



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
In Storia
Curriculum antropologico

Tesi di Laurea

Invitati al banchetto della Vita

L'esperienza mistica in
Raimon Panikkar

Relatore

Prof.ssa Isabella Adinolfi

Laureando

Erich Kuehl

Matricola 97412

Anno Accademico

2020 / 2021

A P., ora in tutte le cose

Sussulto

Dal mio cuore inteso

Che da nulla è assente

Bacio

Sulle labbra fiorito

Che più non sanno dire

Amore

Che ardisce

Non sapendo di esserlo

(R. Panikkar, Preghiera)

Indice

Premessa.....	6
I. Biografia	12
<i>Bios e zoe</i>	12
<i>Le fonti biografiche ed autobiografiche</i>	14
<i>Periodizzazioni</i>	17
<i>Giovinezza (1918 – 1946)</i>	19
<i>Dall'ordinazione sacerdotale al primo viaggio in India (1946 – 1955)</i>	24
<i>Dal primo al terzo viaggio in India (1954 – 1964)</i>	28
<i>Stabilizzazione in India ed insegnamento negli Stati Uniti (1964 – 1984)</i>	33
<i>Tavertet (1984 – 2010)</i>	36
II. L'esperienza mistica.....	40
<i>L'entità del pensiero di Raimon Panikkar</i>	40
<i>L'esperienza mistica nell'opera di Panikkar tra tradizione e contemporaneità</i>	42
<i>I fondamenti dell'esperienza: Uomo, mythos e realtà</i>	44
<i>Esperire la realtà: coscienza e presenza</i>	48
<i>Tra perennialismo e costruttivismo: una formula per l'esperienza</i>	50
<i>Conoscenza e amore: tra scienza e filosofia</i>	54
<i>Mistica e contemporaneità: tempo, storia e tempiternità</i>	57
<i>Libertà e identità</i>	60
<i>L'esperienza di Dio</i>	63
<i>Il male</i>	65
<i>La nuova innocenza</i>	66
Bibliografia	70

Premessa

Credo e spero che non sia possibile tentare di scrivere a riguardo della vita e del pensiero di Raimon Panikkar senza ripercorrere almeno spiritualmente l'incontro tra colui che scrive e il maestro in questione. D'altronde, è lo stesso Panikkar ad affermare la centralità nella sua comprensione della vita di quella che lui chiama "esperienza cosmoteandrica", con tutte le sue importanti sfaccettature, tra cui la critica alla moderna oggettivazione del Tutto, della Vita intesa come oggetto separato dal soggetto che ne ha esperienza. Sono convinto che qualsiasi scritto che intenda davvero dialogare con il maestro indo-catalano debba potersi considerare "autobiografico" nella particolare concezione che Panikkar stesso ha attribuito al termine descrivendo a sua volta i suoi scritti, ossia davvero vitale, davvero un passo in quel cammino della vita che possa permettere all'autore stesso di capire non tanto la sua *bios*, quanto la *zoe*, ripercorrendosi e riconoscendosi, come fa ripetutamente ed esplicitamente Panikkar nei suoi diari, a volte rileggendo gli stessi, altre solo riflettendo. La necessità di questa premessa e soprattutto del viaggio esistenziale che andava percorso per rispettare la vita e l'opera del filosofo mi è apparsa chiaramente leggendo a mia volta i resoconti degli incontri con Panikkar di alcuni dei più interessanti studiosi del suo pensiero – penso soprattutto alla "discepola prediletta" Milena Carrara Pavan in *Pellegrinaggio e ritorno alla sorgente*¹, di cui è coautore con lo stesso Raimon, ai molti suoi studenti di Santa Barbara di cui vari momenti in *Raimon Panikkar. A companion to his Life and Thought*² illustrano il loro rapporto con il maestro, agli amici italiani come Achille Rossi³, ma anche ad autori che non lo hanno direttamente conosciuto, tra cui spicca Marcej Bielawski con il suo *Raimon Panikkar. La vita e le opere*⁴. In queste opere è evidente quel fenomeno di cui proprio Bielawski parla, essendone stato testimone in varie altre occasioni (soprattutto attraverso le molte interviste agli amici e conoscenti di Panikkar svolte nel corso della sua ricerca): il fatto che ognuno abbia il "suo" Panikkar, che sta in una relazione costitutiva con tutti gli "altri" Panikkar, anch'essi parte della già citata dinamica cosmoteandrica che costituisce la base di tutta l'opera del filosofo. Penso che nella formazione di questo proprio Panikkar, di questa personale incarnazione della sua figura, il primo incontro e la prima impressione svolgano un ruolo molto determinante.

¹ R. Panikkar e M.C. Pavan, *Pellegrinaggio e ritorno alla sorgente*, Milano, Servitium, 2011.

² P.C. Phan e Y. Ro (a cura di), *Raimon Panikkar. A Companion to his Life and Thought*, Cambridge, James Clarke & co., 2018.

³ A. Rossi, *Riflessi. L'amicizia con Raimon Panikkar*, Assisi, L'altrapagina, 2012.

⁴ M. Bielawski, *Raimon Panikkar. La vita e le opere*, Roma, Fazi Editore, 2018 (1° ed. 2013).

Sono proprio il carisma e la peculiarità del filosofo che portano inevitabilmente ad un confronto diretto, alla creazione di un mito definito dalle caratteristiche e dal contesto dell'incontro. Panikkar è una figura che ha sconfinato in innumerevoli mondi, che ha conosciuto profondamente e dialogato con realtà che spesso concepiamo come monadi isolate, e che per questo, comprensibilmente, non tutti possono abbracciare nella loro relazionalità. Del resto, egli stesso non ha potuto percorrere tutte le strade che nella sua lunga e variegata esistenza ha aperto, e di questo era pienamente cosciente, come ne sono consapevoli i suoi allievi, indiretti o meno. L'obiettivo che una delle più recenti pubblicazioni sul suo pensiero si pone è quantomai eloquente a questo riguardo: "riprendere l'eredità di Panikkar e proseguire nel sentiero da lui tracciato, non ripetendo quanto da lui già scritto, ma tentando di aggiungere un nuovo tassello e fare un passo in avanti in direzione del dialogo"⁵. Marcato⁶ dipinge questo aspetto del magistero di Panikkar in modo eccellente citando Clarissa Pinkola Estés e la sua descrizione del magistero di Joseph Campbell, dove il maestro viene dipinto come un alce, in cima al branco a tracciare nuovi percorsi nella neve per i piccoli, che a loro volta crescendo avranno lo stesso ruolo. O, con un'altra metafora, si potrebbe affiancare il maestro del dialogo Panikkar ad un maestro d'ascia, che nel trasmettere cultura ai suoi allievi di bottega forma nuovi maestri.

Dunque, per capire la direzione verso cui iniziare ad aprire un nuovo percorso nella neve dobbiamo chiederci non solo da che porta della "Panikkar City" descritta da Belawski⁷ siamo entrati, ma anche e soprattutto cosa ci ha spinto ad affrontare il tragitto verso la vasta e meravigliosa città del pensiero e della vita del filosofo indo-catalano. Ci siamo giunti girovagando casualmente, o meglio, accompagnati da un'incomprensibile attrazione? L'abbiamo vista promossa in un depliant pubblicitario in cui veniva dipinta come una meta che da sola poteva vantare di raggruppare attrazioni che altrimenti avremmo dovuto cercare nei cinque diversi continenti? L'abbiamo scorta in lontananza, illuminata da un sole sorridente che non poteva che ispirare fiducia e serenità? A ognuno la sua risposta, con tutti i suoi punti favorevoli o meno. Qui posso solo rispondere personalmente, portando la testimonianza del mio rapporto con l'intersecarsi degli avvenimenti e delle situazioni, rischiando forse di sconfinare a mia volta in un territorio che poco si addice alla veste di un elaborato universitario, ossia quello dell'esperienza personale. Per ragioni di età non ho potuto conoscere Panikkar direttamente: pochi mesi prima

⁵ M. Ghilardi e S. La Mendola, *Pratiche di dialogo dialogale. Scritti su Raimon Panikkar*, Udine, Mimesis, 2021

⁶ L. Marcato, *Le radici filosofico-teologiche della proposta di dialogo dialogale di Raimon Panikkar*, tesi di laurea presso l'Università Cà Foscari di Venezia, 2016, disponibile al sito: <http://hdl.handle.net/10579/8356>

⁷ *Op. cit.*, pp. 260-264.

