

Chiara Sparacio

Teosofia e mistica nel 2005. Raimundo Panikkar: da san Tommaso alle sponde del Gange

Anche quest'anno, nell'ambito di *Eliseo Culture*, il progetto in collaborazione con ENEL e Corriere della Sera, è partito al Teatro Eliseo di Roma il ciclo di incontri su letteratura e filosofia curati e condotti da Massimiliano Finazzer Flory, dal titolo *All'inizio c'era il libro*.

Flory è saggista ed editorialista di testi nazionali, conduttore di rubriche alla radio come *la cultura liberale* su radio radicale; ideatore e conduttore di programmi per Rai educational come *il mito e la donna*, curatore di rassegne culturali sul rapporto tra letteratura, filosofia, teatro e arte. Fra i suoi testi più recenti ricordiamo *Non solo luce*; Milano, *frammenti di notte urbana*, Skira 2004; *La parola contesa tra filosofia e scienza*, Baldini & Castoldi, Dalai 2005.

Il 7 novembre 2005 Flory ha ospitato il teosofo Raimundo Panikkar che ha recentemente pubblicato con Jaka book il suo ultimo libro intitolato *L'esperienza della vita. La mistica*.

Panikkar è nato nel 1918 a Barcellona da madre cattolica e padre indù; laureato in filosofia e in fisica, ha insegnato storia delle religioni presso le università della California e Santa Barbara. A proposito di sé Panikkar ha scritto: «sono partito cristiano, mi sono scoperto indù e ritorno buddhista senza avere mai cessato di essere cristiano».¹

I suoi interessi sono rivolti verso tutto ciò che riguarda il tema della spiritualità. Suoi sono *Cristofania, nove tesi*; *L'esperienza di Dio*; *Mito, fede ed Ermeneutica*; *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*. Gli studi cattolici prima e la scoperta delle sue origini indù successivamente gli hanno consentito di ampliare il suo raggio di riflessione portandolo a concentrarsi più su ciò che unisce le diverse culture piuttosto che su ciò che le divide; ricordiamo a questo proposito titoli quali *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, *Il dialogo intrareligioso*, *Il fascino del buddhismo*, *Il silenzio di Dio*, *La risposta del Buddha*, *L'incontro indispensabile*, *Dialogo delle religioni*, *Pace e interculturalità*, *Spiritualità indù*. Il suo lungo cammino di ricerca e riflessione lo ha portato alla salda convinzione che l'unica possibilità di conoscere la

¹ R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 2001, p. 64.

Verità, così come ha ribadito anche durante l'incontro al teatro Eliseo, sia scoprirla attraverso un dialogo che comprenda e accolga in modo civile e rispettoso quante più voci possibili.

Quello del dialogo è un tema sul quale Panikkar spende molte parole così che possa essere quanto più chiaro possibile. Egli parla di un *dialogo dualogale* (o *dialogale*) ovvero un incontro tra due persone in cui ogni persona possa fare riferimento alla realtà nella dimensione del dialogo ricorrendo ad una molteplice quantità di simboli decodificati attraverso il linguaggio: «il linguaggio è il nostro dono e parlare è il nostro compito [...] il mondo è un universo simbolico e il linguaggio è l'organo umano principale per partecipare alla vivente realtà simbolica di questo universo».² La comunione dei simboli dipende dalla cultura: «la conoscenza simbolica rappresenta già un dialogo fra il simbolizzante e il simbolo attraverso il processo conoscitivo della simbolizzazione».³ In Panikkar l'idea del *dialogo dualogale* nasce da una giovanile riflessione sui testi di Raimondo Lullo: già nel 1944 Panikkar aveva scelto come logo della sua prima rivista *Arbor* l'albero lulliano della conoscenza e nel 2002 definisce Lullo «genio precursore dell'interculturalità».⁴ Traendo spunto dalla metafora morale 26 del *Libre d'amic e amat* che recita «cantava l'aucell en la verger de l'Amat. Venc l'amic qui dix a l'aucell: si no'ns entenem per languages, entenem-nos per amor, car en al teu cant se representa a mos ulls mon Amat», egli sviluppa sempre più la convinzione del bisogno di un comune terreno d'incontro motivato dall'amore.

