

Paolo Trianni¹

LA CATEGORIA DI PERSONA NELLA TRADIZIONE RELIGIOSA INDÙ

“Che cos’è l’uomo?”. Si chiede la *Tattirya Upanishad*. L’*Aitareya Upanishad* si pone una domanda ancora più diretta: “Chi sono io?” (I,3,11). Anche soltanto da queste due brevi citazioni, è possibile comprendere come, la questione antropologica, sia insita nel cuore stesso del pensiero indù. Tale centralità, però, non manca di implicazioni paradossali, perché, di fatto, l’induismo non ha un concetto di persona qual è conosciuto dal mondo occidentale, e, conseguentemente, concepisce l’uomo in maniera totalmente differente dall’antropologia cristiana.

Indagare se nell’induismo esista un concetto di persona, comporta, ad ogni modo, lo scontrarsi con almeno tre ordini di difficoltà. La prima è che questa religione si dispiega in un corpus di testi che si estende – a prescindere dalle remote origini orali – in un arco storico che abbraccia due millenni, ed include, pertanto, comprensioni antropologiche assai diverse. L’uomo di cui si parla negli inni vedici più antichi, non è quello delle *Upanishad* più recenti. Una seconda ragione è che l’India, pur non avendo conosciuto un concetto di filosofia simile a quello Occidentale, ha prodotto tutta una serie di scuole di pensiero (*darshana*) molto diversificate fra di loro, anche, e soprattutto, per quanto riguarda l’antropologia. La terza ragione si riassume nel fatto che la domanda che sarebbe maggiormente aderente al contesto indiano, non è se esista la persona nell’induismo o se Dio sia personale, bensì quale sia il rapporto ontologico che sussiste tra questi due poli, ovvero, se ci sia una relazione differenziata tra Dio e l’uomo oppure una pura e semplice identità.

1. L’universo lessicale dell’antropologia indiana

Per inquadrare l’antropologia indiana, è preliminarmente necessario passare in rassegna le sue scritture che, come si diceva, si articolano in un orizzonte temporale vastissimo che si può suddividere in tre periodi storico-letterari: quello dei *Veda*; quello delle *Upanishad*; quello dell’Epica.

Per quanto riguarda gli inni vedici, il più importante è il *Rig Veda* X,90. Il testo presenta la figura di Manu, che non è un personaggio storico, né un mito, quanto, piuttosto, il prototipo dell’uomo, da cui, appunto, anche il termine *manusha*, che indica in sanscrito l’essere umano². Il termine *pums* o *pumams*, invece, rimanda al concetto di maschio.

Le *Upanishad*, che sono la parte finale dei *Veda*, raccolgono i miti precedenti, tuttavia all’uomo cosmico descritto in *Rig Veda* X,90 viene affiancato l’uomo interiore frutto della meditazione³. La dottrina filosofico-religiosa centrale di questo corpus vedico, infatti, consiste nella scoperta dell’*atman* concepito come uno, semplice, eterno, infinito, incomprendibile e come una realtà che assume forme e nomi diverse. Il mondo cosmico, in questi testi, viene considerato un’emanazione dello stesso *atman*. La scoperta di quest’ultimo, all’interno dell’interiorità, contrassegna la realizzazione spirituale e, in un certo senso, il riassorbimento dell’illusorietà del cosmo.

L’epoca più tarda dell’epica, ovvero sia il periodo in cui vengono composti il *Ramayana* ed il *Mahabharata* (all’interno di quest’ultimo è fondamentale il diciottesimo libro, la *Bhagavad Gita*), presenta dei modelli antropologici differenti. Il *Ramayana*, ad esempio, introduce la figura di Rama come uomo ideale, perché

¹ Parte del testo è già stato utilizzato per altri contributi.

² Cfr. V. Papesso (a cura di), *Inni del Rg-Veda*, Ubaldini, Bologna 1979.

³ Cfr. R. Panikkar, *I Veda*, Bur Milano 2001, p. 999

modello di lealtà, di pazienza e di obbedienza. Rama, infatti, rappresenta al tempo stesso una figura ideale di figlio, di fratello e di marito. Nel *Mahabharata*, invece, nel cui impianto concettuale convergono scuole filosofiche diverse, c'è un dualismo di fondo, e, come nel *darshana* dello Yoga-Samkhya, c'è un dualismo di fondo che distingue e separa nettamente la natura dallo spirito (*purusha*). Secondo tale prospettiva, tutte le attività riguardano la natura, mentre lo spirito rimane non attivo. All'interno del *Mahabharata*, comunque, la *Bhagavad-Gita* introduce elementi antropologici nuovi, perché in quest'ultimo testo è presente una componente devozionale che è poi stata massimamente esaltata nella scuola filosofico-religiosa del vishitadvatia di Ramnuja. Questa prospettiva è quella più vicina al personalismo cristiano, tuttavia la visione preminente nel mondo indiano rimane quella del Kevala advatia di Shankara, ovverosia il nondualismo puro, all'interno del quale non c'è margine né per la devozione né per la differenza ontologica.