della sua morte festeggiavo il mio dodicesimo compleanno in una casa della campagna bellunese, in un clima culturale e familiare troppo distante dalle seppur molteplici dimensioni accarezzate da Raimon nel corso della sua esistenza. Avrei dovuto attendere altri nove anni per incrociare per la prima volta il suo sguardo, in un contesto che questa volta poteva trovare spazio nel mio “mito”, ossia l’intervista-dialogo con Franco Battiato nel programma *Bitte Keine Reklame*, poi trascritta e pubblicata all’interno di *Il Silenzio e l’Ascolto*⁸. Penso sia necessario soffermarmi su questo incontro, in quanto per molti versi ha creato il filo conduttore del mio rapporto con l’opera e la vita di Panikkar. Primo fra tutti, il suo legame che nel corso della ricerca mi si è palesato sempre più evidentemente con la dimensione della musica qui incarnata dalla figura di Franco Battiato, la realtà culturale a me più affine in quanto musicista io stesso, che in Panikkar emerge in tutto il percorso della sua opera, dal continuo riferimento all’armonia (*Pluralismo e Armonia*⁹ è il titolo di uno dei primi libri di sintesi del suo pensiero, ad opera di Achille Rossi) al suo *opus magnum*, uscito a pochi mesi dalla morte, *Il Ritmo dell’Essere*¹⁰. Belawski dedica alcune pagine al rapporto del filosofo con la musica, non praticata direttamente ma esperita attraverso le abilità pianistiche della madre prima e della moglie poi, ed è interessante vedere quanto spazio sia stato concesso ai momenti musicali anche nell’ultimo importante convegno presenziato da Panikkar prima della morte (Venezia 2008, le cui immagini si possono trovare nel DVD allegato alla pubblicazione degli atti¹¹ oltre che su YouTube). Per mancanza di tempo, spazio e approfondimento, nel presente elaborato non ho potuto riservare uno spazio sufficiente al rapporto di Raimon con la musica, una relazione che sarebbe sicuramente rivelatoria da studiare, ma essa rimane sempre sullo sfondo, o meglio, come sottofondo di tutta la mia trattazione, come del resto ha fatto nel percorso di Panikkar stesso. L’altro punto che l’intervista di *Bitte Keine Reklame* permette di evidenziare è il medium, e dunque il linguaggio di Panikkar nelle diverse situazioni e attraverso i cambiamenti sociali e tecnologici. Questo aspetto è analizzato da Marcato nel suo *Le radici del dialogo*¹², dove mostra quanto Panikkar fosse conscio della peculiarità del medium attraverso cui le sue parole sarebbero arrivate all’ascoltatore o al lettore. Uomo davvero dedito alla comunicazione e non solo all’informazione, seppe capire come interagire perfino con una macchina da ripresa, e per questo

⁸ F. Battiato, *Il Silenzio e l’Ascolto. Conversazioni con Panikkar, Jodorowsky, Mandel e Rocchi*, Castelvechi, 2014.

⁹ A. Rossi, *Pluralismo e Armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Assisi, L’altrapagina, 2nda ed., 2011 (1° ed. 1990).

¹⁰ R. Panikkar, *Il Ritmo dell’Essere. Le Gifford Lectures*, Volume X/I dell’Opera Omnia, Milano, Jaca Book, 2012.

¹¹ M.C. Pavan (a cura di), *I mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, Milano, Jaca Book, 2009.

¹² L. Marcato, *Le radici del dialogo. Filosofia e teologia nel pensiero di Raimon Panikkar*, Udine, Mimesis, 2017, pag. 22.

anche a detta di chi lo ha conosciuto direttamente¹³, una sua intervista riesce comunque a mostrare l'uomo nella sua umanità, a non tradire la presenza e la testimonianza. Penso che questo aspetto sia estremamente importante, soprattutto nel considerare quella che può essere l'eredità di Panikkar e la continuazione della sua opera dopo il suo passaggio, in relazione alla domanda che conclude l'opera di Victorino Perez Prieto¹⁴ e che funge da faro per il saggio di Marcato¹⁵: Che significato ha un discorso come quello di Panikkar per l'uomo della strada? Oggi l'uomo della strada può materialmente conoscere sempre di più, avere sempre più incontri, ma questi incontri non avvengono nelle piazze, nelle librerie e nemmeno nei libri; un mondo sempre più fatto di immagini, statiche e in movimento, necessita di una presa di coscienza di ciò che è più accessibile all'uomo contemporaneo per l'esperienza diretta della realtà: non solo opere divulgative, non unicamente grandi convegni, ma anche, ed in modo centrale, il semplice suono della voce, la luce del sorriso, l'estrema capacità di coinvolgere che emergono dalle fortunatamente numerosissime interviste a video realizzate a Panikkar negli ultimi anni della sua vita. È proprio da una di queste interviste¹⁶ che ho deciso di estrarre il titolo di questo mio elaborato, per cercare di seguire un percorso a partire da quella che in quella determinata occasione Panikkar ha definito "la lezione più importante della sua vita", ossia l'incontro disarmante e sconcertante con una donna tubercolotica, simbolo degli ultimi su questa terra, che ha avuto il potere di ammutolire solo con la sua presenza tutti i grandi discorsi edificanti e tradizionali che lo stesso Panikkar era in procinto di pronunciare per consolarla. Questa "mistica del quotidiano"¹⁷ di ogni essere, di ogni momento, data dall'esperienza della vita solo per essere vissuta, senza giudizi di sorta, dell'essere invitati al banchetto della Vita, un banchetto che esiste *per* e *grazie* agli invitati, che sono dunque essi stessi dono per la Vita, l'unica Vita che è l'essenza e il movimento di ogni briciola del reale.

L'elaborato si divide in due capitoli: il primo, dedicato alla biografia dell'autore, si sviluppa a partire dall'elaborazione fatta dallo stesso autore e nella letteratura secondaria riguardo il tema dell'esperienza della vita biologica e della sua trasmissione, per poi evidenziare il percorso compiuto da Panikkar anche attraverso alcune idee chiave della sua opera. Il secondo capitolo, dedicato propriamente all'esperienza mistica come esperienza integrale della Vita, tenta di

¹³ Come afferma Milena Carrara Pavan nell'intervento disponibile a questo link: <https://www.youtube.com/watch?v=bxZkmiwTa8Q> (consultato il 13/01/2022).

¹⁴ V.P. Prieto, *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, Udine, Mimesis, 2011.

¹⁵ *Op. cit.*

¹⁶ W. Weick e A. Andriotto, *Raimon Panikkar: L'arte di vivere*, Lugano, Televisione Svizzera Italiana, 2000.

¹⁷ L. V. Tarca, prefazione a L. Marcato, *Le Radici del dialogo (Op. cit.)*.

delineare la proposta panikkariana principalmente nei riguardi della condizione umana - che inevitabilmente sfocia nella visione cosmoteandrica - ponendo al centro i temi del mistero, della relatività radicale e dell'esperienza, affiancati da alcuni accenni alle tematiche del tempo, della scienza e del male, sviluppi essenziali per comprendere la portata del pensiero in questione.

I. Biografia

Bios e zoe

Tracciare una biografia dell'autore trattato è considerata una prassi fondamentale di qualsiasi elaborato universitario: l'università è e resta un'istituzione scientifica, come avrebbe sottolineato Panikkar, profondamente ancorata al mito della storia e in un certo modo restia a considerare il pensiero dell'Umano nella sua dimensione *tempiterna*, mettendo al primo posto la validità scientifica e solo dopo il contributo a quello che il nostro autore definiva il Corpo Mistico della Realtà. Il punto dell'importanza o meno della vita storica del pensatore in questione – la sua biografia, la sua identificazione, secondo le parole dello stesso – è uno tra i temi divisivi tra i vari studiosi della sua opera, ed in un certo modo anche all'interno dello stesso pensiero di Panikkar. Pur senza ricadere negli estremi, possiamo identificare due tendenze all'interno della letteratura secondaria sull'autore nei confronti della sua biografia: una che potremmo definire agiografica, perpetuata principalmente dagli organi ufficiali di divulgazione del suo pensiero ed incarnata perfettamente nel fortunato *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*¹⁸ di Raffaele Luise, e l'altra che non è forse scorretto definire investigativa, che si esprime al meglio nell'opera *Raimon Panikkar. La vita e le opere*¹⁹ di Maciej Bielawski – alle quali si aggiunge una folta schiera di studiosi che sottolineano l'importanza del distanziarsi dagli eventi biografici del nostro autore per comprendere al meglio il suo messaggio. I termini usati non vogliono essere denigratori, però possono fungere da specchio per una certa tensione che pare esistere tra le prime due parti. Come avrebbe da insegnarci Panikkar, la verità sta nel dialogo, non nell'opporre dialogicamente due punti, ed è necessario capire come queste due visioni abbiano la possibilità di fecondarsi vicendevolmente per poter portare avanti l'eredità del nostro autore con rispetto, amorevolmente. Per quanto possa sembrare una distinzione meramente metodologica, la questione tocca il cuore dell'esperienza del pensiero e della figura di Panikkar, in particolare per quello che riguarda l'argomento centrale di questo elaborato, ossia la mistica, intesa dall'autore proprio come esperienza della vita. Vita che Panikkar esprime, avvalendosi del greco antico, in due modi: *bios* e *zoe*, termini che in questo contesto possono essere affiancati e meglio espressi dalla distinzione operata dallo stesso tra *identità* e *identificazione*. Con queste distinzioni possiamo

¹⁸ R. Luise, *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*, Milano, Edizioni San Paolo, 2011.

