3,3), "hrdayam", il cuore, è Prajapati, è "brahman", è il Tutto ("Bṛhadaranyaka-upanishad" V,3,1). Il cuore, "dal", "qalb", eccetera, è uno dei punti capitali del sufismo. Un versetto del Profeta dice che il Corano è un richiamo alla memoria per chi possiede cuore (L,37). Una espressione della scrittura cristiana parla degli "occhi del cuore" (Ef I,18) per esprimere questa unione tra la mente e il cuore, l'intelletto e l'amore. La stessa espressione in un contesto simile appare nel "Corpus hermeticum" (VII,1), che risale a un'epoca non molto posteriore alla lettera di san Paolo. Non si tratta quindi di un "amore cieco" né di un intelletto freddo, ma della visione amorosa dell'uomo il cui simbolo è il cuore. "Fides oculo"

ta", dicevano gli scolastici cristiani, una fede che vede; "oculus fidei", scrivevano i vittorini del secolo Dodicesimo riferendosi al terzo occhio insieme a quello della mente e a quello dei sensi. Gli occhi del cuore sono indipendenti quanto quelli della mente e dei sensi.

L'interculturalità richiede la parola parlata, più ricca di quella scritta, ma anche l'arte, la danza, la cultura, la pittura, il canto, l'architettura, i simboli vivi di ogni espressione artistica, non separati dal loro dinamismo eidetico.

Le frontiere dei concetti sono delimitate dal campo in cui sono stati concepiti, mentre per i simboli tali limiti non esistono. Essi richiedono una partecipazione viva, più che puramente eidetica, un'empatia di natura diversa, e tuttavia non sono universali. Un certo tipo di musica può "parlarci" e portarci a una sorta di convivialità umana che ha contorni differenti rispetto agli incontri puramente speculari. Cambiare la musica di un paese è più importante che modificarne la costituzione, disse già Platone nella "Repubblica".

Mi riferisco non solo al valore interculturale di importanti opere d'arte, benché non si debba minimizzarne il ruolo, ma soprattutto alla dimensione artistica dell'uomo. Anche allargando i limiti della razionalità, la mera ragione non esaurisce il regno dell'umano. Cori musicali possono contribuire alla reciproca fecondazione fra culture quanto, forse anche più di convegni accademici "eruditi". Come "memento" della saggezza delle parole, ogni "simposio" dovrebbe onorare la propria etimologia ed essere una celebrazione umana tanto quanto un incontro di menti; f esteggiare insieme appartiene all'interculturalità.

La liturgia è un fattore essenziale degli incontri interculturali. Leggere un testo hindu, per esempio, è molto diverso che cercare di prendere parte a una danza in diana o partecipare a un festival popolare in onore di Gapeva. Mi limito a sottolineare l'importanza dell'argomento e a ridurre le mie osservazioni a un aspetto singolo e più teroretico di questo vasto campo.

Se noi avviciniamo un'altra cultura con le nostre categorie oggettive e con l'intento di paragonarla (naturalmente alla "nostra"), non potremo che vederla come "altra" ("alia"). L'"altra" cultura può essere oggetto della nostra conoscenza oggettiva, ma allora non ne penetriamo la soggettività e non arriviamo a capire come essa vede se stessa; non la vediamo come "altera", come l'altro volto (che completa, corregge o anche contraddice il nostro). Per esempio, ciò che alcuni ancora chiamano "orientalismo" vuole essere lo studio oggettivo delle culture dell'Oriente. Finché non si denunciò il mito di tale oggettivazione, si considerava normale che ci fossero cattedre di orientalismo nelle università e che non ci fossero invece quelle di "occidentalismo" (2). L'"orientalismo" era qualcosa che onorava gli orientali, oggetto di studio da parte degli esperti, mentre "occidentalismo" non aveva senso, visto che la cultura occidentale era il modello di tutti gli studi e la cornice normale della cultura. Sembrava normale che ci si chiedesse come facessero i buddhisti senza una nozione di "Dio", mentre non si considerava importante chiedersi come facessero i cristiani senza il simbolo di bussho (natura autentica). Sembrava, e ancora sembra, legittimo che si investighi se nell'induismo si trovi traccia dei "diritti dell'uomo", ma si considera trascurabile indagare se gli occidentali hanno qualche sentore dell'"atman" o qualche nozione di "svadharma".

Talvolta scopriamo che cosa "è" l'altra cultura, ma dimentichiamo che l'altra cultura non si vede come "è" - non si oggettiva. Questo vale anche nell'altro senso: noi siamo il suo "altro". All'interno del campo dialettico il nostro incontro può aver luogo solo nell'arena di un'oggettività astratta e non nell'agora di un rapporto completo.

Assai diversa è la visione se, attraverso la conoscenza amante e l'amore conoscente, noi scopriamo l'altro non come un "aliud" (uno straniero), ma come un "alter" (un compagno). In altre parole, se riusciamo a vedere l'altro non come un "lui/lei", bensì come un "tu", il tu del nostro io. Allora il rapporto è umano. Il tu non è un lui/lei, né un io. Il "tu" è il tu dell'io, dell'io (vero) che è l'io del tu. La relazione non entra nella dialettica della non contraddizione, va piuttosto al di là del semplice "logos" (senza distruggerlo), per stabilire una connessione con il fluido "mythos" che si va formando man mano che si svolge il dialogo stesso. Il tu non è né l'io né il non io. Ma per scoprire il "tu", l'io deve amare il "tu" e, v



iceversa, il tu renderà possibile la scoperta amando l'io ed essendo amato da lui. Questo è un altro esempio del circolo vitale - in contrasto con quello dialettico