L'estrema sintesi fatta, che ovviamente non rende giustizia della complessità del pensiero indiano e della sua antropologia, permette comunque di comprendere come esso non conosca un concetto di persona quale è stato maturato nella filosofia occidentale. All'interno di quest'ultima sono state prodotte svariate definizioni di persona, tra di esse, è possibile citare quella che dava Brunner: «La persona, in quanto si rapporta essenzialmente ad altre persone, è "relazione sostanziale" o ancora sostanza relazionata»⁴.

Le scritture indiane, come si accennava, non conoscono un'antropologia relazionale di questo tipo. Anzi, in esse non è nemmeno presente un termine che gli corrisponda, e ciò è di per sé emblematico e significativo. L'India, infatti, quando parla dell'uomo usa vari termini: *purusha*, *atman*, *aham*, che, però, non hanno alcuna attinenza con la relazionalità della persona.

Dei tre vocaboli, quello di *purusha* è il termine chiave. Esso si può tradurre con persona o uomo, ma ha anche valenze ulteriori e più complesse. Il lemma, ad esempio, indica anche il primo uomo, ed è sinonimo del sé (*atman*), di coscienza, di individuo umano, di persona cosmica. In generale, comunque, con *purusha* si rinvia al fondo impersonale dell'essere, ed indica parimenti lo spirito (*purusha*) in contrapposizione alla materia (*prakriti*).

L'altro termine chiave del corpus vedico è quello di *atman*. La sua traduzione con sé dice esplicitamente la sua indipendenza dalla relazionalità, esso, infatti, non è identificabile con nulla⁵. Il filosofo indo-catalano Raimon Panikkar riassume i vari significati di questa parola precisando che «*Atman* da solo, nelle *Upanishad*, significa corpo, soffio divino che dà la vita, coscienza, soggetto di ogni sensazione e di ogni cosa, il soggetto attivo indipendente, il vero sé nell'uomo e dell'uomo, il sé del mondo, il soggetto di ogni azione spirituale come il soggetto della coscienza cosmica e, infine, Brahman»⁶. Soprattutto in virtù di quest'ultima definizione, diviene facile comprendere che l'*atman*-sé è l'esatto contrario di sostanza relazionata, proprio perché rinvia ad una prospettiva monistica e non-duale. A livello di ricostruzione storica, comunque, va riconosciuto che nella cultura indiana c'è una progressione per quanto riguarda la comprensione del concetto di *atman*. Dapprima, infatti, stava ad indicare il soggetto concreto, nei testi successivi, invece, il soggetto ultimo della realtà. Lo stesso è avvenuto con il termine *Brahman*, che, nei testi più antichi, indicava la preghiera, poi gli inni della *sruti*, poi, progressivamente, l'intera rivelazione, il rito, la forza immanente nel cosmo, il creatore del mondo, l'intero universo, il suo fondamento ultimo.

Va da sé, ad ogni modo, che tutte le incertezze che intersecano l'antropologia indiana riguardano la duttilità di questi termini. Come si accennava, comunque, il suo problema centrale non riguarda tanto la varietà lessicale, quanto il rapporto ontologico che sussiste tra i suoi vari termini. La questione essenziale non è tanto che cosa sia il *brahman*, l'*atman*, il *purusha*, o l'io, ma quale relazione ontologica ci sia tra l'*atman* e il *brahman*; tra l'*atman* e il *purusha*; tra l'*atman* e l'io.

Per quanto riguarda il primo binomio (*atman-brahman*), il vedanta shankariano afferma con risolutezza che c'è un'assoluta identità, anche se alcuni autori occidentali, come vedremo meglio, hanno cercato di sfumare questa classica identificazione. Per quanto invece concerne il secondo binomio (*atman-purusha*), è necessario sottolineare che tra i due termini non c'è nessuna differenza sostanziale: «il *purusha* nel cosmo

⁴ A. Brunner, *La personne incarnée*, in «Bibliothèque des Archives de Philosophie», Beauchesne, Paris 1947, p. 226.

⁵ Annotava Le Saux: «Il Sé, *atman*, *l'aham* non è identificabile con niente. L'identificazione con Brahman è una semplice tautologia» (H. Le Saux, *Diario spirituale di un monaco cristiano-samnyasin hindu*, Mondadori, Milano 2002, p. 388).