¹⁹ M. Bielawski, *Raimon Panikkar. La vita e le opere*, Roma, Fazi Editore, 2018.

iniziare ad addentrarci nell'universo donatoci da Panikkar, iniziare ad esperire quel *mythos* che, a detta dello stesso, tutta la sua opera ha cercato di indicare.

Come esprime Milena Carrara Pavan, "L'identificazione" è costituita dai suoi dati biografici [...], mentre per scoprire l'identità di una persona la si deve conoscere e amare"²⁰. Panikkar stesso soleva ripetere definizioni simili molto spesso anche con l'ausilio di aneddoti ironici, dove scherzava sulla società contemporanea, che, totalmente ignara di questa distinzione, arriva a chiedere al nostro un documento con il pretenzioso nome di "carta d'identità" che egli, sconcertato, risponde di non avere²¹. L'identificazione è quindi il *bios*, la vita avvenuta sul piano storico, certo essenziale, ma che non esaurisce la Vita: essa necessità della *zoe*, la vita divina, che in integrazione con il *bios* (da cui, come sottolinea nuovamente Pavan, non può essere separata) costituisce l'identità della persona. Avremo modo di soffermarci sul rapporto tra *bios* (vita) e *zoe* (Vita) nel secondo capitolo di questo elaborato, ma per ora è sufficiente evidenziare che per Panikkar la vita non può essere ridotta alla *mia* vita, ma deve essere vista come *pars pro toto* di quella Vita che non possiedo ma che scorre in me, la Vita che non finisce. In quest'allargamento della prospettiva sull'esistenza sta il senso della stessa secondo Panikkar, poeticamente illustrato nella famosa metafora dell'essere umano come goccia d'acqua e della Vita come l'acqua di questa goccia, che l'uomo deve scoprire di essere nel profondo²². Tutto questo senza negare la realtà, e quindi la verità, della goccia, anzi: il mio essere goccia mi è stato dato proprio per sentirmi acqua, solo grazie ad esso posso scoprire la *zoe* che sono²³. Da questi sommari accenni all'antropologia panikkariana emerge come il nostro autore abbia un approccio tutt'altro che idealista ed antistorico: come in tutta la sua produzione, il suo scopo è mostrare come nulla esaurisca la cosa che è, una kantiana cosa in sé assente nella visione di Panikkar, ma come tutto sia in relazione, o meglio, come tutto sia relazionalità pura. Non c'è una Vita separata dalla mia vita quotidiana, ma esse devono essere viste nel loro mutuo relazionarsi, nel loro essere uno mantenendo l'integrità delle parti, distinte ma non separate²⁴. Non si tratta quindi di denigrare il *bios* e la dimensione

²⁰ M.C. Pavan, postfazione a R. Panikkar, *L'acqua della goccia. Frammenti dai diari*, Milano, Jaca Book, 2018, pag. 265.

²¹ A questo link l'intervista a cui si fa riferimento: <https://www.youtube.com/watch?v=0GT2uKLIVE0&t=1644s>

²² Tale metafora viene spiegata da Panikkar in questo celebre video:

<https://www.youtube.com/watch?v=fKAW4OogsRI> (consultato il 17/02/2022), ma la metafora viene più discorsivamente elaborata in R. Panikkar, *The Drop of Water. An Intercultural Metaphor*, in Sadananda Das, Ernst Fùrlinger (a cura di), *Sâmarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy and Interreligious Dialogue*, D.K. Printworld, Delhi 2005, oggi parte di RPOO IX/1.

²³ È in realtà improprio asserire che io "sono" *zoe*, in quanto è la stessa Vita ad essere, senza alcun io, o meglio con l'unico io di cui il mio *ego* non può che essere il tu. Ritourneremo su questi passaggi nel secondo capitolo dell'elaborato.

²⁴ È questo il cuore della definizione di *advaita*, centrale nel pensiero di Panikkar, che illustreremo meglio nel secondo capitolo di questo elaborato.

storica della vita umana, ma essa non può essere osservata senza tenere conto seriamente della dimensione divina, mistica, della stessa. Per questo, ogni biografia puramente investigativa, oggettiva, non può esaurire l'identità di una persona, e deve permettere l'apertura al Mistero, mantenendo il fecondo silenzio necessario per il dialogo con la vita dell'altro.

Le fonti biografiche ed autobiografiche

Questo silenzio nei riguardi di vari aspetti della propria vita è stato mantenuto da Panikkar stesso, e proprio su questi temi si inserisce il dibattito fra la narrazione ufficiale e l'opera di Bielawski. Secondo quanto riferito dallo stesso autore, che ha tentato di ricostruire l'esperienza di Panikkar attraverso le lettere e le testimonianze dirette di persone a lui più o meno vicine, esisterebbe una volontà di censura di alcuni momenti e tratti della vita di Panikkar dei quali alcuni dei suoi interlocutori si sono freddamente rifiutati di trattare, a volte perfino disincentivandolo dal redigere una biografia in tal modo strutturata. Tale approccio sembra confermato da una lettera apparsa sul sito ufficiale nel 2012²⁵ (pochi mesi prima della prima edizione dell'opera). Bielawski giustifica le sue scelte in un articolo presente sul suo blog²⁶ e nella prefazione all'opera stessa, in cui affronta approfonditamente il tema della "Leggenda Panikkar", ossia della lettura agiografica che a suo dire rischia di svuotare il personaggio della sua carica esistenziale e di trasformarlo da "santo" a "santino". È assolutamente vero che dalla sbrigativa narrazione ufficiale la figura di Panikkar venga mostrata sotto una luce di un "uomo straordinario" dalla "quadruplici identità", come si legge nella biografia presente nel sito ufficiale²⁷, destinato fin dalla sua peculiare nascita (figlio di madre catalana e padre indù) ad avere capacità e possibilità al di sopra di quelle dei comuni mortali, conoscitore di una quantità infinita di lingue con cui si destreggiava nella scrittura dei suoi moltissimi libri, sempre sorridente, forte e sicuro nelle sue scelte, che ha vissuto una vita ricca al servizio dell'umanità terminata con la figura del classico saggio eremita che accoglie i giovani discepoli nella sua grande biblioteca in un paesino di montagna. È un'immagine che lo stesso Panikkar ha contribuito a forgiare, con le parole (pur non avendo scritto un'autobiografia nel senso canonico del termine, egli ha lasciato delle "tracce" nei suoi scritti ma soprattutto nelle sue interviste, tra cui spicca la lunga *La mia vita* con Milena Carrara Pavan²⁸) ma anche, e forse soprattutto, con il silenzio, facendo emergere il grande carisma e il suo essere profondamente

²⁵ <https://www.raimon-panikkar.org/italiano/altre-biografie.html> (consultato il 13/01/2022).

²⁶ <http://www.maciejbielawski.com/writing-panikkars-biography.html> (consultato il 10/02/2022).

²⁷ <https://www.raimon-panikkar.org/italiano/biografia-intellettuale.html> (consultato il 13/01/2022).

²⁸ Nel DVD allegato a R. Panikkar, M.C. Pavan, *Pellegrinaggio e ritorno alla sorgente*, Milano, Jaca Book, 2012.