Fin dall'inizio della speculazione filosofica greca, forse perché essa è nata come critica alla visione magico-mitologica, la filosofia, malgrado il suo nome, si è concentrata sulla gnosis (intelletto) piuttosto che sulla "filia" ("agape" o "eros"). Anche in India il cammino dell'amore ("bhakti") è considerato inferiore a quello della conoscenza ("jnana") - malgrado una certa sintesi nella "Gita". Forse appartiene al nostro tempo riunire romanticismo, filosofia del sentimento, correnti mistiche e una certa spiritualità critica con l'"opus rationis" della filosofia moderna in un tutto armonioso, non eclettico, dove le due grandi forze dell'uomo (intelletto e amore) confluiscono in una polarità a-dualista (3). A questo livello le diverse culture della storia possono trovare un ambito iniziale comune. Non vi è, pertanto, né assorbimento di una cultura da parte di un'altra, né un'indipendenza atomistica delle culture. Esiste una correlazione grazie alla quale l'altra cultura non ci è estranea, grazie alla quale possiamo anche non capirla, ma conoscerla amandola e amarla conoscendola - senza profanare in questo processo il mistero del tu, che magari non capiamo. In questo senso ho introdotto la nozione di "inter-in-dipendenza", che implica una visione della realtà viva dove ogni essere, pur collegato ("ontonomicamente") al tutto, ha il suo grado di libertà. Le culture del mondo sono infatti inter-in-dipendenti e l'interculturalità rispetta questi gradi di libertà aprendosi a una possibile mutua fecondazione dialogale. Tornando al nostro tema in termini più accademici, quale è la condizione epistemologica dell'interculturalità? La risposta è semplice. Non possiamo conoscere questa condizione "a priori". La base stessa dell'incontro deve fondarsi ogni volta nel dialogo concreto. Come abbiamo già detto, l'interculturalità (come il pluralismo) è più un "atteggiamento" che una forma di conoscenza astratta.

L'interculturalità sorge dall'incontro esistenziale delle diverse visioni del mondo, le quali in realtà si incontrano quando non rifiutano l'incontro genuino, l'apertura del nucleo intimo delle rispettive culture. In fondo è un incontro religioso, dal momento che indaga il senso ultimo della vita e della realtà. Per capire l'altro è richiesto sforzo, uno sforzo preceduto dall'intenzione di conoscerlo e reso possibile dalla simpatia (com-passione), questo attributo della divinità negletto, anche se è stato enfatizzato dalla Scrittura cristiana (II Cor I,3) e costituisce parte del "Sermone della montagna" (Lc VI,36). A un livello più antropologico, si potrebbe parlare dell'aspirazione (tendenza) a conoscere l'altro (Aristotele, Metafisica I,1). Conoscere l'altro è conoscere se stesso perché il nostro io non è una monade isolata e l'altro, come alter, è "parte" dell'io. Conoscere se stessi è conoscere tutte le cose, affermano Proclo, il "Liber de causis", Ibn Sina (Avicenna), Meister Eckhart e molti altri, poiché l'uomo è un microcosmo - e un "mikrotheos". Dovrebbe essere chiaro che il dialogo dialogale non è un lusso da intellettuali, ma è costitutivo dell'uomo stesso.

Avrei potuto chiamare quest'ultimo capitolo "prajna-karuna-mithuna": l'unione della conoscenza e della compassione. I due pilastri del buddhismo "mahayana" sono in realtà la saggezza (conoscenza) e l'amorevolezza (compassione), che si appartengono l'una l'altra e devono essere coltivate in intrinseca armonia. Se "prajna" ci apre a un bene personale, "karuna" ci apre a una verità personale e le due cose insieme costituiscono la bellezza della vita umana. Di proposito "bene" è stato correlato a impersonalità, "verità" a persona e "bellezza" a vita. "Veritas quasi via dei ad hominem interiore, caritas via hominis ad deum" ("La verità è come il cammino di Dio verso l'uomo interiore, l'amore il cammino dell'uomo verso Dio"), dice Meister Eckhart commentando un testo paolino (II Cor IV,16ss.).

Questo atteggiamento sorge anche quando abbiamo superato la tentazione di credere (personalmente o culturalmente) che siamo autosufficienti. L'apertura all'altro nasce dall'esperienza della nostra contingenza, poiché solo allora riconosciamo l'altro come un soggetto, come una fonte di conoscenza e di amore, e non solo come un oggetto della nostra ricerca. Ecco perché parliamo di un "mithuna", di uno "hieros gamos", un matrimonio sacro - l'"alius" si è trasformato in un "alter", in un'"altera", per seguire la similitudine nuziale, o viceversa.

L'atteggiamento interculturale è incompatibile con l'ossessione per l'oggettività. I

n nessuna "unione sacra" l'altro è un semplice oggetto. Le culture non possono essere oggetto di uno studio puramente oggettivo, per la semplice ragione che non sono oggetti. Esse sono il "magma" che avvolge tanto l'oggetto quanto il soggetto. Ho già descritto la cultura come il mito omniavvolgente che regna in un dato tempo e in un dato spazio.

Il "matrimonio sacro" non divide la realtà fra un io (un me stesso) e un non io (un non me stesso) controllati da una dialettica che, nonostante ogni sforzo, non cessa mai di essere dualista e corregge soltanto se stessa rifugiandosi in un monismo immanente o trascendente. In questo "hieros gamos" la realtà non è divisa, non è frammentata in parti, ma semmai sussiste nella propria a-dualità, che è quella di una connettività radicale. L'altra cultura non è una parte di un "ego" autocentrato, ma neppure ci è aliena: noi siamo correlati. Questa relazione non appartiene né all'eteronomia né all'autonomia, bensì alla "ontonomia" - nella quale il "nomos" dell'"on" appartiene al nostro "mito" comune (in ogni caso concreto). Senza l'unione di conoscenza e amore l'interculturalità è una parola vuota. Senza l'interculturalità la pace è solo un'utopia: lo "hieros gamos" tra amore e conoscenza è una speranza per l'umanità.

NOTE.

Nota 1. Cfr. R. Panikkar, "Religion ou politique? Y-a-t-il une solution au problème de l'Occident?", cit.

Nota 2. Cfr. Edward W. Said, "Orientalism", Random House, New York 1978 - senza entrare nel merito di quest'opera.

Nota 3. Cfr. R. Panikkar, "Mito, fede ed ermeneutica", cit., capitolo "Advaita e bhakti", pp. 275-285.

12.

NOVE "SUTRA" SULLA PACE (1).