L'idea di fondo del teosofa è che il momento del dialogo tra due persone deve avvenire in una condizione di reciproca disponibilità alla scambievole comprensione in cui ogni interlocutore capisce e parla il linguaggio dell'altro inteso nel suo carico di significati e simboli presente in ogni parola ed espressione; nel *dialogo dualogale* ciascun dialogante è disposto a sforzarsi di riconoscere l'altro come componente complementare di sé e, pertanto, a capire e imparare il suo linguaggio senza la pretesa di persuaderlo di nulla ma solo sperimentando l'abbandono, la fiducia e l'oblio privo di timore di chi si apre all'altro nella sua Verità; ciò può avvenire a patto che ciascuno comprenda che l'altro conduce la sua stessa ricerca e capisca che la concentrazione su ciò che unisce supera ciò che divide: «il dialogo dialogico non tende né alla vittoria nel contesto delle idee, né a un accordo che sopprima una autenticità diversa di opinioni; semmai il dialogo dialogico cerca di espandere il campo stesso della comprensione, con l'approfondimento, da parte di ciascun interlocutore, del proprio campo di comprensione e l'apertura di un luogo possibile per il non (ancora?) compreso».⁵ È così che si può mutuare l'espressione *comunicazione* con quella di *comunione*. In quest'ottica il *dialogo dualogale* diventa l'atto religioso per eccellenza, il luogo in cui l'uomo incontra l'altro uomo, nella relazione, nell'equilibrio della natura e della sacralità divina.

² ID., *L'incontro indispensabile; dialogo delle religioni*, Jaka Book, Milano 2001, p. 39.

³ ID., *Pace ed interculturalità; una riflessione filosofica*, Jaka Book, Milano 2002, p. 38.

⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵ ID., *L'incontro indispensabile*, cit., pp. 52-53.

Come precisa Flory, il pensiero di Panikkar si concentra sul concetto di *cosmotheandrisimo*, termine che rimanda a un *κόσμος*, un *θεός* e a un *άνήρ*: un Universo esistente, un Dio immanente e un Uomo che gode dell'Universo e del Divino.

Panikkar, partendo dal presupposto che l'uomo è una creatura sacra e sacrificante, argomenta la sua tesi ricordando come nella sua storia, fin dall'inizio, l'uomo si è relazionato all'ambiente circostante e, presa poi coscienza di questo, ha realizzato che quanto gli sta attorno è sacro sì da sentire il bisogno di sacralizzare le sue azioni, anche le più efferate, pur di non spezzare l'equilibrio di cui sente di fare parte; è così nata l'esigenza di preparare riti e offrire sacrifici secondo i cicli naturali della terra e le azioni umane. L'uomo, quindi, primo officiante di gesti sacri, si ritrova per suo innato bisogno pienamente inserito in un equilibrio *cosmotheandrico*: prima di percepire il senso di proprietà di una terra ha percepito il senso di proprietà a un Dio.

La relazione tra Uomo e Natura è alla base di ciò che Panikkar chiama nei suoi testi *concezione kosmica* sottolineando il rapporto con tutto ciò che il termine *κοσμός* comprende. Il rapporto *cosmotheandrico* è chiarissimo in quelle società ancora molto legate alla terra: l'uomo si rivolge alla divinità tramite la natura offrendo sacrifici. Ciò accade perché c'è la viva percezione che le tre verità, che sono la Terra, il Dio e l'Uomo, sono in completa relazione e vivissima partecipazione. È qui che sta l'importanza della pratica del sacrificio: l'Uomo sa che la Terra su cui abita non appartiene a lui ma a sé stessa e ad una realtà superiore sì che di qualunque cosa faccia deve rendere conto alla Divinità e alla Natura. In questa dimensione c'è una continua trama di relazioni: l'Uomo si sente in dovere di rendere sacro, *sacrum facere*, qualunque suo gesto: «il sacrificio è ciò che conserva e perpetua la vita, ciò che dona la vita e le infonde speranza. È ciò che permette all'Essere di essere. Il sacrificio è quell'atto che crea e sostiene l'universo [...] mediante la conoscenza ontologica dell'universo con la sua stessa sussistenza, cioè con l'energia e l'amore che sorreggono l'Essere che c'è». ⁶