“guru” negando di esserlo (come sottolinea Marcato²⁹). La naturale celebrazione della sua figura dopo la morte e la profonda devozione dei suoi amici e discepoli hanno fatto il resto, rendendolo più conosciuto e amato oggi rispetto a quando era in vita (è notevole in questo senso la quantità di pubblicazioni che man mano si vanno ad accumulare su di lui, ma anche la presenza delle sue opere e delle sue interviste in contesti che vanno oltre l’ambito accademico o ecclesiastico, come le librerie esoteriche o piattaforme di streaming di contenuti con forti influssi New Age). Bielawski parla della necessità di “demitizzare” Panikkar, ed in fondo penso che l’obiettivo dello stesso filosofo nel suo assecondare la sua mitizzazione fosse questo; all’immagine prodotta da Belawski manca infatti un importante tassello che ha visto la luce dopo la pubblicazione della sua opera, ossia i diari di Panikkar. Per quanto non ancora editi nella versione integrale, nel 2018 è apparso il volume, a cura di M. C. Pavan, *L’acqua della goccia. Frammenti dai diari*³⁰, la cui pubblicazione era stata già prevista ed approvata dall’autore durante la pianificazione della sua *Opera Omnia*. Sono convinto che l’approfondita analisi di questo scritto possa portare ad una nuova comprensione dell’auto-rappresentazione di sé che Panikkar ha fatto e anche dell’opera di divulgazione e memoria della sua figura che il Centro Vivarium ed in particolare la sua “discepola prediletta” Milena Pavan stanno conducendo. In questo scritto, infatti, il lettore ha modo di incontrare appieno l’uomo Panikkar, rivelando le difficoltà (numerose nell’arco della sua vita), i consapevoli difetti e le tormentate colpe ed errori che lo stesso attribuiva a sé, assieme ad una serie di sincere riflessioni su di essi. Nell’introduzione all’intervento di Milena Carrara Pavan ad uno dei più recenti convegni riguardanti Panikkar³¹, si suggerisce che un’iniziazione all’autore più accessibile dell’Opera Omnia possa trovarsi nell’affrontare questo testo assieme ad un altro, *Pellegrinaggio e ritorno alla sorgente*, un dialogo tra il maestro e la “discepola prediletta” inserito tra il pellegrinaggio compiuto dai due al monte Kailasa (1994) e la morte dell’autore (2010). Questo testo si concentra moltissimo sul rapporto Maestro-discepolo creatosi fra i due da entrambi i punti di vista, aprendo uno scorcio biografico sul percorso da loro condiviso, in cui la sezione scritta da Pavan risulta in questo contesto eloquente e rivelatoria. In particolare, la studiosa scrive che, dopo l’iniziazione:

Alti e bassi da capogiro si susseguivano: momenti di pienezza [...] si alternavano a momenti di sfiducia solo perché non corrispondevi all’idea che mi ero fatta del saggio, di colui che essendo

²⁹ L. Marcato, *Le radici del dialogo. Filosofia e teologia nel pensiero di Raimon Panikkar*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

³⁰ *Op. cit.*

³¹ Visionabile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=bxZkmiwTa8Q> (consultato il 22/01/2022).

pregno del divino doveva essere anche perfetto – e naturalmente perfetto secondo le *mie* categorie. [...] Come potevo “arrendermi” se le tue imperfezioni, gli sbagli della tua vita mi facevano dubitare di te? [...] tu mi hai permesso o hai voluto che mi avvicinassi di più e che ti vedessi nella tua umanità e quindi nei tuoi limiti [...] occorre tempo per capire che il mio turbamento derivava dalla concezione errata che avevo del santo, che non necessariamente significa perfetto: che chi soffriva in realtà era il mio *ego* che non accettava i propri limiti [...]”³²

Quello che mi sembra vogliano comunicare questi brevi sguardi sull’umanità di Panikkar, la cui pubblicazione è stata non solo permessa, ma voluta dall’autore stesso, è un invito a fare lo stesso cammino, a renderci tutti discepoli, a compiere quel percorso descritto ne *La nuova innocenza*, disfacendoci dell’immagine perfetta, anche se inizialmente necessaria, che Panikkar volontariamente ha dato di sé per poter riconoscere la nuova saggezza, totalmente incarnata nell’uomo in tutta la sua umanità: fare anche noi l’esperienza che, come Panikkar scrive nei diari, “Realizzazione non è una questione individuale(istica). [...] non ci sono *ego* realizzati. C’è un solo io, l’io realizzato” (27/07/1998), “Il resuscitato non è il mio *ego* – che continua a fare stupidaggini durante il cammino” (08/08/2000), e ancora: “Non esistono donne e uomini perfetti, realizzati o illuminati nel senso che si attribuisce spesso a questa definizione, ma persone in costante cammino, attraverso cui lo Spirito soffia”³³. Penso che leggere questi due testi assieme possa davvero illuminare la figura umana di Panikkar e, soprattutto, ciò che egli in primo luogo ha voluto lasciare a tutti noi, principalmente attraverso la stessa Pavan (curatrice di tutta l’Opera Omnia e presidentessa di Vivarium). Vista la scarsità di opere biografiche sul nostro autore (oltre all’opera di Belawski possiamo citare forse solo *Oltre la frammentazione del sapere e della Vita* di Victorino Perez Prieto³⁴), il rapporto che Panikkar ha intessuto con Milena Carrara Pavan non è ancora stato studiato, complice anche l’ovvio fatto che la seconda è ancora in vita e totalmente inserita nella “seconda parte” del loro rapporto, ovvero la divulgazione e la curatela dell’eredità del filosofo; sono però convinto che sia un nesso che chiunque si troverà a studiare la sua figura del pensatore catalano nel futuro dovrà affrontare, sia per l’enorme influenza che ella ha avuto su come possiamo leggere Panikkar oggi (quindi attraverso l’Opera Omnia, la cui pubblicazione è terminata nel 2021) sia per l’enorme importanza che lo stesso Panikkar ha chiaramente dato a questa *philia* arrivando a definire la donna “discepola prediletta”, rimandando direttamente ad un rapporto guru-discepolo, luogo di frequente riflessione del filosofo sia nelle opere che nei diari. Nella

³² R. Panikkar, M. C. Pavan, *op. cit.*, pag.115.

³³ *Ibidem*, pag.185.

³⁴ V. P. Prieto, *Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, Milano-Udine, Mimesis, 2011.

tradizione indica, infatti, il discepolo scelto dal maestro è colui che deve continuare la catena di successione (*guru-parampara*)³⁵, è colui che il maestro sceglie come continuatore della sua opera, ed è evidente come Panikkar tenesse in enorme importanza l'essere radicato in quella che lui definiva la tradizione dei suoi antenati. Risulta per questo enigmatico e al contempo rivelatore il fatto che Panikkar abbia scelto (inaspettatamente anche a sé stesso³⁶) una figura che tra i vari studiosi che possiamo individuare come proscrittori dell'opera di Panikkar (deducibili dalla loro presenza nelle opere collaborative e nei convegni, come, per fare qualche nome, Luigi Vero Tarca, Joseph Prabhu, Stewart Hall, Bettina Baumer e molti altri) risulta almeno particolare: a suo stesso dire, una donna piuttosto restia ad abbracciare totalmente l'ambiente intellettuale in cui Panikkar stesso si è immerso con la sua immensa cultura, e che i suoi allievi e studiosi sembrano incarnare. Non conoscendola personalmente, posso solo parlare in base alle impressioni che ho ricevuto dai suoi scritti e dai suoi interventi ai vari convegni che ho potuto visionare su internet, oltre che con le parole dello stesso Panikkar; emerge comunque una figura molto sensibile, madre e moglie (pienamente "cosmica"), con una voce amorevole ed un modo di porsi affettuoso e cordiale, legato a quel lato quotidiano cui il titolo di questo elaborato vuole rimandare. Voglio credere che lo stesso Panikkar abbia voluto in questo modo indicare una via, a mio dire ancora poco percorsa, per quelli che si sarebbero affacciati alla sua opera e alla sua vita: un'esperienza che dia centralità a quello che è forse il messaggio sottostante a tutta la sua opera, ossia la supremazia dell'amore. Un amore che deve essere vissuto dall'uomo qualunque, nella quotidianità, senza straordinarie rinunce, divine capacità o particolari specializzazioni: una mistica come quella descritta da David Foster Wallace in "Questa è l'acqua"³⁷, che implichi una *metanoia* alla portata di tutti, del "mistico che si nasconde in ogni uomo" cui è dedicato *L'esperienza della Vita. La mistica*³⁸.

Periodizzazioni

Vista la lunghezza della vita di Panikkar (92 anni) e la quantità enorme di esperienze in essa condensate, emerge un bisogno di distinguerla in alcune fasi, anche per poter comprendere al meglio l'evoluzione del suo pensiero nel suo intersecarsi con gli eventi biografici. È l'autore in primis a sentire il bisogno di una tale operazione già nel corso della sua vita: periodicamente, infatti, compare nei diari un Raimon che si guarda indietro e cerca di comprendere i momenti di

³⁵ A. Rigopoulos, *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India*, Carocci, 2009, pag. 35 – 39.

³⁶ R. Panikkar, M. C. Pavan, *op. cit.*, p. 123.

³⁷ discorso per il conferimento delle lauree tenuto al Kenyon College (Gambier, Ohio), 21 maggio 2005, in D. F. Wallace, *Questa è l'acqua*, Einaudi, 2017.