La filosofia è spesso interpretata come la ricerca della verità - mediante il fucile della "ragione" -, anche se molto spesso è solo una caccia alla chiarezza - mediante la pistola del "calcolo". Non dobbiamo però dimenticare che in altre parti del mondo, oltre che nella tradizione occidentale, vive un'altra nozione di filosofia. Lo stesso Marco Tullio Cicerone descrive la filosofia come "cultura animi". Quando l'"animus" è in armonia con la realtà, "coltiva" spontaneamente una filosofia che conduce alla pace, una filosofia che non solo è pacifica ma riflette, e allo stesso tempo attua, l'armonia della realtà. Essa è simultaneamente causa ed effetto della pace: è un effetto della pace, poiché nasce da uno spirito pacificato e pacifico; è causa di pace, poiché potenzia e ristabilisce l'armonia dell'universo. Un testo buddhista, il "Vimalakirtinirdesa", dice: "nella misura in cui lo spirito del "bodhisattva" è puro, il campo del Buddha [questo mondo] diviene anche puro". Anche l'apostolo Giacomo (III,18) ci dice che la giustizia è frutto della pace. La filosofia della pace è qualcosa di più che un'osservazione passiva; è anche una partecipazione attiva al dinamismo della realtà e per questo richiede un cuore puro, altrimenti qualsiasi interferenza è violenta e disturba la pace. Già in passato gli scolastici cristiani discutevano se si potesse coltivare un'autentica filosofia portatrice di pace senza vivere in grazia di Dio e gli antichi scolastici hindu affermavano che senza uno spirito calmo e distaccato non si può raggiungere la verità. La verità è liberante e ispira l'azione giusta. Una delle cause del disagio moderno è forse l'aver lottato per la pace senza ispirarsi a una vera filosofia della pace. Siamo pronti a imporre il nostro concetto di pace. Tutto ciò che proviene da uno spirito umano non in armonia con se stesso e con il mondo può difficilmente portare alla pace.

I nove "sutra" che seguono sono come gli anelli di un'unica catena d'oro: l'uno porta all'altro e tutti insieme formano il gioiello che chiamiamo pace. Come epilogo al libro ci permettiamo di ripetere alcune idee già sviluppate nelle pagine p

recedenti.

1. La pace è partecipazione all'armonia del ritmo dell'Essere.

Pace non significa assenza di forza o di polarità. La pace non fa violenza al ritmo o della realtà. Nonviolenza non significa, tuttavia, atteggiamento puramente passivo di permissività, assenza di resistenza o mancanza di forza o persino di potere, bensì rispetto, non violazione della persona e, più ancora, della dignità intima di ogni essere. La pace non implica l'omogeneizzazione di tutto, ma significa piuttosto partecipare e contribuire al ritmo costitutivo della realtà. L'uomo non è soltanto un essere sociale; egli è anche un essere cosmico - anzi cosmoteandrico. Siamo anche noi responsabili dell'armonia dell'universo: lo miglioriamo e lo trasformiamo cooperando con esso. Questa cooperazione, questa sinergia, è al contempo attiva e passiva, vale a dire noi prendiamo parte sia in modo attivo sia in modo passivo all'avventura dell'essere, come nella danza si crea il movimento seguendo la musica. Questa avventura non è un cammino lineare verso un punto omega finale, né una regressione verso un punto alfa indiscriminato e originario. La pace non è né escatologica né lo stato mentale di chi ha "scoperto" la vanità di tutte le cose "transienti". Il senso della nostra vita non va ricercato solo nel suo fine e la giustificazione delle nostre azioni nel loro successo finale, né d'altra parte possiamo accontentarci di soddisfazioni momentanee. Beati quelli che trovano la meta nello stesso cammino. Il "fine" della vita si trova nel camminare. L'avventura dell'essere non è né una evoluzione verso il futuro né una involuzione verso il passato. La pace, come l'essere, non è né statica né dinamica, né tanto meno l'essere si muove dialetticamente fra questi due stati in modo più o meno latente. L'essere è ritmico e il ritmo è l'integrazione a-dualista di movimento e di quiete, di tensione verso la meta e di possibilità di goderne quando si è ancora pellegrini in cammino. La meta è la fine del pellegrinaggio ovunque ci si trovi - anche oggi. Il ritmo è la natura più profonda della realtà, lo stesso divenire dell'essere, che è tale proprio perché viene a essere.

Da una filosofia della pace così concepita scaturisce una critica profonda e costruttiva alla situazione di disagio che si manifesta in campo religioso, ecologico, economico, psicologico e politico.

La nostra cultura tecnocratica, che attraverso il culto dell'accelerazione ha trasgredito i ritmi naturali della natura e della mente, ha prodotto una società che, oltre a non avere la pace, ne rende difficile e urgente la realizzazione ai nostri giorni: ciò non vuol dire che in tempi passati non avessero i loro problemi, dai quali possiamo anche trarre lezione. Pace non vuol dire mantenere lo status quo rivelatosi ingiusto. Non sto proponendo la guerra contro, ma l'emancipazione dallo "status quo" e la sua trasformazione in un "fluxus quo", un muoversi verso un'armonia cosmica sempre nuova e mai perfetta. Troppo spesso i discorsi sulla pace tendono a diventare sogni idilliaci di un paradiso ideale, dimenticando che l'essenza dell'Eden consiste nell'essere stato perduto e che il destino dell'uomo consiste nel superare, non nel negare, i limiti temporali in cui noi tutti corriamo il rischio di soffocare.

2. E' difficile vivere senza pace esterna; è impossibile vivere senza pace interna. La relazione è a-dualista ("advaita").

E' sconvolgente e pericoloso vivere in situazioni di guerra o di conflitto di qualsiasi tipo. Il mondo è pieno di ingiustizie, istituzionalizzate e non, che distruggono la pace. Dall'ultimo conflitto mondiale, più di millecinquecento persone al giorno cadono vittime delle varie guerre, milioni sono i profughi nel mondo, i bambini che vivono abbandonati sulla strada e la gente che muore di fame. Non dovremmo minimizzare il dolore umano, ma se vi è pace interiore esiste ancora qualche possibilità di sopravvivenza. Senza pace interiore la persona si disgrega e i popoli si distruggono. Crimine, droga e molte altre piaghe individuali e sociali derivano dalla mancanza di pace interiore. Gli indici di criminalità aumentano in t

utto il mondo e non sarà certamente l'aumento delle varie misure di sicurezza a ri  
durli.