Per semplificare e rendere più fruibile il concetto, Panikkar accosta il rapporto *cosmotheandrico* a quello di trinità sottolineando come il rapporto tra il Padre, il Figlio e lo Spirito è quello tra tre realtà separate l'una dall'altra ma indissolubili; è questo nella riflessione di Panikkar il grande insegnamento: la relazione nella diversità; «tutto ciò che il Padre è, lo trasmette al Figlio; tutto ciò che il Figlio riceve, lo ridona a sua volta al Padre; questa donazione [...] è lo Spirito», ⁷ «Lo Spirito [...] è [...] il noi fra il Padre e il Figlio». ⁸ In questa ottica di inscindibilità tra Uomo, Dio e Cosmo, nel momento in cui anche uno solo dei tre componenti viene meno, avviene il totale collasso. La rottura del rapporto *cosmotheandrico* comporta lo smarrimento di ciò che il teosofista chiama *ritmo universale*. Parlando di *ritmo universale*, Panikkar

⁶ ID., *Mito, fede ed ermeneutica; il triplice velo della realtà*, Jaka Book, Milano 2000, p. 104.

⁷ ID., *Trinità ad esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi 1989, p. 78.

⁸ *Ibid*, p. 97.

vuole sottolineare come il tempo dell'esistenza umana sia un ritmo: un'alternanza tra pause e movimenti e non un ciclo continuo e inarrestabile o la cristallizzazione di uno stato di attesa; in questo ritmo sono presenti pause più o meno lunghe e movimenti più o meno andanti. Quando questo ritmo viene interrotto si crea la frattura, quando l'Uomo tradisce il suo ritmo il *Kosmo* tracolla, la Divinità si eclissa e la pace è interrotta; ci si trova dunque nello stato in cui si trova in questo momento il mondo: la perdita del senso del divino, la distruzione del mondo in cui vive e lo smarrimento dell'uomo.

Ristabilire il *ritmo* vuol dire ristabilire il rapporto tra Dio, l'Uomo e la Natura e ciò può avvenire solo dal nuovo ascolto di sé stessi e dall'accettazione del nuovo rapporto con la natura; nuovo non perché non sia mai stato sperimentato dall'uomo ma perché non è stato ancora sperimentato dall'uomo moderno. È l'equilibrio il centro della ricerca: se l'uomo tradisce il suo essere *cosmotheandrico* esclusivamente per il materiale o, anche, esclusivamente per lo spirituale, l'equilibrio collassa a causa di un tempo sbagliato.

Panikkar dice che la nostra era ha subito tre grandi sconfitte: la crisi ambientale, il fallimento della ragione e la non credibilità di Dio: «Il XX secolo ha registrato tre sconvolgimenti fondamentali su scala mondiale: la crisi ecologica, la monetizzazione dell'economia, l'impero tecnocratico. Tentiamo di offrire in ciascuno di questi ambiti le condizioni del loro superamento che a mio avviso devono articolarsi attorno a tre principi seguenti: la rivelazione ecosofica, la demonetizzazione dell'economia, l'emancipazione della tecnologia»;⁹ «La catastrofe ecologica è incombente, la catastrofe psicologica visibile e quella economica reale».¹⁰ La cosa da fare è provare a rientrare in questo *ritmo* ovvero rivedere l'intero atteggiamento dell'uomo attraverso la relazione col sé e, prima ancora, con l'*alter*, il secondo polo del *dialogo dualogale* che è parte irrinunciabile dell'insieme.