³⁸ RPOO I/I, pag. 141.

svolta della sua esistenza, anche e soprattutto attraverso i suoi stessi diari – la cui funzione per l'autore appare anche collegata al tenere memoria della propria vita, che lui ammette di tendere a dimenticare. Una prima suddivisione può essere fatta seguendo una delle formule cui Panikkar ha ricorso più spesso per parlare della sua biografia, ossia l'aver vissuto un terzo della sua vita in Europa, un terzo in India e un terzo negli Stati Uniti; è una periodizzazione evocativa, che non aiuta ad avere un'immagine non solo temporale, ma anche spaziale, una categoria essenziale per comprendere la vita e il pensiero del teologo catalano. Sulla falsa riga di questa prima impostazione, la biografia ufficiale suddivide la vita di Panikkar in quattro fasi: la prima, più lunga, in Europa (1918 – 1954), la seconda, la più breve, in India (1955 – 1966), la terza negli Stati Uniti (1967 – 1987) e l'ultima, il "ritorno alla sorgente" a Tavertet, di nuovo in Catalogna, nei suoi ultimi vent'anni (1987 – 2010). La via forse più corretta da percorrere, e che mi riprometto di frequentare per tutto il corso dell'esposizione biografica, è quella di ascoltare le parole di Panikkar stesso, cercando di prendere sul serio il modo in cui egli ci ha mostrato la sua vita. Anche a questo riguardo è rivelatore il testo *Pellegrinaggio e ritorno alla sorgente*, in cui parlando della sua spiritualità, egli la divide in quattro fasi. La prima, dalla giovinezza all'ordinazione sacerdotale (1946), "centrata sull'adorazione di un Dio personale attraverso Gesù Cristo"³⁹; la seconda, identificabile negli anni di appartenenza all'Opus Dei, da cui Panikkar prenderà le distanze per poi venirne espulso nel 1966, vissuti "in un'estasi permanente al di là dell'esistenza puramente temporale"⁴⁰, di morte dell'ego, caratterizzata dalla *bhakti*, una "devozione cristocentrica"⁴¹, un'apertura alla realtà della Trinità e parallelamente alla riscoperta delle radici indiane; la terza e la quarta, non chiaramente espresse ma deducibili dal resto del testo, che ricalcano le due fasi finali descritte dalla biografia ufficiale, caratterizzate rispettivamente dallo *jnana*, la via della conoscenza, qui incarnata nello studio svolto in India (di cui l'antologia *I Veda. Mantramanjari* ne è la massima espressione) e negli Stati Uniti (dove il nostro autore avrà modo di approfondire il "carattere definitivo dell'aspetto secolare della realtà"⁴², che integrerà con lo studio del buddhismo), e dal *karman*, la via dell'azione, dell'interrelazione con tutta la realtà, paradossalmente corrispondente agli anni quasi eremitici di Tavertet, dove Panikkar avrà modo di dare vita alla sua dimensione cosmica, come ripete frequentemente nei diari di quegli ultimi anni, ultimando i suoi testi principali, integrandoli con temi prima non trattati come la politica,

³⁹ R. Panikkar, M. C. Pavan, *Pellegrinaggio e ritorno alla sorgente*, cit., p.124.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 125.

⁴¹ *Ibidem*, p. 125.

⁴² *Ibidem*, p. 126.

l'ecologia e l'economia. Ripercorrendo questi quattro periodi della vita, è possibile identificare "diversi" Panikkar, corrispondenti alle diverse fasi: un primo giovane studente, un secondo sacerdote e stella nascente dell'Opus Dei, un terzo studioso e professore ed un quarto maestro, mistico e perfino marito e padre, senza mai cessare di essere sacerdote e studioso.

Giovinetza (1918 – 1946)

Raimundo Alemany y Paniker nasce a Barcellona nella notte fra il due e il tre novembre 1918 da una famiglia che, come abbiamo visto, era già un ponte fra Oriente e Occidente anche solo nella sua composizione: la madre, Carme Magdalena Alemany, nata nel 1895, proveniva da una famiglia della borghesia barcellonese. Donna educata e sensibile, da cui Panikkar stesso afferma di aver ricevuto l'interesse per la filosofia (condiviso con il fratello minore Salvador, anch'egli autore), il figlio la ricorda soprattutto per il suo pensiero estremamente aperto per il tempo e per il suo essere una "persona di un'attività straordinaria"⁴³, presente in ambito sociale ma moltissimo anche in famiglia. Panikkar vi rimarrà sempre legato, e, a suo stesso dire, il momento della sua morte (nel 1967) segnerà una svolta nella sua vita. Diverso invece il rapporto con il padre: Ramuni Pàniker, originario dell'attuale Palakkad (India del Sud) dove nacque nel 1885 in una famiglia benestante, deve il suo incontro con l'Europa alla sua brillante educazione scientifica, che gli varrà una borsa di studio all'Università di Leeds nel 1904, dove si recherà per non fare mai più ritorno in patria, lasciando alle sue spalle la sua sposa tredicenne incinta di pochi mesi. Panikkar conoscerà questo suo fratellastro nel suo primo viaggio in India (1954 – 1960), instaurandovi un positivo rapporto (che, leggendo i diari, appare per Raimon simbolicamente molto importante). Diventato ingegnere chimico, Ramuni si specializza nell'industria del cuoio, lavorando per un'azienda tedesca che gli darà modo di viaggiare per gran parte del continente perpetuando la causa ereditata dal nonno di Raimon dell'indipendenza indiana, di cui sembra essere stato tra i protagonisti – intrecciando le proprie strade con lo stesso Gandhi, figura alla quale Raimon farà costantemente riferimento. Proprio a causa di questa sua attività, nel 1916 Ramuni viene espulso dall'Inghilterra e giunge a Barcellona dove conosce la sua futura moglie. Dopo essersi stabilito nel capoluogo catalano, aver convinto la famiglia di lei ad accettare il matrimonio ed essersi battezzato – secondo Belawski, in modo non molto sentito – Ramuni fonda un'industria chimica per il trattamento della pelle e della colla che ha subito un discreto successo, favorito dalla centralità economica ricoperta

⁴³ Nota del 10/03/1934 dei diari, *cit.*, p. 17.

dalla città nella Spagna nel primo Novecento, punta di diamante del poderoso processo di modernizzazione favorito dalla posizione neutrale dello Stato iberico nella Prima Guerra Mondiale.

Raimon, il primo dei quattro figli della coppia, nasce in un ambiente che, oltre alla simbiosi tra Oriente ed Occidente, sembra anticipare i caratteri che lo stesso impiegherà tutta la vita per consolidare: la dimensione filosofica e amorevole della madre, unita all'acume scientifico e soprattutto all'intraprendenza politica del padre, una sintesi di cosmismo e acosmismo che diventerà un tema spesso frequentato nella sua opera. Anche il rapporto fra i due coniugi e la loro dimensione genitoriale viene dipinta come un continuo e costante incontro fra le differenze, caratterizzato da un profondissimo affetto – “non ho mai visto un amore così grande” asserirà l'anziano filosofo commuovendosi nella già citata intervista *La mia vita*. Una “prima innocenza”, caratterizzata dall'unione nella diversità (un'“armonia perfetta”, afferma sempre ne *La mia vita*), che il piccolo Raimundo vedrà infrangersi con l'educazione scolastica, conseguita presso i gesuiti nel 1935 con “Premio straordinario”, durante la quale nell'anima del giovane l'apertura culturale e religiosa della famiglia si scontra con la chiusura della cultura cattolica dell'epoca. Il 1935 è anche un anno di svolta sia nella biografia dell'autore, sia nella storia del suo Paese, la Spagna: è l'anno di inizio della sanguinosa Guerra Civile, di cui troviamo numerose tracce nei diari di Raimon già dalla proclamazione dello Stato Catalano nell'ottobre del 1934, e che porterà la famiglia ad emigrare temporaneamente presso dei conoscenti del padre in Germania nell'agosto del 1936, in una fuga miracolosa da un'incursione anarchica nella loro casa di Barcellona. Dai diari emerge come l'esperienza della guerra sia stata vissuta dal giovane Raimundo con un continuo rimando alla dimensione religiosa, in un dialogo con Dio che lo porta già in questi anni di formazione a considerare seriamente la vocazione sacerdotale, vissuta in contrasto con la volontà del padre che sembra imporgli di seguire le sue orme nello studio della chimica per succedergli nell'azienda familiare, percorso che infatti inizia a Barcellona per poi proseguire a Bonn, in Germania, dove resterà fino al 1939. Qui Panikkar segue corsi e inizia a frequentare testi di lettere, filosofia e teologia (da cui emerge già la sua necessità di “una fede viva e senza timori”⁴⁴), manifestando la volontà di dedicarsi pienamente a quest'ultima branca di studi piuttosto che allo studio delle scienze. Nel 1939 Raimundo compie un viaggio in bicicletta da Bonn a Barcellona, dove già dal '37 il padre aveva fatto ritorno seguito poco dopo dalla madre, pensando di rimanervi solo per le vacanze estive ma finendo per ristabilirvisi a causa dello scoppio della Seconda Guerra Mondiale.