La pace è più che un'assenza di conflitti armati. Se non c'è pace dentro di noi non vi  
può essere nemmeno pace attorno a noi. La mancanza di pace interiore origina comp  
etizioni che sfociano in sconfitte, le quali innescano vendette di ogni tipo, di  
chiarate o meno. D'altra parte, non è possibile godere in pienezza la pace interio  
re se il nostro ambiente umano ed ecologico subisce violenza e ingiustizia. Vice  
versa, senza pace esteriore, la pace interiore è solo incompleta, superficiale o u  
no stato esclusivamente psicologico di isolamento artificiale dal resto della re  
altà. Il "bodhisattva" rinuncia al "nirvana" per liberare tutti gli esseri viventi  
, Gesù soffre per amore del mondo, il santo non è insensibile alla sofferenza dell'u  
niverso, ma nessuno di loro perde la pace interiore. Nessuna spiritualità matura p  
ropugna la "fuga dal mondo" reale e nessun saggio si può chiudere nel proprio egoi  
simo o nella propria autosufficienza.

La relazione a-dualista fra pace interiore ed esteriore rivela, allo stesso temp  
o, una connessione reciproca e "sui generis". La pace interiore comunica pace es  
teriore e questa nutre la pace interiore. Analogamente, il disordine interiore p  
roduce lotta esteriore e questa genera a sua volta la degradazione interiore. La  
relazione è tuttavia di inter-in-dipendenza. Non abbiamo visto talvolta persone c  
he conservano una misteriosa affascinante serenità - che non è insensibilità - in situ  
azioni ingiuste e catastrofiche? Ma, al contempo, non siamo forse stati testimon  
i di depressioni inesplicabili in condizioni di vita esternamente ottimali? Tutt  
o l'universo è coinvolto nella stessa avventura. La filosofia della vita intesa co  
me "la sapienza dell'amore" propria della vita stessa ci aiuta a superare la dic  
otomia fra interiorità ed esteriorità e ci consente di godere della pace interiore i  
n mezzo a sofferenze esterne e di impegnarci ad alleviare le ingiustizie senza p  
erdere la nostra gioia interiore.

3. La pace non la si conquista per se stessi né la si impone agli altri. E' sia ri  
cevuta (scoperta) che creata. E' un dono (dello Spirito).

Né le spiritualità masochiste né le pedagogie sadiche, a qualsiasi livello, portano la  
vera pace. Non si combatte per la pace; si combatte per i propri diritti o, eve  
ntualmente, per la giustizia, ma mai per la pace. E' una contraddizione. I regim  
i che vengono imposti non rappresentano la pace per chi li subisce, siano essi b  
ambini, stranieri, pagani, ribelli, poveri, famiglie o nazioni. Agli uomini d'og  
gi fa difetto quell'atteggiamento prettamente femminile che consiste nel saper r  
icevere e, ricevendo, trasformare ciò che accettiamo. Per atteggiamento femminile  
intendo l'aspetto complementare di ciò che una certa mentalità prettamente maschile  
ha associato a valori positivi. La nonviolenza, per esempio, è tipicamente femmini  
le (il che non significa che sia prerogativa esclusiva della donna) e richiede c  
ertamente più coraggio dell'atteggiamento bellico.

Accettiamo la pace come un dono, ma il dono della pace non è un giocattolo. E' una  
spinta, una aspirazione, "nixus", "spanda", "élan". La pace non è una condizione pr  
econfezionata o un dato puramente oggettivo. Cristo voleva che noi ricevessimo l  
a sua pace, non voleva imporcela né tanto meno voleva che noi la imponessimo agli  
altri (Gv XIV,27; Mt X,13; eccetera). La natura della pace è grazia, è dono. Saper r  
icevere la pace, da qualunque parte essa venga, è segno di saggezza. "Con questa i  
nvocazione di pace possa la pace portare la pace", canta un inno vedico ("Atharv  
a-veda" XIX,9,14).

Noi scopriamo la pace: è una scoperta, non una conquista. E' frutto di una rivelaz  
ione: possiamo sperimentarla come la rivelazione dell'amore, di Dio, della belle  
zza della realtà, dell'esistenza della provvidenza, di un significato nascosto, de  
ll'armonia dell'essere o della bontà della creazione, della speranza, della giusti  
zia, dell'amore puro di chi ci ama o anche del dolore e della persecuzione.

La pace deve essere continuamente nutrita e persino creata. Non esiste una ricet  
ta per la pace, né alcun programma preconstituito per conquistarla, né tanto meno, un  
a volta che l'innocenza sia stata perduta, la si raggiunge ritornando allo stato  
primitivo. La pace la si ricrea ogni volta. E' dono e donazione.

4. La vittoria ottenuta con la sconfitta violenta del nemico non conduce mai alla pace.

Questa è una affermazione teoretica tanto quanto un giudizio empirico. Ne sono testimoni gli ottomila e più trattati di pace stipulati nel corso dei millenni della storia umana. Nessuna vittoria ha mai portato una vera pace e non certo per colpa della natura umana, perché una gran parte delle guerre è stata fatta, e giustificata, come correzione di trattati di pace precedenti. Gli archetipi degli sconfitti, se non proprio i loro figli, prima o poi emergeranno ed esigeranno ciò che era stato loro negato. Nemmeno la repressione del male porterà a risultati permanenti.

"Chi vince genera odio", dice il "Dhammapada" (XV,5). Ci viene spontaneo ricordare l'insegnamento del giovane rabbino di Nazaret, così semplice e difficile, che esortava a lasciare crescere insieme il frumento e il loglio...

Viene anche da chiedersi se la storia del continente americano non sia stata segnata dalla legge del "karma" che pesa sull'anima, per non dire sugli archetipi dei discendenti europei che hanno "sostituito" i primi abitanti. Altrettanto si potrebbe dire delle conquiste islamiche o dell'espulsione dei giudei dalla Spagna. Comunque sia, le categorie della storia sono di un ordine diverso da quello applicabile agli individui.

La pace fugge dal campo dei vincitori, direi parafrasando Simone Weil. La pace è più che semplice giustizia, è più ricca della pax come semplice patto, una specie di equilibrio, spesso basato sul timore e sulla paura della vendetta. La pace non è il ripristino di un ordine spezzato: è l'avvento costante di un nuovo ordine.