Una volta chiariti i termini della relazione bisogna porsi in un atteggiamento di ascolto sincero ovvero, partendo dal totale silenzio interiore, privo di giudizi e pregiudizi, ascoltare il proprio vicino, accogliere il Mondo e lasciarsi accogliere da Dio; tutto questo è possibile solo esercitando l'Amore nella sua accezione più alta e universale che è proprio quello indispensabile per un rapporto *mistico*.

Durante il suo intervento al Teatro Eliseo, Panikkar cita spesso San Tommaso, San Bonaventura, Maiester Eckhart e sottolinea come le loro riflessioni vadano oltre la distinzione di speculazione orientale e occidentale e tutto questo perché la mistica, essendo l'avvicinamento al divino, non ha distinzioni culturali; è per questo che, più che di est e ovest del mondo, Panikkar preferisce parlare di est e ovest dell'uomo. Alla domanda di Flory «perché la figura del mistico sia ormai, nell'immaginario comune, relegata grosso modo all'immagine di un individuo avulso e distaccato dalla società che passa le sue giornate guardando al cielo», Panikkar risponde che in realtà

⁹ ID., *Il daimon della politica: agonia e speranza*, EDB, Bologna 1995, p. 72.

¹⁰ ID., *Ecosofia: la nuova saggezza; per una spiritualità della terra*, Cittadella, Assisi 1993, p. 124.

il mistico altri non è, in un contesto *cosmotheandrico* quale quello che viviamo, che colui che si sforza, riuscendoci, di relazionarsi mutuamente con il cosmo e con la divinità. Il mistico è colui che riesce a vivere nel ritmo dell'universo in cui ogni parte è inscindibile dalla compagna: non c'è Natura senza Dio, non c'è Uomo se non sta in un luogo. In quest'ottica anche lo stesso concetto di panteismo risulta riduttivo perché l'intuizione *cosmotheandrica* abbraccia una situazione molto più ampia in cui rientra anche la relazione tra i componenti: non è la Divinità che permea il tutto ma la relazione che trova un equilibrio dinamico. Poiché in questo preciso momento risulta interrotto l'equilibrio *cosmotheandrico*, l'Uomo, avendo visto crollare le proprie certezze, cerca nelle soluzioni più svariate una nuova e rivoluzionaria *viam vitae* della quale sente irresistibilmente la mancanza.

In una situazione di questo genere avviene che ognuno sceglie, anche nel proprio ateismo, in cosa credere per continuare ad abbracciare, anzi, per continuare ad essere abbracciato, dal proprio *mito*. Il mito è il luogo in cui è possibile incontrare l'altro, l'unico luogo possibile in cui si può verificare il dialogo, il criterio sovraculturale in rapporto a tutte le culture e metaculturale in rapporto alle differenze culturali; il luogo in cui si trova un punto di contatto tra uomini di differenti culture che vedono il mondo in modo apparentemente incompatibile l'uno con l'altro; è la realtà comune che abbatte le barriere e rende le differenze un'occasione di reciproco apprendimento e insegnamento. Quella del mito è una dimensione non universale che di volta in volta viene condivisa; è un dato di fatto, una cognizione comune, quanto di più universale ed universalizzabile possibile, che non richiede spiegazioni o analisi: «il mito è il salutare digiuno dell'attività pensante»;¹¹ il mito è l'accettazione della data realtà così per com'è senza alcuna speculazione a riguardo, l'assenza del *perché?*, «il mito è ciò in cui si crede talmente che non si crede nemmeno di crederci»;¹² «il mito non è oggetto di pensiero, né alimenta il pensiero, piuttosto lo oltrepassa così da lasciare emergere il pensato e far scomparire l'intermediario».¹³ Il mito vive nella *coscienza*, ovvero «nella capacità umana più generica, l'essere cosciente, rendersi conto di qualcosa, prendere consapevolezza, percepire, discernere un certo stato di cose, lasciando questo "stato" tale e quale, intatto»;¹⁴ la *coscienza* non è *conoscenza*, tale diventa quando viene interpretata: «la conoscenza [...] ci porta verso ciò cui tende il nostro intelletto[...], l'intelligibile, l'intera trasparenza del conosciuto che tende ad identificarsi con noi».¹⁵ Il mito è la radice di ogni credenza, la parte più profonda di noi, quella dalla quale trae origine la nostra cultura.