⁴⁴ Nota del 18/03/1939 dei diari, *cit.*, p.21

La tortuosa esperienza esistenziale del nostro autore trova uno specchio nella difficile condizione della Spagna franchista nell'imbrunire degli anni '30, e questa constatazione lo porta ad accogliere con entusiasmo la novità di un gruppo di giovani, in gran parte universitari, capitanati da un carismatico presbitero, Josemaría Escrivà de Balaguer, che aspirava a realizzare la pienezza del Vangelo nella vita quotidiana, ivi inclusa quella professionale e sociale. Il gruppo, cui Panikkar si unisce nel 1940 e di cui resterà numerario fino al 1966, prenderà poi il nome di Opus Dei, espandendosi in tutto il mondo e diventando una delle forze dottrinali, oltre che politico-economiche, più importanti della Chiesa cattolica. L'appartenenza del giovane Raimondo alla controversa organizzazione religiosa resta ad oggi un argomento complesso e divisivo per gli studiosi del suo pensiero, come lo era stato per lo stesso autore, che ne parlerà apertamente solo negli ultimi anni della sua vita in alcune interviste e, più approfonditamente e per iscritto, in un testo di denuncia, *Historia oral del Opus Dei*⁴⁵, dove porterà la sua testimonianza a fianco a quella di altri quattro fuoriusciti dall'*Obra*. È necessario sottolineare la diversità notevole fra l'entusiastico gruppo dei primordi e l'immensa prelatura personale odierna: Opus Dei di *Cammino*⁴⁶, opera in cui san Josemaría espone tramite una serie di meditazioni la sua esperienza personale e gli obiettivi dell'organizzazione, per la quale fungerà da manuale, è inserito nel processo di affrancamento da una visione tradizionalista del messaggio cristiano che confluirà nel clima culturale e religioso del Concilio Vaticano II. Esso si inquadra in un percorso di valorizzazione del laicato cristiano all'interno della Chiesa, in una tensione verso un'esperienza che possa aprire alla realizzazione del Vangelo anche nella vita moderna, che già all'epoca si esprimeva timidamente nell'istituzione ecclesiastica anche grazie all'influenza delle novità introdotte dal mondo protestante⁴⁷. Quest'apertura, che idealmente poteva apparire rivoluzionaria ed inserita in un percorso che sarà invece pienamente individuato – in modo radicalmente differente - da Jaques Maritain in *Humanisme Integrale*⁴⁸ negli stessi anni, si trasformerà invece in un'organizzazione chiusa e conservatrice nel giro di pochissimo tempo. Belawski e Prieto ricostruiscono il rapporto tra la scelta di Panikkar e il suo contesto sociale facendo emergere, anche al di là delle dichiarazioni presenti nelle interviste al filosofo, una generale diffidenza da parte della famiglia, che Raimon proverà senza successo a convincere ad aderire a loro volta all'Opera, ed una situazione che già dai primi anni appare sotto una luce confusa e autoritaria. Non

⁴⁵ A. Moncada, *Historia oral del Opus Dei*, Plaza & Janés, Barcelona 1987.

⁴⁶ Josemaría Escrivà de Balaguer (san), *Cammino*, Milano, Ares 2012, 58ma ed. (1° ed originale 1939).

⁴⁷ G. Vian (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, vol. IV: L'età contemporanea (secoli XIX – XXI), Roma, Carocci, 2015.

⁴⁸ J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Borla, 2002.

è di interesse per questo elaborato addentrarsi nelle caratteristiche dell'organizzazione, degli scandali, delle opere di denuncia e di quelle celebrative ed apologetiche, cui si rimanda il lettore alla vasta bibliografia esistente⁴⁹. È importante però provare ad immedesimarsi nel giovane Raimon, cercando di dialogare proprio in senso panikkariano con lui e con ciò che egli ha affermato a riguardo: il nostro autore, almeno anni dopo esserne uscito, era pienamente cosciente del rigido clima d'imposizione proprio dell'Opus anche dei primi anni; viveva però, a suo stesso dire, in "un'estasi permanente al di là dell'esistenza puramente temporale" che gli "permise di sopportare le rigidità [inflitagli] dall'organizzazione"⁵⁰. Come afferma in più di un'occasione, tutta la sua gioventù, vissuta con una forte fede devota, era trascorsa in attesa di una chiamata. Con il provvidenziale incontro con don Escrivà, Panikkar credette di sentirla— ed in un certo senso è evidente che la sentì — in una realtà che già mostrava, almeno programmaticamente, quell'intenzionalità di unire sacro e secolare che porterà avanti per tutta la vita, arrivando a scrivere un'opera con il titolo *Secolarità sacra*⁵¹. Questa chiamata fu vissuta da Panikkar non con un'adesione guidata dal mero entusiasmo o dalla simpatia con gli ideali dell'organizzazione, ma, come affermerà lui stesso, "come un'iniziazione. E ogni iniziazione è un punto di partenza, una porta e non una meta"⁵². Fu per lui un ingresso nella "struttura sacramentale della Chiesa"⁵³, in quella Chiesa che l'anziano studioso definirà la "comunione di Dio con tutto il mondo"⁵⁴, che non si identifica con la Chiesa cattolica romana. Questo momento coinvolge il giovane integralmente, portandolo a seguire come un discepolo obbediente la verità dell'istituzione. L'adesione di Raimondo all'opera, però, non è scevra da dubbi da parte dello stesso giovane, che già nel 1940 scrive nei Diari frasi come "credo di avere una specie di timore che l'Opera mi possa tarpare le ali"⁵⁵ e una riflessione sull'obiettivo dell'Opera ("la santificazione dei suoi membri"⁵⁶), in cui il giovane Panikkar afferma invece l'importanza della "santificazione del mondo", che fa affiorare

⁴⁹ Una bibliografia chiaramente orientata al dipingere un'immagine favorevole dell'organizzazione si trova nel sito ufficiale dell'Opus Dei (<https://opusdei.org/it/article/libri-sullopus-dei-e-sul-fondatore/> consultato il 17/01/2022), da affiancare ad una selezione delle numerose opere di indagine (tra cui spicca V. Messori, *Opus Dei, un'indagine*, Milano, Mondadori, 1993) e di critica, comprese le testimonianze (in particolare M. del Carmen Tapia, *Oltre la soglia: una vita nell'Opus Dei*, Milano, Baldini & Castoldi, 1996)

⁵⁰ R. Panikkar, M. C. Pavan, *Pellegrinaggio e ritorno alla sorgente*, cit., (pag. 125)

⁵¹ È anche il titolo di RPOO XI, in cui il suddetto testo è contenuto.

⁵² V. P. Prieto, *op. cit.*, p. 63.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Dialogo al Centro S. Domenico de Bologna, *Religione o cultura. Come l'occidente è caduto nella trappola del dualismo. Dialogo con Raimon Panikkar*, 1995, citato da V. P. Prieto, *Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, cit., pag. 65