E' un fatto storico che la vittoria conduce alla vittoria, non alla pace. Conosciamo bene i deleteri effetti collaterali di "vittorie" prolungate. Alla base di questo sutra vi è comunque un fondamento più teoretico. Nonostante tutte le nostre distinzioni, la vittoria è sempre quella di un popolo su un altro popolo o di una persona su un'altra persona, e un popolo o un essere umano non sono mai malvagi in assoluto. A livello teorico non si può quindi dire che la vittoria sia stata riportata sulle forze del male o contro gli errori o le aberrazioni. Forse vorremmo solo distruggere il male, ma eliminiamo il malfattore, vorremmo punire il crimine, ma puniamo il criminale. "Non opponetevi al maligno", dice a mo' di sfida e in modo irritante sempre lo stesso rabbino!

Anche astenendosi prudentemente dal non assolutizzare nulla, perché, tanto per incominciare, noi stessi non siamo assoluti, non si può ignorare l'altro assunto che è alla base di questo "sutra": la natura della realtà non è dialettica, non è riducibile a un dinamismo logico né procede per sintesi di opposti. La pace non è il contrario della guerra. L'eliminazione della guerra non sfocia automaticamente nella pace. Questa è la ragione per cui il cammino verso una vera pace non è la vittoria su uomini. Gli sconfitti non godono della pace dei vincitori. La pace non è il risultato di un processo dialettico del bene contro il male. Non si può confondere la pace con un concetto astratto. La pace non è nemmeno il mezzo per conquistare una vita felice ma fine a se stessa, come suggeriscono le parole semitiche "shalom" e "shalam". "Cristo è la nostra pace" (Ef II,14). La pace è "beatitudo", "nirvana", "moksha", il valore ultimo della vita.

5. Il disarmo militare richiede un disarmo culturale.

Dobbiamo disarmare le nostre rispettive culture contestualmente (e a volte anche prima) all'eliminazione delle armi: esse sono spesso bellicose, trattano gli altri come nemici, come barbari, "goi", "mleccha", "khafir", selvaggi, primitivi, pagani, non credenti, intolleranti, non sviluppati e così via. Inoltre in molte culture la ragione stessa è usata come arma per vincere, anche se si dice convincere.

Disarmo culturale non è solo una frase ad effetto ma, nella situazione attuale, un requisito indispensabile per garantire la pace e giungere a un disarmo duraturo. Dobbiamo dire innanzi tutto che non è puro caso se la civiltà dominante ha sviluppat

ato oggi un arsenale di armi tanto terribile per qualità e per quantità, imitata poi dagli altri popoli convinti a loro volta che questo sia l'unico mezzo per essere ascoltati e conquistare essi pure autorità. Che cosa nella cultura occidentale ha portato a una simile situazione? La competitività, la ricerca di soluzioni "migliori" che non tengono conto della possibilità di affrontare le cause e risolvere il problema alla base, l'attrazione per il quantitativo e il meccanico, la creatività nel campo delle entità oggettivabili a discapito delle arti, dei mestieri, della soggettività, la noncuranza del mondo dei sentimenti, il senso di superiorità, l'universalità e così via. Un esempio di questo atteggiamento è palese nel fatto che i discorsi dei politici e degli intellettuali trascurano praticamente questi temi fondamentali. Il disarmo culturale tuttavia è rischioso e difficile quanto quello militare. Si diventa vulnerabili. E' risaputo che la riduzione degli armamenti è un problema economico e non solo politico. Ma l'aspetto economico è un problema fondamentale culturale. Il passaggio dall'agricoltura, come modo di vita, all'agribusiness, come mezzo di guadagno finanziario, potrebbe servire a compendio di quanto vogliamo dire.

E' utopico propugnare un disarmo degli armamenti senza questo disarmo culturale, vale a dire senza l'introduzione di una nuova scala di valori umani. Non si tratta di rinunciare a nessun valore positivo, ma di valutare diversamente la positività di molti "valori". Non si dovrebbe, per esempio, confondere povertà con miseria, autorità con potere, umiltà con debolezza, innocenza con stupidità, felicità con piacere, libertà con capriccio, sviluppo con più industrializzazione e via dicendo. Forse ciò che è diventato manifesto nella cultura tecnocratica era già presente in potenza nel progetto culturale dell'uomo storico. Dovremmo oggi prestare orecchio alla lezione della storia e incominciare a contemplare la possibilità che l'uomo sia qualcosa di più che un essere storico. Dopo tutto è una questione di sopravvivenza. Credere di poter eliminare i cosiddetti terroristi, per esempio, considerazioni morali a parte, è un sogno irrealizzabile: ogni vittima terrorista genera altri terroristi.

Il nostro tempo è maturo per una simile mutazione antropologica. La parola "mutazione" è solitamente intesa in senso biologico. Con mutazione antropologica ci riferiamo alla mutazione di quell'essere, l'uomo, la cui autoconsapevolezza appartiene e alla sua stessa natura. L'uomo non è solo quello che "è"; egli è anche quello che crede di essere: la soggettività umana appartiene a quello che l'uomo è: non esclusivamente un oggetto, ma anche un soggetto.

Disarmo culturale non significa voler ritornare alla vita primitiva, ma presuppone una critica della cultura non solo alla luce di ciò che non ha funzionato nella cultura occidentale, ma anche nella prospettiva di un approccio interculturale genuino.

6. Nessuna cultura, religione o tradizione può risolvere isolatamente i problemi del mondo.

Nessuna cultura oggi è autosufficiente, né può fornire risposte universali (anche perché le istanze non sono le stesse). Gli approcci interculturali ai problemi del mondo sono imperativi. Soffriamo ancora per gli strascichi del colonialismo, la cui essenza poggia sul monoculturalismo mentre invece noi abbiamo bisogno degli altri e dipendiamo a tutti i livelli gli uni dagli altri in relazione di inter-dipendenza.

E' significativo che mentre le religioni sono per lo più pronte ad abbandonare la loro pretesa di universalità, la cosiddetta visione "scientifica" del mondo sembra invece esservi ancora saldamente ancorata. Sto parlando della pace in Terra e nei Cieli - e non valutando se in un certo limitatissimo contesto una certa "legge e fisica" sia più o meno valida. In breve: nemmeno la scienza da sola ci può portare alla pace. Il problema umano è umano e non solo tecnico o morale.

L'interconnessione cui l'umanità è giunta rende più tangibile e fisica la comunione umana e anche cosmica che formano, come dicono molte tradizioni, un solo corpo - cosmico, di Dio, di Buddha, di Cristo...