⁶ R. Panikkar, *I Veda*, p. 955.

e il *purusha* nell'uomo sono l'*atman*»⁷. A questa persuasione universalmente condivisa, si potrebbe aggiungere l'ulteriore puntualizzazione panikariana che «*Brahman* e *atman* sono compresi nell'abbraccio onnicomprensivo del *purusha*»⁸. A conferma di quanto i termini siano sinonimi, è altresì registrabile come la *Katha Upanisad* affermi che l'*antaratman* (l'anima interiore di ogni cosa) è un *purusha*⁹.

Per quanto riguarda il terzo binomio (*atman*-io), va sottolineato come tra i due lemmi ci sia una dissociazione ontologica radicale e totale, la stessa che passa tra l'essere e il non-essere. Nel linguaggio indiano, comunque, al posto di io si possono usare varie locuzioni: *ahmakara*, ego psicologico, *jivatman*, anima individuale. Per meglio dire, l'antropologia indiana distingue nettamente tra un io psicologico ed un io autentico. Quest'ultimo viene denominato anche con *aham*. Tale termine, agli antipodi della soggettività psicologica legata all'ego, e quindi alla determinazione e al condizionamento, significa "io sono", e rinvia ad una coscienza pura, indeterminata, assoluta. Da vari punti di vista, quindi, l'uno (l'*aham*) deve essere considerato una purificazione, una cancellazione, un distacco dall'altro (l'ego). È questo uno dei motivi per i quali la spiritualità vedantica individua l'uomo realizzato con l'uomo liberato. Con liberazione, infatti, questo tipo di induismo intende il superamento e l'indipendenza da ogni tipo di determinazione, tra cui, oltre a quella del *karma* che incatena all'esistenza temporale, quella che lega la soggettività alla personalità. La prima delle tre progressive scoperte della mistica indù, infatti, è che "Io non sono l'io (o meglio l'ego)". Solo dopo aver scoperchiato questa verità di base l'induismo del vedanta è giunto alle sue due ulteriori verità antropologiche: "Io sono l'*atman*" (il *Tat tvam asi*: tu sei quello) e, quella ancor più radicale dell'identità dell'*atman* con il *brahman*: l'*advaita*.

Questa identità la si può leggere come una morte della personalità, anzi come una sua cancellazione. Tuttavia la prima, sebbene antitetica alla seconda, gli è in quale modo funzionale ed ordinata. Nell'evoluzione spirituale, si passa infatti dall'io *ahamkara* all'io *aham brahman*. L'induismo professa quindi un evolucionismo interiore in virtù della simbolicità della vita che conduce progressivamente al passaggio dall'uno all'altro io. Tuttavia, l'ingresso finale nella sfera dell'*advaita* implica l'estinzione e l'uscita da ogni forma di io, proprio perché maturazione di una libertà totale, in cui la coscienza non ha più oggettività in cui specchiarsi.

L'*aham*, questo "io sono" finale, non può quindi coincidere con la persona della filosofia occidentale, proprio perché coincide con un'esperienza spirituale acosmica. Se la coscienza fenomenologica è sempre "coscienza di qualche cosa", quella dell'*aham* è invece una coscienza "pura", senza oggetto, anche perché l'oggettiva del reale viene considerata non-vera e quindi illusoria (*maya*). L'aspetto più nuovo ed originale dell'antropologia indiana, rispetto a quella occidentale, è precisamente questo "neti neti".

2. Sulle particolarità dell'antropologia indù

Con un certo margine di semplificazione, all'interno dell'antropologia indiana si possono distinguere due prospettive: una dualistica (nella quale c'è margine per introdurre un concetto di persona simile a quello occidentale) ed una nondualistica (nella quale non essendoci differenza ontologica non c'è nemmeno relazione). Il variegato mondo dell'antropologia indiana si muove essenzialmente intorno a questi due poli, sebbene, però, prevalga la seconda.

A prescindere da questi due modelli generali, la civiltà indiana ha prodotto delle descrizioni dell'uomo del tutto sconosciute alla cultura occidentale, quali, ad esempio, l'uomo come composto da dei corpi; l'uomo come microcosmo; e l'uomo come gerarchico (*Homo hierarchicus*).