⁵⁵ Nota del 20/04/1940 dei diari, cit., p.22

⁵⁶ *Ibidem*, Nota del 08/11/1940, p.23

quella grande attenzione alla dimensione cosmica dell'uomo, di una mistica che sappia integrare anche la politica, l'ecologia e l'economia, che sarà centrale negli anni a venire. Gli anni di questa prima iniziazione vengono trascorsi da Panikkar immersi nello studio (studia chimica a Barcellona tra il '30 e il '41, per poi iscriversi a filosofia a Madrid, dove diventa allievo del professore e sacerdote M. G. Morente e di Xavier Zubiri, figure che influenzeranno notevolmente il suo pensiero, e con cui si laurea nel 1946, anno in cui compie anche la sua formazione teologica di base necessaria per l'ordinazione sacerdotale), nel lavoro nell'azienda familiare a Barcellona (tra il 1942 e il 1945) e nella disciplina ascetica e penitenziale propostagli dall'Opus Dei. Qualche scorcio sull'interiorità del nostro autore emerge dalle sue prime pubblicazioni, in cui propone i fondamenti della sua visione matura incarnati dalla sua ricerca di una "sintesi", di una visione globale della realtà, influenzata dal rapporto tra fede ed ontologia centrale nel pensiero di Morente. Da questi schematici spunti appare chiaramente un giovane Raimundo molto impegnato ed entusiasta, che cerca di aprirsi una strada che, seppure guardandosi indietro spesso per forza, cerca di affrancarsi dal destino che il padre vorrebbe per lui di continuare nelle sue orme. Forse senza una realtà che necessitava un'adesione piena e sicura, quasi totalizzante, come l'Opus Dei, Panikkar non sarebbe riuscito a fare quell'ulteriore passo di allontanamento dalla realtà familiare in un momento tanto difficile come quello di una malattia paterna, che colpisce il genitore con una paralisi nel 1946. La profondità con cui Panikkar vive questo passaggio lo porta sentirsi al centro di una corrente radicale e rivoluzionaria con uno spirito permeato dall'esempio delle prime comunità cristiane (al cui riguardo scrive alcuni articoli), acquisendo anche tratti che Belawski definisce "un fervore neofita, pressochè fanatico"⁵⁷ che sfocia in un teocentrismo dogmatico che fa perno attorno all'idea di missione espresso in alcuni saggi raccolti poi in *Humanismo y Cruz*⁵⁸. È questo il testo che, più di tutti i successivi, è il motivo della suddivisione da parte degli studiosi tra un "primo" e "secondo" Panikkar, che, pur mitigata dallo stesso autore e dai più attenti osservatori del suo percorso⁵⁹, trova la sua ragione nell'evidenziare un notevole cambiamento che il nostro attraverserà, una necessità interpretativa per considerare senza pregiudizi questi primi testi. Questo radicalismo lo porta ad accettare quella chiamata alla vocazione che timidamente coltivava da anni: l'ordinazione sacerdotale, seconda e definitiva iniziazione.

⁵⁷ Belawski, *op. cit.* (pag. 47)

⁵⁸ R. Panikkar, *Humanismo y Cruz*, Madrid, Rialp, 1963.

⁵⁹ Vedasi la chiara esposizione di V. P. Prieto in *Oltre la frammentazione, cit.*, pag. 53 – 63.

Dall'ordinazione sacerdotale al primo viaggio in India (1946 – 1955)

Il 29 settembre 1946 Raimon, insieme ad altri cinque laici dell'Opus Dei, viene ordinato sacerdote. La periodizzazione biografica fornita da Panikkar, secondo la quale questo sarebbe stato un momento di svolta, rivela l'importanza che questo evento avrà per sempre nella sua vita. Egli, infatti, rimarrà sacerdote cattolico per tutta la vita, nonostante i vari conflitti di teoria e prassi che sorgeranno fra lui e la Chiesa romana, ed in vecchiaia affermerà che il sacerdozio "è stata la [sua] unica identità"⁶⁰. Come abbiamo visto, Raimon aveva fin da bambino una coscienza chiara, anche se fino ad un certo punto della sua vocazione; la designazione ricevuta da Escrivà, dunque, viene accettata di buon grado. Questo passo nella vita di Panikkar lo porta ad abbracciare un cambiamento di vita integrale che la famiglia, in particolare il padre, non approverà mai del tutto. Da qui in poi la relazione con il genitore sarà vissuta nel silenzio e non ci sarà mai una riappacificazione almeno fino alla sua morte (nel 1954), dopo la quale Panikkar sentirà la necessità di recuperare le radici paterne, recandosi in India e scoprendo la sua identità hindu.

Per comprendere l'importanza esistenziale dell'ordinazione e l'immagine che Panikkar costruirà di sé negli anni a venire, è importante fare un piccolo *excursus* dalla narrazione per concentrarsi sull'idea del sacerdozio che il nostro autore ha elaborato per tutta la sua esistenza: chiunque abbia anche approssimativamente studiato l'opera del mistico catalano, alla parola "sacerdozio" associa immediatamente il nome "Melchisedek", con cui Panikkar ha potuto armonizzare la sua appartenenza alla Chiesa cattolica con la sua presenza sentita nella Chiesa universale. Melchisedek, secondo il cui ordine i sacerdoti cattolici vengono ordinati, è un personaggio presente marginalmente nelle Sacre Scritture, dove compare solo accennato in un salmo⁶¹ e nella Genesi⁶² per poi venire ripreso dall'autore della *Lettera agli Ebrei*⁶³, trattando per l'appunto del sacerdozio in eterno alla sua maniera di Gesù Cristo. Melchisedek nell'esegesi cristiana dell'Antico Testamento viene rappresentato come precursore di Gesù stesso, rifacendosi al racconto della Genesi in cui egli "offrì pane e vino" ad Abramo e poi lo benedisse in quanto "sacerdote del Dio altissimo", cui Abramo risponde donandogli la decima di tutto. Panikkar sottolineava spesso come Melchisedek non fosse né battezzato, né circonciso. Egli era "Re di Salem" e "sacerdote del Dio altissimo", ma non era ebreo, non credeva in Yahweh. Per il nostro autore, questo ha un'importanza fondamentale, che gli permette di affermare di essere sacerdote cattolico nel senso

⁶⁰ Nota del 08/12/2001 nei diari, *cit.*, p.223.

⁶¹ Salmo 110: 4.

⁶² Genesi 14:18-20.

⁶³ Ebrei 9.

proprio della parola greca καθολικός, ossia “tutt’intero”, “universale”. Melchisedek è il “sacerdote cosmico” di quel Primo Testamento di cui fanno parte tutte le religioni della Terra, esistente prima di Abramo, superiore allo stesso patriarca. L’importanza del sacerdozio di Panikkar è quindi quella di un’iniziazione “per una funzione nel corpo mistico di tutta la realtà”⁶⁴, che lo rende mediatore (e non intermediario, come soleva sottolineare), ossia operante minuzioso per la pace, dedito alla “co-redenzione del mondo”⁶⁵, al superamento “della dimensione puramente biologica dell’uomo” a livello universale, non localizzato come “funzionario di Dio” all’interno di un’istituzione circoscritta. Questo lo porterà ad operare come sacerdote in ogni momento e luogo della sua esistenza, nelle sue vesti di professore e intellettuale occidentale ma anche in India, in Sud America e nell’Asia più orientale senza sentirsi un missionario, ma piuttosto testimone di una dimensione verticale. La vita intera di Panikkar viene intesa dallo stesso come una “celebrazione del sacrificio divino, umano e cosmico”⁶⁶, che risuona del valore assoluto dato alla pratica rituale del sacrificio nei Veda, testi studiati e vissuti profondamente dal Nostro. Ciò gli permetterà anche di portare la propria testimonianza di un legame incarnato con la tradizione, nel senso etimologico di *tradere*, ossia trasmettere, che egli dava a questo termine⁶⁷. Come abbiamo già accennato, l’importanza che Panikkar dava alla fedeltà a chi e a ciò che lo aveva preceduto si riproponeva in tutti gli ambiti della vita⁶⁸, dall’infinita quantità di note e riferimenti ai mistici del passato al suo frequente descrivere la sua “intuizione cosmoteandrica”, l’unione totalizzante tra cosmico, divino ed umano che costituisce tutta la realtà, come un *mythos* emergente ma antico, presente in quasi tutte le tradizioni dell’umanità sotto forma di equivalenti omeomorfici, nello stesso cristianesimo, nell’Induismo e nel buddismo, ma anche nell’Australia indigena⁶⁹ e nelle tradizioni africane di cui l’autore fa talvolta menzione. Come vedremo, anche la sua lunga e silente battaglia con l’istituzione ecclesiale sorta dalla sua scelta di sposarsi nel 1984 sarà vissuta in questo senso: cercando di restare nell’istituzione pur compiendo un atto di sfida profondamente radicato nell’intenzione di trasmettere, di spalancare le finestre per fare entrare un po’ d’aria fresca, usando le parole di Giovanni XXIII nell’apertura del Concilio Vaticano II.

⁶⁴ V. P. Prieto, *Op. cit.*, p.70

⁶⁵ Nota del 03/12/1949 dei diari, *cit.*, p.24.

⁶⁶ M. Bielawski, *Raimon Panikkar, cit.*, p.52

⁶⁷ R. Panikkar, *Vita e Parola. La mia Opera*, Milano, Jaca Book, 2010 (p. 102)

⁶⁸ M.C. Pavan, postfazione a *L’acqua della goccia, cit.*, p.269.