Se tutto si ripercuote su tutto e ciononostante gli uomini e le culture sono div

ersi, la caratteristica essenziale cui devono rifarsi le culture, le religioni e le tradizioni è il pluralismo, base per l'interculturalità. La grande tentazione sarebbe confondere il "pluralismo" con una pluralità anarchica o cadere nell'estremo opposto del nichilismo. Onde evitare questa interpretazione, lo stesso "sutra" potrebbe essere formulato in senso inverso dicendo che ogni cultura, religione e tradizione offre una via di salvezza a chi scopre al suo interno il nocciolo ineffabile dell'uomo. Sarebbe da persone immature cadere in un solipsismo individualista e abbandonare le rispettive comunità umane per il fatto che la storia religiosa e culturale dell'umanità è un percorso tutt'altro che trionfale. L'evoluzione del mondo tecnologico moderno ci porta a una consapevolezza molto importante: non possiamo continuare a muoverci in questa direzione. Non basta ridurre l'accelerazione in quanto è essenziale per la civiltà industriale. Ciò di cui ha bisogno il nostro tempo è un cambiamento radicale ("metanoia"). Questa è la rivelazione nascosta e paradossale della civiltà tecnologica che, avendo dominato il mondo e scrutato i suoi segreti, ci rende pronti ora a dedicarci alla scoperta del mistero umano e ad un'esperienza più matura del divino. Penso che questo fosse il messaggio di Goethe nel suo "Faust".

Insistiamo nuovamente sull'importanza del pluralismo: senza il riconoscimento dell'interculturalità non vi è pace possibile nel mondo o, detto diversamente, l'interculturalità è il fondamento della pace. Molti tentativi sono stati fatti finora per stabilire una pace mondiale. Dopo tutto, la pace è una aspirazione universale, ma i molti tentativi sono sempre stati fondati, dai primi imperi fino alla "pax americana", sulle seppur grandi intuizioni di una sola cultura - esclusivamente sul "logos", su una ideologia (assira, romana, cristiana, democratica, capitalistica...) - vale a dire non assumendo l'interculturalità come elemento costitutivo della natura umana.

7. La pace appartiene principalmente all'ordine del "mythos", non del "logos".

Non esiste un solo concetto di pace. Si pensi alle risonanze e alle connotazioni delle diverse parole: "pax", "eirene", "salam", "shalom", "mir", "Friede", "santi"... Pace è una parola polisemica: ha molti significati. E' anche pluralistica: ha molte interpretazioni dottrinalmente incompatibili. La mia nozione di pace può non coincidere con quella di altri. La pace non è una ideologia. Pace non è sinonimo di pacifismo. Il mito è qualcosa in cui crediamo in quanto lo accettiamo a priori: esso non è incomprendibile o irrazionale, ma è ciò che rende la comprensione comprensibile e la ragione ragionevole. E' ciò che consente l'intelligibilità in una data situazione. La pace non è solo un concetto, ma il mito emergente del nostro tempo. "Dio" era una volta un mito quasi universale. Le guerre erano combattute in suo nome e ciascun contendente voleva Dio dalla sua parte: "Gott mit uns", "in God we trust". Anche la pace veniva firmata in nome di Dio. Si direbbe che ora il nostro mito sia la pace e anche le guerre sono combattute nel suo nome!

Ma il mito vanifica ogni altro fondamento, va oltre ogni possibile definizione, poiché costituisce l'orizzonte che rende possibile la definizione stessa. Il "mythos" non può essere separato dal "logos", ma i due non si devono identificare: ne deriva che imporre il nostro "concetto" di pace non porta alla pace. Per rispettarne il pluralismo preferiamo dire che la pace è un "mythos" piuttosto che affermare che è un ideale. L'umanità è stanca di guerre per la pace. L'ideale della pace è il nostro ideale, che può differire dall'idea di pace di altri popoli. La comunione nel "mythos" non elimina i conflitti, ma permette una flessibilità che le idee non tollerano.

8. La religione è una via verso la pace.

La religione veniva tradizionalmente considerata come una via di salvezza. La gente era disposta a lottare per la propria salvezza, prova ne sia che molte delle guerre del mondo sono state guerre di religione. Siamo testimoni, oggi, di una trasformazione della nozione stessa di religione, per cui si può affermare che le

religioni sono modi diversi di avvicinare e di acquisire quella pace che al presente è forse uno dei pochi simboli condivisi a livello universale.

"Summa nostrae religionis pax est et unanimitas" ("L'essenza della nostra religione sono la pace e la concordia"), scrisse Erasmo in una lettera del 1522. Abbiamo già detto che la pace è (un) fine e non (un) mezzo. Dire che la credenza in Dio è utile equivale a convertire Dio in un mezzo.

Collegando questo "sutra" al precedente evitiamo il pericolo di cadere in quell'eclettismo superficiale che potrebbe eliminare tutte le diversità religiose e ridurre le religioni a un denominatore comune puramente astratto. Le religioni non sono - e non presumono di essere - tutte uguali: esse infatti affermano cose differenti e parlano lingue diverse, ma nella maggior parte delle tradizioni lo stesso significato o la stessa "cosa" non sono avulsi. Le parole sono fondamentali in quasi tutte le religioni che, tuttavia, concordano nel riconoscere che è loro compito portare la pace all'uomo e quindi a tutto il cosmo. Ogni religione intende la pace come un simbolo polisemico e sufficientemente pluralistico da potersene valere.

Questo rappresenta un passo avanti, giacché sposta l'enfasi degli incontri religiosi (in tutti i sensi della parola) dai problemi dottrinali a un atteggiamento più esistenziale, rendendo in tal modo possibile, nella nostra attuale situazione umana, il nascere di una feconda cooperazione fra le varie religioni. Queste in passato sono state spesso fattore di pace interiore per i propri seguaci, ma di guerra nei confronti degli altri. L'incongruenza è così evidente, oggi, che la stessa autocomprensione della religione incomincia a cambiare nel senso da noi indicato

In questo nesso fra pace e religione si fa strada una parola difficile, un tempo di moda in molti ambienti e ora divenuta quasi sospetta: rivoluzione. La via verso la pace non è facile; essa è rivoluzionaria, sconvolgente, provocatoria, esige la rimozione dell'ingiustizia, dell'egoismo, dell'avidità. La storia dimostra che, appena le religioni cessano di essere rivoluzionarie, in primo luogo degenerano e non portano a compimento il loro ruolo e in secondo luogo fanno sì che la rivoluzione stessa si riduca a un semplice cambiamento della guardia. I problemi oggi sono gravissimi. Le religioni dovrebbero tendere di più alla trasformazione dell'uomo che alla soluzione dei loro problemi interni.