Facendo un breve approfondimento di queste tre descrizioni, è possibile ricordare che la presentazione dell'essere umano come strutturalmente composto da dei corpi, la si trova essenzialmente nella *Taittiriya Upanishad*, testo nel quale vengono elencati e distinti cinque corpi, o guaine o involucri. Il primo, quello più grossolano e materiale, è l'involucro fatto di cibo; il secondo è quello composto dal soffio o respiro, cioè il *prana*, l'energia vitale; il terzo è quello composto dalla mente/pensiero; il quarto è quello fatto di

⁷ Cfr. Ivi, p. 976.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. *Katha-upanishad*, U V,9 (VI 2).

coscienza; ed il quinto, infine, l'*ananda-maya-kosha*, è il così detto corpo di beatitudine. La caratteristica che accomuna tutti i corpi elencati, ad ogni modo, è quella di nascondere l'*atman*, l'essenza divina. In quest'ottica, tali corpi si possono leggere come una progressiva discesa dal falso al vero, anche perché essi rimandano a livelli di esistenza e stati di coscienza diversi. L'unica vera realtà, ad ogni modo, è il sé, il corpo finale, che è solo uno spettatore impassibile, un semplice testimone, come dirà poi la *Bhagavad-Gita* 13.

La seconda descrizione di cui si diceva, l'uomo come microcosmo, significa che l'uomo va considerato un'immagine ed una rappresentazione dell'intero universo. Questa specifica lettura dell'essere umano, nata all'interno dell'ascetismo indù, è stata sviluppata soprattutto dal tantrismo. In essa la colonna vertebrale del corpo diventa l'asse del mondo, i *cakra* (centri energetici) corrispondono ai diversi mondi che compongono il reale, e le *nadi* (le vie da dove passa l'energia), ai suoi fiumi.

Per quanto riguarda invece l'uomo gerarchico, va detto che tale aggettivazione nasce dalla consapevolezza che gli uomini non sono uguali proprio perché hanno un *karma* e quindi un destino differente. Questa prospettiva implica che il dinamismo della persona sia strettamente connesso con il *sanathana dharma*, ovvero la legge eterna. Attraverso tale legge, che è appunto alla base della causa-effetto del *karma*, l'India spiega non soltanto le differenze individuali, ma finanche il mistero del male. In un certo senso, infatti, può essere affermato che in questa religione viene prima la legge (il *sanatana dharma*, la norma eterna) e poi la persona, proprio perché la legge – da cui il *karma* –, è la forma, o meglio è la potenza formale dell'essere personale. Essenzialmente, infatti, la persona, nell'induismo, è il suo *karma*, e non è un caso che la realizzazione – intesa anche come *nirvana*, cioè uscita dal piano dell'essere – coincida con l'estinzione del *karma*.

Il sistema indiano delle caste, ad ogni modo, da cui l'*homo hierarchicus* di cui parla anche Dumont, nasce proprio da questa visione complessiva per cui lo stato personale ed esistenziale degli individui deriva dal *sanathana dharma* e quindi dal *karma*¹⁰. Considerando anche la centralità che nell'induismo assume questa prospettiva, possiamo affermare che in esso è presente una sorta di azionecentrismo, perché si ritiene che l'essere dell'uomo coincida con le sue azioni, anzi che l'uomo sia le sue azioni. Volendo essere ancora più dettagliati, nelle scritture indiane e persino presente il principio che l'identità profonda degli esseri umani non collima soltanto con le sue azioni, ma persino con i suoi pensieri. Al riguardo, si legge nella *Chandogya Upanishad*: «A seconda dell'intuizione che un uomo ottiene in questo mondo, così egli diviene lasciandolo» (III, 14).

La comprensione di fondo, ad ogni modo, è che la persona deve "svuotarsi" e in questo svuotamento liberarsi da tutti i condizionamenti e da tutti i legami, sia quelli fisici che karmici. L'aspetto dirimente, infatti, non è che l'induismo non conosca l'idea di persona – nel senso di io – bensì che la persona-io venga associata al mero psicologismo e alla falsità. Si diceva appunto che l'obiettivo essenziale e trasversale di tutta l'ascetica indiana è appunto la liberazione dalle determinazioni a cui è soggetto l'io-persona, al fine di conseguire la purezza acosmica dell'*atman*. Ciò implica, però, un'immanenza di fondo, perché si ritiene che l'uomo possiede in sé una divina aseità.

Si parla di aseità perché tutto ciò che non è *atman* o *purusha* è considerato illusione (*maya*). La liberazione (*moksa*) coincide appunto con il riconoscimento esperienziale di questa illusorietà complessiva del cosmo che fa da sovrastruttura e velamento al fondamento divino dell'essere. È questo il motivo per il quale la realizzazione spirituale, nell'induismo (shankariano), è denominata "liberazione" e coincide, essenzialmente, con una via acosmica ed impersonale, giacché viene considerata illusoria l'esistenza stessa non soltanto del cosmo, ma anche di un Dio trascendente latore di grazia.