L'abitudine a procedere per *distinguo* e differenze ha a sua volta comportato l'abitudine a non riflettere sul fatto che spesso, prima della frattura, della scissione c'è un luogo mitico, universale, di constatazione del sovrasensibile; il mito parla il linguaggio comune del simbolo, ovvero di ciò che ci mostra la parte interiore, quella

¹¹ ID., *Mito, fede ed ermeneutica*, cit., p. 20.

¹² ID., *Ecosofia: la nuova saggezza*, cit., p. 15.

¹³ ID., *Mito, fede ed ermeneutica*, cit., p. 20.

¹⁴ ID., *Pace ed interculturalità*, cit., p. 66.

¹⁵ *Ibid.*, p. 66.

differente dai dati sensibili e intellettuali, la parte incarnata in esso che si manifesta così com'è, accogliendoci: «il simbolo non è la cosa in sé ma la *cosa in noi*».¹⁶ Per Panikkar il mito è come l'accento: nessuno sente il proprio accento, sono gli altri, quelli che hanno un accento diverso, a farglielo notare; così il mito è la realtà che ci possiede ma della quale non siamo consapevoli e che impregna ogni nostra parola, ogni nostra azione, tutto ciò che mettiamo in *pratica* ovvero è l'essere sincero, senza pratica nulla è reale.

Quando parla di *pratica*, Panikkar fa riferimento alla *πραξις*, l'azione creatrice che sottende la *τέχνη*, ovvero la capacità dell'essere animato di creare con le sue proprie mani, porre in essere ogni volta un pezzo unico accettando la sfida di essere veramente liberi e di non poter prevedere cosa accadrà. Panikkar, evangelicamente, invita alla sospensione del *giudizio*, che altro non è che il calco del termine latino *iudicium*, usato nella vulgata per tradurre il verbo greco *κρίνω* che vuol dire “separare”, “distinguere” e quindi da lui inteso come un «non discriminare» perché ogni sospensione della fiducia, della fede cieca nell'altro, corrisponderà alla sospensione irreversibile del dialogo; «la fede è il *mythos* avvolgente»:¹⁷ se non si ha fiducia nella buona fede dell'interlocutore, non si possono accettare le sue parole e le sue ragioni ed entrambi rimarranno eternamente miopi, privi delle diottrie che dovrebbero essere fornite dal reale e sincero confronto. Il confronto avviene attraverso il linguaggio che, per Panikkar, deve necessariamente essere simbolico in cui bisogna accettare il mito dell'altro e dargli l'opportunità di essere libero.

Quando il dialogo torna sul tema della mistica Panikkar spiega che il comportamento mistico è l'erede della libertà; la mistica richiede spontaneità, disponibilità ad uscire dalla norma e determinazione ad affrontare il *rischio della parola*: il rischio di essere pienamente sé stessi spogliandosi quanto più possibile di quei comportamenti viziosi che sono un'impalcatura del mito ma non sono il mito.

Bisogna essere disposti ed educati al dialogo, bisogna conoscere il peso e il significato della parola partendo dal silenzio che la cova e la partorisce vera e innocente, spontaneamente e radicalmente curiosa per apprendere, accrescersi e accrescere. La parola va preparata, è nel silenzio che è racchiusa la verità del discorso, il silenzio è la vera intenzione di chi parla, e sa che l'intenzione sarà sempre differente da ciò che si dice e da ciò che si capisce. Il silenzio è la preparazione e la conclusione del discorso; preparazione perché deve venire da una riflessione accertata, dall'introspezione, dalla comprensione profonda dei propri stati interiori; si rompe solo con la parola perfetta; solo quando la parola è chiara vale la pena di rompere il silenzio.

