

## Raimon Panikkar: pace e interculturalità

Claudio Tugnoli

Raimon Panikkar (*Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano 2002) sostiene che il dialogo tra persone appartenenti a fedi e culture diverse non è una semplice possibilità o un dovere, ma più esattamente è un dato di fatto, perché l'uomo non è un essere autosufficiente, bensì una persona. E una persona non potrebbe esistere senza la rete di relazioni che intrattiene con gli altri. Si può anzi dire che il grado e il valore dell'esistenza di un uomo sono tanto maggiori quanto più numerose sono le relazioni che egli instaura con gli altri e il mondo circostante. L'identità delle persone non si rafforza, ma s'indebolisce o addirittura viene annientata se si riducono o si eliminano le relazioni con l'alterità in generale. La relazione non è accidentale rispetto all'identità: come i nodi di una rete non esisterebbero senza i fili che li collegano, così nessun essere umano potrebbe esistere o sarebbe tale senza le relazioni con l'altro. Anche il dialogo tra le diverse culture, le intersezioni e le contaminazioni sono dati di fatto e condizioni di esistenza delle singole culture. Persino la conoscenza che una cultura ha di se stessa deriva da questo confronto dialettico con l'alterità. L'interculturalità è dunque una pratica corrente nel mondo contemporaneo. Ma se è così, perché si dovrebbe avvertire la necessità di promuoverla?

Secondo Panikkar ogni cultura è il *mito* che ingloba una determinata società; esso rappresenta l'orizzonte di intelligibilità di coloro che vivono entro quel mito. La concezione che ogni cultura ha del mondo è unica, non trasferibile, in traducibile, proprio perché essenzialmente *mitica*, assolutamente non assimilabile al *logos*. Non esiste una concezione sovraculturale assoluta, di cui le diverse culture sarebbero interpretazioni o espressioni più o meno parziali. Ma anche il relativismo culturale è da respingere. Panikkar pensa che sia possibile una *via media* tra l'assolutismo e il relativismo culturale; il metodo adatto è il dialogo, con particolare attenzione ai simboli, che indicano elementi di diversità irriducibile. Si pensi ad esempio al fatto che per la cultura occidentale l'uomo è un essere storico, mentre per la maggior parte delle culture asiatiche l'uomo è un essere fondamentalmente temporale, ma non storico (p. 38). Se la differenza essenziale tra le culture è connotata dall'elemento mitico, allora è evidente che la comprensione reciproca non può essere concettuale, ma simbolica. In questo modo si ottiene un maggior rispetto della verità, dal momento che la differenza non è scavalcata con una capriola epistemologica, ma rimane come quell'aspetto mitico-simbolico irriducibile e inassimilabile che

giustifica la prosecuzione del dialogo. Panikkar sottolinea anzi la violenza estrema del razionalismo illuminista (una sorta di panlogicismo planetario): «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» (p. 46). La relazione costitutiva di ogni identità non sarebbe possibile se i soggetti della relazione non fossero elementi unici e irriducibili.

Il dialogo è possibile solo se si condivide un presupposto decisivo, quello per cui la Parola appartiene alla natura stessa dell'uomo; la Parola è il mediatore; su questo concordano i *Veda* e il *Vangelo di Giovanni*. Non c'è comprensione tra gli esseri umani senza la Parola. Il dire dell'uomo è essenziale alla sua natura: «L'uomo pensa perché parla e parla perché pensa» (p. 57). Il dialogo tra uomini appartenenti a culture diverse, se il veicolo del *mythos* non è il concetto ma il simbolo, permette di afferrare il significato del discorso dell'altro anche quando ci appare incolmabile l'abisso che separa il nostro universo concettuale dal suo. La resistenza che il linguaggio oppone alla sua logicizzazione dipende dal fatto che «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 un'esistenza oggettiva in un mondo ideale» (p. 67). Infatti si percepisce il proprio mito come ragione, mentre si percepisce quello degli altri, in cui non si crede, come mitologia, come visione falsa e distorta rispetto alla "corretta" concezione della realtà. Panikkar osserva che abbiamo bisogno dell'altro per scoprire il nostro mito; solo il dialogo interculturale impedisce ai miti di diventare assoluti ed esclusivi, sfociando in posizioni di razzismo e conflittualità radicale. In accordo implicito con la tesi vittimaria di Girard, Panikkar considera *mitico* il presupposto per il quale si può eliminare il male sradicando i colpevoli presunti. In questo senso *mythos* indica anche per Panikkar una falsificazione della verità, una distorsione che è doveroso correggere. E il disvelamento del mito in questa accezione ha bisogno del riferimento alla verità oggettiva e irrefutabile, al *logos* dell'innocenza della vittima. Anche l'argomentazione di Panikkar mostra dunque quanto sia difficile assumere l'elemento mitico come contenuto irriducibile di una cultura e insieme prendere posizione nei confronti di ciò che appare indiscutibilmente come irrazionale o falso.

Un problema simile si pone a proposito del rifiuto di considerare la scienza occidentale come linguaggio transculturale. Panikkar respinge la pretesa della scienza moderna di proporsi come universale e neutrale, rispetto alle altre cosmologie. La teoria della scienza come specchio della realtà si può sostenere solo se si mantiene fuori dello specchio tutto ciò che esso non può contenere, come ad esempio gli eventi unici (p. 83). Inoltre, «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» (p. 85). Se esiste una sola cultura universalmente valida, quella della scienza galileiana, le culture altre diventano folclore. Invece il dialogo interculturale è autentico e possibile solo nella consapevolezza che la nostra visione del mondo non è l'unica. Ma, ancora una volta, Panikkar assegna alla cultura occidentale un compito che riconferma in qualche modo la grandezza e la superiorità della sua matrice cristiana. Infatti solo nei vangeli si fa scienza e carne quella forza dello Spirito che affronta e supera l'inerzia della storia; solo nel cristianesimo assume espressione compiuta e definitiva la coscienza della difficoltà estrema e dell'ineludibilità del perdono. A Panikkar non dovrebbe sfuggire allora che il perdono («senza il perdono vale solo la legge fisica, non umana, dell'azione e della reazione», p. 98) diventa soluzione del problema della violenza quando si adotta la prospettiva del disvelamento insegnato nei vangeli: solo la comprensione profonda della *verità* dell'innocenza della vittima costringe all'abbandono definitivo della ritorsione e alla conversione antropologica. Seguendo il Cristo possiamo comprendere come sia possibile opporsi fino in fondo alla logica del mito (la vendetta) e agire secondo la logica della verità (la rinuncia alla ritorsione). Pur nella differenza anche profonda che le contraddistingue, le religioni dovrebbero perseguire un fine comune. Esse dovrebbero tendere alla trasformazione dell'uomo più che alla soluzione dei loro problemi istituzionali. Per amore dell'umanità, in una imitazione del Cristo radicalmente esemplare, la Chiesa può anche accettare di dissolversi. Con linguaggio profondamente cristiano Panikkar mette in guardia dall'illusione che la punizione, il risarcimento, la riparazione possano condurre alla pace. È questo un modo di pensare immaturo e meccanicistico, che riproduce ciò che intende abolire. Ma non basta sanare la contraddizione con la ragione: «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» (p. 138).

3.02.2003