In estrema sintesi, quindi, il rimo della spiritualità ascetica indù coincide con l'abbandono dei condizionamenti illusori della persona per diventare – o meglio riconoscersi – *atman*. L'asserzione ultima e definitiva di questa ascetica mistica, la si legge nella *Kaivalya Upanishad* 17: «Avendo realizzato "Io sono Brahman" si è liberati da ogni legame». È facile comprendere, quindi, come l'antropologia indù (soprattutto quella dello yoga e del vedanta) si collochi agli antipodi di quella cristiana. Nell'induismo, per meglio dire, non c'è spazio per la persona, giacché nella comprensione indù dell'essere non entra la relazionalità.

¹⁰ Cfr. L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991.

Parlare di persona come “sostanza relazionata” sarebbe quindi improprio, perché la relazione ontologica nel mondo indiano non esiste, esiste soltanto il riconoscimento e l'identità.

Potremmo dire, quindi, che nell'induismo classico del kevala-advaita c'è una contrapposizione che potremmo anche definire “persona *versus* atman”. Va anzi riconosciuto che, nell'induismo vedantico, non c'è alcuno spazio per la persona, ma, semmai, per il suo disprezzo. La persona ed il sé/*atman*, infatti, si rivelano essere due dimensioni ontologiche che non hanno tra rapporti loro, o meglio si presentano come due realtà che si escludono a vicenda. L'*atman*, d'altro canto, è lo stesso ed il medesimo in ogni essere, è quella realtà universale al tempo stesso immanente e trascendente che rimane sé stessa ed immutabile. Al contrario, invece, la persona possiede una sua particolarità e singolarità ed è sempre sottoposta al divenire e alla trasformazione.

L'antropologia vedantica e quella cristiana risultano dunque avere due *weltshauung* e direzioni differenti, o meglio hanno due miti, due ideali radicalmente diversi. Se il cristianesimo va verso una relazione partecipativa con l'alterità trascendente, l'induismo delle *Upanishad* è invece ordinata all'immanenza oggettiva del *tat tvam asi* (tu sei quello)¹¹. In sintesi, se l'intero cosmo è illusorio, anche la persona lo è, e quindi va trascesa.

Volendo rileggere in una chiave occidentale la tensione di fondo che attraversa la speculazione indiana, è quella stessa intorno a cui ruota il *Parmenide* di Platone: come si possa mantenere la molteplicità empirica senza compromettere l'unità metafisica¹². È evidente che mentre il cristianesimo conserva la particolarità, l'induismo vedantico poggia invece su di un fondo idealistico che la relativizza. Per essere più precisi, mentre il personalismo cristiano si riassume essenzialmente in uno sforzo per arrivare alla sintesi tra identità e differenza, tra universalità e particolarità, tra unità e molteplicità, il mondo indiano è invece sempre e comunque polarizzato sul primo dei due termini. La relazione tra io e Dio su cui si fonda il cristianesimo viene semplicemente esclusa, giacché la spiritualità vedantica sostiene che quando c'è l'io non c'è Dio, e che, per arrivare a quest'ultimo, occorra eclissare la propria individualità psicologico-personale.

Henri Le Saux, che nel suo vissuto missionario in India si è scontrato per un quarto di secolo con questa discordanza che scava un solco invalicabile tra le due mistiche antropologiche – l'una improntata ad un'*advaita* oggettiva, l'altra ad una relazionalità affettiva – annotava: «Nessuna filosofia, senza dubbio, arriverà mai a chiarire o a comprendere la persistenza della persona proprio in seno all'esperienza della non-dualità e della conoscenza non riflessa dell'essere e del sé»¹³.

3. Un'inculturazione missionaria tesa a personalizzare il vedanta: le proposte di Jules Monchanin e Raimon Panikkar

Proprio perché l'antropologia cristiana e quella indù (vedantica) risultano agli antipodi e tra loro inconciliabili e contraddittorie, non manca di coraggio intellettuale lo sforzo fatto da alcuni missionari cattolici teso ad introdurre il concetto di persona all'interno dell'induismo vedantico.

Rispetto ai termini di questa antinomia, abbiamo già citato alcune frasi di Le Saux, tuttavia, ai fini di una comparazione filosofica, è ancor più utile ricordare il pensiero filosofico del compagno di lui nel monastero indiano della Trinità Jules Monchanin, anche perché quest'ultimo si può considerare a tutti gli effetti uno dei fondatori di *Esprit*.

Nello specifico, il filosofo lionese che partì missionario per il subcontinente indiano nel 1938, si faceva portavoce di una teologia dello scambio in virtù della quale l'India avrebbe dovuto comunicare all'Occidente, come scriveva, un più vivo senso dell'eterno ed un primato dell'essere sul divenire, mentre l'induismo avrebbe dovuto imparare dal cristianesimo il valore della persona, e quindi della relazionalità. Proprio facendo riferimento a questa lacuna, il filosofo francese, un po' provocatoriamente, asseriva che “l'India rende l'amore un assurdo”.