Nel suo essere conclusione, nel suo secondo essere e non essere, il silenzio si manifesta e non si manifesta alla fine dell'esposizione, quando le parole sono state pronunciate e comincia la riflessione *a posteriori*, la fase in cui il nuovo cammino, la nuova introspezione, più ricca, con elementi validi a scoprirsi e a potersi donare:

¹⁶ ID., *Il daimon della politica*, cit., p. 108.

¹⁷ ID., *Il dialogo intrareligioso*, cit., p. 54.

«l'uomo realizza la condizione che gli è propria quando tutte le parole sono state pronunciate ed egli rientra nel silenzio».¹⁸ Esistono «due categorie di silenzio, una che si potrebbe definire di partenza e una d'arrivo. Il silenzio come punto di partenza è il silenzio religioso e anche mistico con il quale e nel quale gli uomini trovano e vivono Dio. Il silenzio come punto di arrivo è il frutto inclusivo di tutto un processo di avvicinamento all'essenziale, è la meta da conseguire nella sforzo del *logos* di spogliarsi di tutto il superfluo. È un silenzio [...] che si raggiunge solo dopo un lungo discorso e per il quale si può ben affermare che bisogna entrare di nuovo nel silenzio».¹⁹ Il silenzio della parola è la voce di Dio, dialogo tra l'anima e Dio, libertà e abbandono; è il terzo occhio, l'organo aggiuntivo che non alterando lo stato umano fa guardare alla dimensione trascendentale della realtà rispetto all'intelletto e ai sensi. Il silenzio come risposta ad una domanda non è negazione della risposta ma mancanza di domanda: quando la domanda non è sincera, quando è una provocazione, allora l'unica risposta onesta e salvifica è il silenzio. Solo la parola vera porta alla Verità. La verità così come la si intende ha il limite di presentarsi al secondo grado della fruizione ovvero come meta di ogni ricerca: quello che si cerca è la verità poi quello che si trova, generalmente, è fanatismo che si reputa amico della verità ed è convinto di averla ma in realtà questa è inevitabilmente sfuggita perché non è afferrabile, non è possedibile e a questo proposito il teologo parafrasa San Tommaso dicendo che noi non possediamo la verità, ma dobbiamo comportarci come se fossimo posseduti da questa. Ma come si fa a farsi possedere dalla Verità? L'aspetto fondamentale della verità è la sincerità, la disposizione del cuore a non volere ingannare l'altro con paralogismi dai fini ingannatori; l'incontro per la verità avviene nella fiducia e non al livello della *ratio* seppure i primi passi potrebbero essere mossi sulla via del pensiero, quindi pensando; il verbo *pensare* è vicino del *soppesare*: il pensiero non è come l'esperimento che agisce in modo aggressivo sulla realtà forzandola e violentandola nei tempi e negli spazi ai fini di riprodurre una copia che è copia ma che ci si illude di credere come altra; il pensiero è puramente contemplativo, può pesare e soppesare ma non può fare violenza.

Il pensiero va unito all'ascolto che è la parola chiave, dice Panikkar, del pensiero indiano. La tradizione cristiana, continua il teosofo, è caratterizzata dalla rivelazione, ovvero si basa sulla cosa svelata e vista; la differenza tra vedere e ascoltare sta nella prospettiva che permette l'ampiezza dell'abbraccio: si può vedere una cosa per volta ma si possono ascoltare più suoni contemporaneamente.

Così, conclude Panikkar, lo strumento della mistica è l'ascolto, il modo per abbracciare il mondo, la natura e la divinità; la mistica è la via dell'ascolto sincero unito al dialogo amorevole.

¹⁸ ID., *Mito, fede ed ermeneutica*, cit., p. 273.

¹⁹ ID., *Il silenzio di Dio, la risposta del Buddha*, Borla, Roma 1992, pp. 233-234.