Nei tempi passati la filosofia occidentale mirava alla salvezza dell'uomo, implicava, come nella filosofia orientale, uno stile di vita. Oggigiorno non soltanto la filosofia, ma anche la religione tende a convertirsi in un sistema di credenze più che in una ortoprassi vitale. La sfida dell'interculturalità consiste nel ricordarci il ruolo esistenziale delle religioni. In questo senso si potrebbe parlare della funzione rivoluzionaria delle religioni, che ci conducono alla realizzazione. Il "Corpus hermeticum" (X,24) dice che l'uomo è un essere vivente divino più che un animale terreno, anche se "non deve lasciare la terra per accedere alle altezze del cielo (X,25).

Questa via verso la pace è un cammino di giustizia e la giustizia deve vigilare affinché non si indulga nello sfruttamento dei deboli. "Ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili" (Lc I,52). Questa è la rivoluzione e il senso della difesa dei poveri. Conoscere Dio è difendere il diritto del povero e del bisognoso, dice un profeta di Israele (Ger XXII,16).

9. Solo il perdono, la riconciliazione e il dialogo continuo portano alla pace e spezzano la legge del "karma".

Questo è forse il "sutra" più impegnativo e importante, constatazione storica e affermazione di una verità antropologica e teologico-filosofica. La modernità insiste molto, e a ragione, sull'importanza e centralità dell'uomo, ma sembra che abbia dimenticato la sua dignità infinita - divina, direbbero l'induismo, il cristianesimo e, con linguaggio diverso, altre religioni. Poiché ci sfugge il senso della responsabilità dell'uomo, questo microcosmo, cerchiamo piccoli rimedi ai grandi problemi della storia e dell'universo. L'uomo, questo mediatore tra cielo e terra, come dice l'antica cultura cinese, ha una vocazione cosmica, amerei dire cosmoteandric



a. Il nostro "sutra" parla del perdono a questo livello, poiché, altrimenti, scadrà ebbe a puro sentimentalismo superficiale. Il perdono invece è la grande sfida che ricorda all'uomo il suo ruolo unico nell'armonia dell'universo. La punizione, il risarcimento, la restituzione, la riparazione e così via non conducono alla pace. Credere che il semplice ristabilimento di un ordine infranto possa mettere a posto le cose è un modo di pensare meccanicistico e immaturo. L'innocenza perduta esige redenzione, ossia libertà, e non il sogno di un paradiso ritrovato. Nessuna somma, nessun risarcimento compenserà ciò che è stato fatto. La pace non è restaurazione. La storia umana è dinamica; lo stesso cosmo si muove in modo ritmico, ma non si ripete. Lo "status quo ante" è una impossibilità. La sola via verso la pace è innanzi tutto una cammino "in avanti" e non "indietro".

Il perdono è un atto che trascende un dogma basilare della modernità: la volontà. "Der Wille ist das Urseyn" ("La volontà è l'Essere primordiale"), diceva l'idealismo tedesco. Avere la volontà di perdonare in primo luogo non dipende dalla volontà. Se il mio cuore non mi porta spontaneamente al perdono, non posso volerlo, nemmeno con ceppirlo, e parlarne sarebbe una ipocrisia. Essere decisi a perdonare è un primo passo, ma non equivale a perdonare. Per perdonare occorre una forza al di là della legge meccanica di azione e reazione. L'atto di perdonare non è il risultato di un sillogismo razionale; per perdonare realmente occorre la forza dello Spirito. "K aruna", "charis", amore non sono solo buoni sentimenti di alcune persone, ma i pilastri dell'universo.

E' significativo che ogni volta che il Cristo risorto appare ai suoi discepoli dia loro la pace e che in ogni occasione in cui conferisce loro il potere del perdono dia loro il potere dello Spirito Santo. Talvolta la legge del karma viene interrotta inducendo a vergogna gli stessi detentori della giustizia: "Donna, dove sono coloro che ti hanno accusato?".

Il perdono non è un'azione puramente giuridica, non è il condonare un debito; è un atto ontologico che fa sparire la colpa. Solo Dio può perdonare, dicono le tradizioni teiste (Is XLIII,25; Lc V,21; eccetera), solo la novità di ogni momento può superare l'inerzia del passato, affermano altre religioni non teiste. Il perdono è un atto di "de-creazione", annulla la colpa; è una partecipazione attiva nella creazione continua, è il superamento della causalità meccanicista grazie alla forza della libertà. Possiamo asserire quindi che la responsabilità storica dell'uomo si vede nell'atto che se non si perdona un Hitler (prendendolo come esempio), risorgerà un altro tiranno contemporaneo. Il perdono non va contro la vera giustizia né contro il diritto dell'autodifesa della persona o della società; va però contro la vendetta e contro la visione meccanicista della vita e della realtà. Si può giudicare con giustizia soltanto quando si è perdonato. Senza il riconoscimento di una terza dimensione e della realtà non vi è perdono - e quindi nemmeno pace sulla terra.

Le conseguenze sono di portata così ampia che non è possibile esporle qui in breve.

So quanto sia relativamente facile citare l'editto sulla pace dell'imperatore Asoka (la vittoria del "dhamma", come la definì egli stesso), o condannare il detto di Flavio Vegezio Renato: "qui desiderat pacem praeparet bellum" ("se vuoi la pace prepara la guerra"), o citare il famoso aforisma di Pindaro: "dulce bellum in expertis" ("la guerra è dolce solo per coloro che non l'hanno provata"), o riportare l'inizio della "Quaerela pacis" (la pace è "la fonte di ogni felicità") di Erasmo, così come ricordare le numerose nobili anime che hanno scoperto la centralità della pace in tutti i tempi e in tutte le latitudini. La vera sfida viene quando dobbiamo agire coerentemente senza altro sostegno che la nostra coscienza.

Nel nostro mondo, così ambivalente, pregno di segni di morte, ma anche colmo di simboli di resurrezione, la filosofia interculturale appare come un'epifania di speranza. Possano queste considerazioni renderci più consapevoli della nostra dignità e della nostra responsabilità.