¹¹ Cfr. *Chandogya-upanishada*, 6.8.7.

¹² Cfr. R. Panikkar, *I Veda*, 1025,

¹³ H. Le Saux, *Gnanananda*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2009, p. 232.

Monchanin, che del confronto metafisico con l'induismo fece la nota caratteristica della sua missione, ha firmato varie annotazioni sull'*atman* prettamente filosofiche, precisando che tale concetto denomina la pura interiorità e «Non è dunque l'io singolare (che ha o può avere una storia, delle esperienze, degli stati eccetera), né l'io sostanziale (sostanza-fondamento, ad esempio, dei fenomeni di coscienza), né l'io dell'idealismo occidentale (definito dalle sue possibilità di operazioni ad esempio matematiche o metafisiche: l'io costruttore del kantismo e di Lachièze-Rey), né l'io delle filosofie esistenziali dell'Occidente, in relazione con altri – con il tu (o il Tu assoluto)»¹⁴.

Ancor più indicativa della direzione che intendeva dare al suo sforzo di inculturazione, è la traduzione in sanscrito del termine *co-esse* – col quale riassume la sua concezione specifica di persona – in *sam-sat*. Riassumendola in estrema sintesi, infatti, la sua missione filosofica indiana ebbe come obiettivo la volontà di dimostrare agli indù che solo il *co-esse* esiste, e non l'*esse*. Nel suo programma missionario tale evidenziazione avrebbe dovuto innescare una rivoluzione prima filosofica e poi teologica. È evidente, infatti, che riconoscendo la necessità del *sam-sat* verrebbe contestualmente introdotta nel mondo indiano la differenza ontologica, la relazione ed il concetto di persona, aprendo così dei varchi all'evangelizzazione missionaria. Monchanin faceva anche un'ulteriore precisazione che si ritrova speculare in Panikkar, sostenendo che non è l'*atman* ad appartenere all'io, ma bensì l'io ad appartenere all'*atman*. Ovviamente, l'inserimento di questa ulteriore tensione relazionale era funzionale alla rottura dell'unitarietà monistica dell'ontologia indiana. Nello specifico, infatti, Monchanin, del quale tralasciamo altre argomentazioni filosofiche, era disposto a condividere le implicazioni idealistiche del pensiero indiano e la sua svalutazione della persona come non-essere, tuttavia, sulla scia del pensiero di Teilhard de Chardin che egli conosceva assai bene, concepiva anche il Cristo come "personalità personalizzante" e come potenziale reificazione dell'essere.

Ad ogni modo, il missionario di Lione contrapponeva il *co-esse-sam-sat* all'*atman*, di cui dava svariate descrizioni in negativo descrivendolo come interiorità pura¹⁵. Egli, anzi, è stato il primo e forse l'unico filosofo cristiano che ne abbia in qualche modo rinvenuto la presenza, quantomeno indicativa, all'interno del mondo filosofico occidentale¹⁶. Va detto, però, che questo pensatore lionese, grandemente stimato da alcuni dei principali protagonisti francesi del Concilio Vaticano II, è morto precocemente, prima ancora di riuscire a sistematizzare meglio il suo confronto tra antropologia indiana e antropologia cristiana, sebbene, perlomeno sotto traccia, le sue maggiori intuizioni sono state raccolte da vari filosofi che hanno lavorato in India o si sono confrontati con l'induismo.

Insieme a Monchanin, infatti, sarebbero molti altri i pensatori occidentali menzionabili che si sono confrontati con l'antropologia indiana. Due nomi abbastanza noti, autori di varie considerazioni sull'*atman*, sono, ad esempio, Lanza del Vasto¹⁷ e B. Griffiths¹⁸. Se gli autori che si potrebbero citare sono diversi, è opportuno soffermarsi, però, soprattutto sugli sforzi fatti da Raimon Panikkar. Questi, infatti, raccogliendo l'eredità di Monchanin e Le Saux, si è impegnato a personalizzare il monismo vedantico.

¹⁴ J. Monchanin, *Mistica dell'India e mistero cristiano*, Marietti, Genova 1992, p. 213.

¹⁵ Monchanin definiva quella dell'*atman* o Sé un'esperienza abissale dell'interiorità pura, annotando che esso è un fondo immutabile, se non addirittura eterno (cfr. Ivi, p. 110).

¹⁶ Nel suo confronto comparativo il lionese spiegava che l'*atman* «Non è la persona (che è l'io nella durata): tutta la storia – quindi ogni impegno, ogni vocazione – è qui esclusa. È un io fuori del tempo siderale, fuori della durata psicologica. Non l'individuo: né il principio di individuazione – ciò per cui l'io è un io (*pudgala*); né l'io dell'idealismo occidentale, definito come principio di operazioni e di relazioni possibili: matematica (Brunschwig) e metafisiche: l'io costruttore e in antitesi all'universo costruito dal kantismo (io trascendentale); né la "ichheit" di Fichte: questo stesso io che non ha alcun riferimento e non è più in antitesi se non a un non-io virtuale (qui, nessun non-io, neppure virtuale); né l'io trascendentale di Husserl contemplatore di essenze (qui, nessuna essenza); né l'io in relazione (dialogo, lotta, amore) con il tu (o i "noi", o soprattutto il Tu assoluto) della filosofia esistenziale contemporanea (qui, né tu, né lui, né Tu)» (J. Monchanin, *De l'esthétique a la mystique*, Casterman, Paris 1955, p. 61).

¹⁷ Nella filosofia di Lanza del Vasto lo spirito è alterno. A suo avviso, cioè, la natura ontologica precipua dello spirito è esattamente la sua "alternità", ovvero la sua capacità di attraversare trasversalmente fisico e meta-fisico, creato ed increato, rendendosi simultaneamente presente in entrambi. Facendo un accostamento col mondo indiano, scriveva: «Ma se con "io" intendiamo la sostanza una e vivente, inaccessibile ai nostri sensi e al nostro intelletto che chiamiamo anima? – Ancora ci viene risposto che Dio e la creatura, l'infinito e il finito non si confondono. Ma ancora se con "io" intendiamo l'essenza, l'*âtman*, il sé, lo stesso, lo spirito? lo spirito non va a fondersi con lo Spirito, dal quale si è riconosciuto come essenziale e liberato da tutto il resto?» (L. del Vasto, *La Trinité spirituelle*, Édition du Rocher, Monaco 1994, p. 202).

¹⁸ Scriveva il successore di Monchanin e Le Saux nel monastero-ashram di Shantivanam: «Dobbiamo effettuare la scoperta di Cristo come *atman*, come vero sé di ogni essere» (B. Griffiths, *Un monaco universale*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli 2003, p. 28).

Nel riflettere sul concetto di persona, il sacerdote spagnolo, in linea col suo a-dualismo teso ad escludere sia il monismo che il dualismo, si chiedeva: «che cos'è la persona se non pura relazione senza punti opachi privi di relazione? L'essere persona non è forse proprio una comunione entro le polarità? La personalità, o lo stato di persona, è puro *advaita*. Una vera persona non è né una né due»¹⁹.

In particolare, lo sforzo da lui messo in campo per contestualizzare la categoria di Persona al mondo indiano lo si può rintracciare nel suo commento ai *Veda*, all'interno del quale individua sei passaggi attraverso cui, sostanzialmente, sulla falsariga di Monchanin ma in modo più articolato, cercava di trasformare il monismo indù in un personalismo relazionale. La ricostruzione panikkar afferma che l'antica India ha dapprima scoperto l'*atman*, e lo ha inizialmente concepito in termini oggettivi, come sostanza o come terza persona. A suo avviso, cioè, in questa prima frase esso non era ancora un "Io", bensì un "Uno senza secondo". Successivamente la cultura religiosa indù avrebbe compreso che questo *atman* è però anche coscienza. Di conseguenza, sarebbe passata dall'*atman* all'*aham*, cioè all'io e all'io sono. Questo terzo passaggio è anche da lui denominato "la rivelazione del soggetto". La fase successiva coincide con una scoperta che Panikkar giudica essenziale, quella che si riassume nella frase: "io sono lui". Il pensiero indiano, cioè, sarebbe passato dal "quello" al "lui". In tale quadro, sempre secondo il pensatore indo-catalano, si sarebbero venute a profilare due coscienze, superando così la terza persona asettica e oggettiva della fase precedente. Il quarto passaggio risulta essere una precisazione essenziale che caratterizza l'intera antropologia indiana: l'io non è l'ego. Alla luce di questa scoperta, infatti, secondo Panikkar l'India non ha più compreso l'io come cerebralità psicologica, come appropriazione individualistica, bensì come sorgente e soggetto di coscienza. Il quinto ed ulteriore sviluppo è un'evoluzione ancor più personalista che si riassume nella frase "io sono tu". In sintesi, sempre secondo la disinvolta ricostruzione panikkariana, l'induismo sarebbe passato dal "lui" al "tu". L'autore, infatti, asseriva che questa scoperta ha il profilo di una relazione, sebbene sia una relazione sui generis, in quanto manca una vera alterità, una vera differenza ontologica. Come faceva notare lui stesso, alla domanda: "Chi sei tu?". La risposta dell'indù sarebbe diventata: "Io sono tu". Panikkar aggiunge anche che senza questa identificazione nell'induismo non si dà salvezza. Il sesto ed ultimo passaggio consiste invece nella sottolineatura marcata del "Tu".