NOTE.

Nota 1. Questo capitolo è una rielaborazione molto ampliata del ringraziamento del

l'autore ai cinquanta autori di un libro pubblicato in suo omaggio, "Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar", Simbolo Editorial, Madrid 1989, poi riprodotto in "Paz y desarmo cultural", cit., pp. 32-44.

#### GLOSSARIO.

"advaita" - (sanscr.) a-dualità. Espressione metafisica dell'irriducibilità della realtà a pura unità (monismo) o a mera dualità, elaborata filosoficamente da molte religioni, soprattutto in Oriente.

"apaurusheyatva" - (sanscr.) teoria secondo la quale i "Veda" non hanno autore.

"aporia" - (greco) difficoltà che impedisce di andare oltre il ragionamento, via senza uscita.

"asram" - (sanscr.) comunità spirituale, generalmente sotto la direzione di un "guru" o maestro spirituale. Significa inoltre tappa della vita umana.

"atman" - (sanscr.) il "sé" di un essere e della realtà. Nucleo ontologico nell'induismo e puramente impermanente nel buddhismo.

"ayus" - (sanscr.) forza vitale, vitalità, vita, esistenza temporale, la durata di vita concessa all'uomo.

"bodhisattva" - (sanscr.) buddhista che, raggiunta la liberazione sulla terra, si impegna ad aiutare tutti gli esseri senzienti a raggiungere a loro volta la liberazione.

"Brahman" - (sanscr.) designazione della realtà assoluta, una e identica all'"atman" (secondo alcune scuole), fondamento di tutto.

"Buddhakaya" - (sanscr.) solidarietà universale, il comportamento del Buddha.

"Dhammapada" - testo buddhista.

"dharma" - (sanscr.) ordine cosmico, giustizia, religione, moralità.

"din" ("daena") - (arabo) religione.

"eidetico" - (greco) relativo alla conoscenza; "eidos", idea.

"episteme" - (greco) scienza.

"Ganesa" - (sanscr.) figura divina con la testa di elefante, capo delle divinità che costituiscono il seguito di Siva.

"Gita" o "Bhagavad-gita" - "Il canto del glorioso Signore", il libro sacro più conosciuto in India.

"jnana" - (sanscr.) conoscenza.

"karma" - (sanscr.) "opera, azione", originariamente l'azione sacra, sacrificio, poi anche atto morale: Il risultato di tutte le azioni e le opere secondo la legge del "karma" che governa le azioni e i loro risultati nell'universo. In seguito collegato alla rinascita.

"karuna" - (sanscr.) comprensione e compassione.

"Krshna" - (sanscr.) manifestazione di Vishnu, il Salvatore. La "Bhagavad-gita" contiene la sua rivelazione ad Arjuna.

"Mahabharata" - (sanscr.) poema epico che narra la storia leggendaria del popolo indiano e ne espone i valori normativi.

"mahatma" - (sanscr.) grande anima.

"metanoia" - (greco) cambiamento radicale, superamento del mentale.

"mikrotheos" - (greco) indica la divinità intera compendiata nell'uomo, così come l'espressione "l'uomo come "mikrokosmos"" sta a indicare l'uomo come compendio del cosmo.

"mimamsa" - (sanscr.) scuola di filosofia vedica centrata sull'esegesi dei testi

"mithuna" - (sanscr.) unione sia in senso sessuale che metafisico.

"naiskarmya karma" - (sanscr.) azione innocente.

"nirvana" - (sanscr.) "estinzione"; liberazione di ogni limite; meta ultima per il buddhismo e il giainismo.

"nous" - (greco) mente, comprensione, pensiero.

"oikonomia" - (greco) scienza dell'amministrazione familiare della casa (della famiglia umana). Ordine dell'habitat umano, economia.

"olistico" - che considera la realtà nella sua interezza.

"omeomorfo" - (greco) che svolge una funzione analoga.

"ontonomia" - (greco) connessione intrinseca di un'entità in relazione alla totalità dell'Essere, l'ordine costitutivo ("nomos") di ogni essere ("on") in quanto Essere, armonia che permette l'inter-in-dipendenza di tutte le cose.

"perichoresis" - nozione della dottrina trinitaria della Chiesa che descrive l'interpenetrazione delle persone divine. Equivale al latino "circumincessio".

"polisemico" - (greco) che ha più significati.

"Prajapati" - (sanscr.) "Signore delle creature".

"praina" - (sanscr.) comprensione e consapevolezza, conoscenza, saggezza.

"pramana" - (sanscr.) criterio di verità mutualmente accettato.

"purusha" - (sanscr.) l'uomo archetipo, originale, la persona, è sia l'uomo primordiale di dimensioni cosmiche sia l'essere spirituale o l'uomo interiore.

"Rg-veda" - (sanscr.) il più antico e importante dei "Veda".

"Sankaracarya" o "Sankara" - filosofo e maestro hindu dell'Ottavo secolo; uno dei massimi esponenti del vedanta non-dualista.

"sivaita" - (sanscr.) seguace dello sivaismo, una delle due grandi famiglie della religione hindù, il cui Dio è Siva.

"sutra" - (sanscr.) testo aforistico che generalmente non può essere compreso senza un commento.

"svadharma" - (sanscr.) ordine intrinseco personale.

"theologoumenon" - (greco) enunciato teologico, risultato ed espressione dello sforzo di esprimere una credenza teologica.

"trika" - (sanscr.) concetto fondamentale dello sivaismo del Kashmir sulla struttura triadica dell'universo.

"Upanishad" - (sanscr.) insegnamento sacro fondamentale sotto forma di testi che costituiscono la fine dei "Veda"; parte della rivelazione e base del pensiero hindu posteriore.

"Veda" - (sanscr.) insieme di sacre scritture dell'induismo.

"vedanta" - (sanscr.) fine dei "Veda" o una delle ultime scuole filosofiche del pensiero hindu tra i cui rappresentanti più insigni si annoverano Sankara, Ramanuja e Madva.

"Vimalakirtinirdesha" - testo buddhista.

"Vishnu" - (sanscr.) "colui che compie", uno degli Dei principali dell'induismo.

"vishnuita" - (sanscr.) seguace del visnuismo, uno dei tre grandi orientamenti religiosi dell'induismo.