Questa rilettura complessiva dell'antropologia indiana in sei passaggi, in verità, come si diceva, piuttosto libera e preconettuale, risulta tesa a personalizzare il vedanta trasformando il suo monismo in un teocentrismo. A prescindere dalla sua discutibilità, è su tale premessa che Panikkar si sentiva autorizzato a svolgere tutta una serie di considerazioni prettamente personalistiche²⁰. Affermava in modo esplicito, ad esempio, che «la chiave del mistero della persona è il tu»²¹. La sua riflessione infatti, si dimostra orientata verso la valorizzazione del mistero trinitario e della sua natura personalistica, perché, scriveva, «Un tu è tale solo se c'è posto per la sua reazione, se c'è, cioè, uno spazio vuoto fra l'io e il tu. Tale spazio vuoto è la garanzia dell'intimità personale e della libertà. In altre parole, solo l'esistenza di una terza realtà scoperta da entrambi, o meglio resa possibile dalla stessa relazione tra l'io e il tu, rende tale relazione personale e libera. L'io e il tu si incontrano in questa terza realtà»²².

In sintesi l'originalità maggiore di questa sua rivisitazione dell'antropologia indiana, consiste nell'aver invertito la prospettiva classica. In virtù di tale inversione poteva quindi affermare: «noi siamo un tu e il tu ha significato solo per l'io e trae esistenza solo dall'io»²³. Precisando ulteriormente questa sua rilettura teologico-antropologica incentrata non sul "tu di Dio" ma sul "tu dell'uomo", sosteneva che «L'Assoluto, Brahman o Dio non è il tu, ma l'io e noi siamo il suo tu»²⁴, aggiungendo: «Poiché Brahman è l'io, c'è posto per il tu: *questo sei tu, il tu dell'io il tu di Brahman*»²⁵.

¹⁹ R. Panikkar, *I Veda*, 1025.

²⁰ Cfr. Ivi, 1033.

²¹ Ivi, 1027.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, 1029.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, 1028.

In sintesi, Panikkar rivoluziona le *Upanishad* nondualistiche, perché trasforma il “tu sei quello” impersonale ed oggettivo nella scoperta ascetica di essere il tu di Dio, in un orizzonte esplicitamente relazionale e personalistico²⁶.

L'intento panikkariano risulta dunque essere, un po' come lo era stato per Monchanin, quello di inserire la persona e il primato dell'amore dentro l'induismo vedantico. Di ciò dà dimostrazione, ad esempio, anche il suo accostamento tra l'*asakta* sanscrito e il *philein* greco, ovvero sia l'amore disinteressato²⁷. È emblematico, del resto, che il suo commento ai *Veda* si apra, subito dopo l'intestazione, con una citazione tratta del *Rg-Veda* che rimanda al mistero dell'amore come principio primo²⁸.

Volendo fare una sintesi conclusiva, il personalismo vedantico (o adattato al vedanta) di Panikkar si deve considerare il momento apice di uno sforzo filosofico teso ad introdurre il concetto di persona all'interno dell'antropologia indù. Tale impegno, però, deve essere riconosciuto come essenzialmente velleitario. Panikkar, infatti, essenzialmente trasforma la non-dualità in a-dualità, ma questa sua riassegnazione terminologica non spiega né chi è l'io né chi è il tu, né quale sia la natura della loro relazione.

L'interpretazione consueta dei testi classici dell'India, d'altro canto, esclude che si possa introdurre la categoria occidentale e cristiana di persona all'interno del vedanta. L'*Aham Brahmasmi* della *Brihadaranyaka Upanishad* risulta infatti diametralmente opposto a quella relazionalità – verticale ed orizzontale – a cui alludono l'antropologia teologica e la teologia trinitaria.

²⁶ Cfr. Ivi, 1029.

²⁷ Cfr. Ivi, *L'esperienza filosofica dell'India*, Cittadella, Assisi 2000, p. 151.

²⁸ Panikkar cita appunto il seguente passo vedico: «In principio è scaturito l'amore, il primo germe della mente» (*Rg-Veda* X, 129ab). Egli stesso, quasi a ribadire la centralità, ricorda che lo stesso versetto lo si trova in *Atharva Veda* XIX, 52 e *Atharva Veda* IX, 2.