⁶⁹ Di cui uno studio approfondito in relazione alle intuizioni di Panikkar è stato curato dai suoi allievi e collaboratori G. Hall e J. Hendriks (G. Hall e J. Hendriks, *Dreaming a New Earth. Raimon Panikkar and Indigenous Spiritualities*, Preston, Mosaic Press, 2012)

Con l'ordinazione sacerdotale la vita di Panikkar viene incaricato dall'Opus Dei di dedicarsi all'attività di cappellano presso il Colegio Mayor de la Moncloa, un importante centro per il mondo accademico e culturale madrileno. Qui Raimon emerge subito come instancabile direttore spirituale ma anche come intellettuale di alto livello: il suo ex-professore Morente gli propone di accedere perfino alla cattedra in filosofia, ma Padre Escrivà non dà la sua approvazione, pur non impedendo del tutto al giovane di insegnare al Seminario di Madrid e all'istituto di Scienze Religiose Leone XIII, dove tiene i suoi primi corsi anche su temi di interculturalità e contemporaneità. Attraverso l'Opus entra a fare parte del CSIC (*Consejo Superior de Investigaciones Científicas*), oggi agenzia statale dipendente dal Ministero della Scienza che ancora genera circa il 20% della produzione scientifica nazionale⁷⁰, da cui nasce *Sintesis*, poi rinominata *Arbor*, di cui Panikkar rimarrà a lungo vicedirettore, una rivista trimestrale destinata ad un notevole successo che, unitariamente agli obiettivi dello stesso CSIC, ambiva a proporre una "scienza cattolica"⁷¹ ponendosi tra la modernità, con lo studio delle scienze, e le verità della tradizione ecclesiastica. Attraverso il CSIC, Panikkar partecipa all'organizzazione del Congresso Internazionale di filosofia di Barcellona del 1948, anno in cui pubblica anche *Jacobi e la filosofia del sentimento*, dove sono già presenti in nuce le sue riflessioni sull'a-dualità e sulla fede come condizione esistenziale umana. Il congresso si rivela una vera e propria rampa di lancio per Panikkar: qui conosce per la prima volta Enrico Castelli, filosofo romano che negli anni seguenti darà vita ai cosiddetti "Colloqui Castelli", riunioni annuali più o meno formali tra i più importanti pensatori dell'epoca, cui Panikkar parteciperà ogni anno e che gli permetteranno di entrare in contatto con intellettuali quali Mircea Eliade, Karl Rahner, Paul Ricoeur, Augusto del Noce e tanti altri. Grazie al successo del congresso, Panikkar verrà invitato a tenere conferenze in varie parti d'Europa, tra cui Friburgo nel 1953 dove conosce Martin Heidegger, con cui manterrà un fecondo e sincero rapporto⁷², e che lo influenzerà enormemente nel suo pensiero (basti pensare alla quantità di opere del filosofo tedesco che la biblioteca di Raimon, oggi all'università di Girona, ospita⁷³). La facilità con cui Panikkar riesce ad entrare nel CSIC è garantita dalla sua appartenenza all'Opus (di cui era membro anche il suo ideologo e segretario generale José María Albareda

⁷⁰https://www.congreso.es/public_oficiales/L9/CONG/DS/CO/CO_244.PDF#page=4 consultato il 23/01/2022.

⁷¹ Citando il discorso inaugurale del fondatore José Ibáñez Martín, in C. Elías, *Los científicos piden que el CSIC no tenga carácter político*, El Mundo, 15 ottobre 2000.

⁷² Panikkar parla di questo loro rapporto nell'intervista a cura di M. Borghi, *Raimon Panikkar: Incontri con Heidegger*, in *eudia*, 2013.

⁷³ Un'opera affascinante che permette di avere un'idea delle fonti filosofiche di Panikkar reperibili nella biblioteca è M. Belawski, *Canto di una biblioteca*, Alzano Lombardo, Lemma Press, 2016.

Herrera), le cui relazioni controverse con il governo franchista⁷⁴ miglioreranno con il secondo dopoguerra, quando la Spagna (all'interno del conflitto ideologico della Guerra Fredda) si ergerà in difesa e supporto del cristianesimo e della Chiesa firmando un concordato con il Vaticano (1953) e la presenza di don Escrivà a Roma tingerà la sua azione di un manto di patriottismo, almeno da come emerge dalle inchieste sull'Opus Dei⁷⁵, anche se bisogna sottolineare la fermezza con cui l'Opera ha sempre negato tali accuse⁷⁶.

Proprio la fortuna di questo periodo sembra portare Panikkar ad una nuova fase, conflittuale, del suo rapporto con l'Opus Dei che possiamo dire sarà il motore di tutti gli importanti spostamenti che interesseranno la vita del pensatore fino alla sua espulsione nel 1964. Non disponiamo fonti chiare del periodo 1950 – 1953, e tantomeno Panikkar ne ha fatto più che qualche menzione: l'unica cosa certa è che in questi tre anni egli si trasferisce a Salamanca, probabilmente per una punizione dell'Opus, che avrebbe voluto isolarlo per contrastare la situazione in cui il giovane studioso stava diventando celebre oltre l'istituzione stessa e per cui Escrivà nutriva una certa gelosia. Panikkar in questo momento sembra però ancora molto zelante nei confronti dell'organizzazione, almeno secondo le testimonianze del fratello Salvador⁷⁷ e delle lettere a Castelli riportate da Bielawski⁷⁸. Ad ogni modo, il periodo di Salamanca serve a Panikkar per formalizzare il periodo di studio e attività culturale fino a qui svolto: prepara per la stampa il testo del suo dottorato⁷⁹, collabora con Castelli e con alcune riviste tedesche, scrive una serie di meditazioni che raccoglierà in *Cometas*⁸⁰ nel 1972, forse il suo unico testo autobiografico nel senso comune del termine, e stringe un rapporto con il suo confessore e direttore spirituale S. Ramirez, filosofo scolastico domenicano che affiancherà il nostro autore nello studio del pensiero di Tommaso d'Aquino. In questo periodo inizia anche la curatela della collana di spiritualità "Patmos" (all'interno di "Arbor"), nella quale pubblica con un suo saggio introduttivo *La Virgen Maria* di Guitton nel 1952, testo censurato dal Sant'Uffizio nella sua versione originale del 1949, che porterà lo stesso censore Parente a inviare una lunga lettera di ammonimento all'Opus Dei.

⁷⁴ In P. de Plunkett, *Opus Dei. Tutta la verità*, Lindau, 2008 si afferma persino che nei primi anni '40 la falange filonazista franchista stesse progettando di eliminare don Escrivà in quanto oppositore alla strumentalizzazione della religione operata dal governo spagnolo.

⁷⁵ Vedasi ad esempio M. Walsh, *Opus Dei: an Investigation into the Powerful Secretive Society Within the Catholic Church*, New York: Harper Collins, 2004

⁷⁶ Vedasi <https://opusdei.org/en-uk/article/opus-dei-and-franco/> (consultato il 23/01/2022)

⁷⁷ S. Panikèr, *Primier testamento*, Madrid, Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2000, citato in V. P. Prieto, *Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, cit.

⁷⁸ M. Bielawski, *Raimon Panikkar, Op. cit.*, p.58.

⁷⁹ Con il titolo *El concepto de naturaleza*.

⁸⁰ R. Panikkar, *Cometas. Fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*, Madrid, Cometas, 1972.

Questo richiamo istituzionale porta l'Opera a togliere la direzione della collana a Panikkar e a mandarlo a Roma a studiare teologia alla Pontificia Università Lateranense, probabilmente per mostrare al Vaticano di aver preso in considerazione l'ammonimento e di impegnarsi per far rivedere le posizioni controverse della sua stella nascente. Inserendosi nel momento presumibilmente difficile che Panikkar stava vivendo, il trentacinquenne sacerdote accetta questa novità con una certa positività e spirito di sacrificio che si può leggere in *Cometas*⁸¹, evidente anche nell'impegno con cui intraprende il percorso di studio (si diploma *cum laude* pochi mesi dopo) e il suo nuovo ruolo di cappellano universitario negli ambienti democristiani, dove si fa notare positivamente. In questo anno a Roma approfondisce il rapporto con Castelli, emergendo anche in questo contesto più prettamente filosofico, e mette le prime radici nel contesto del Vaticano, in un momento di fermento culturale che, seppur ancora radicalmente ancorato alla Chiesa tradizionale incarnata da papa Pio XII, inizia ad aprire la strada per il Concilio Vaticano II. Panikkar sembra che in questo momento inizi ad intravedere possibilità di carriera nell'istituzione ecclesiastica, in cui lo stesso Castelli ripone molte speranze per l'amico (emblematico è il suo saluto, senza risposta, al momento della partenza di Panikkar per l'India: "ritornerà pontefice"⁸²).

Dal primo al terzo viaggio in India (1954 – 1964)

Il motivo ufficiale per cui Panikkar si reca in India per la prima volta è per condurre una ricerca finanziata da una borsa di studio del CSIC per la redazione del suo dottorato, che diverrà poi il fortunatissimo *Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, pubblicato nel 1964 a Londra, e che vedrà numerosissime riedizioni, l'ultima edita da Jaca Book in italiano nel 2008⁸³. I biografi sono concordi nel ritenere che l'idea di allontanarlo dall'Europa sia stata pesantemente suggerita da Padre Escrivà, con cui si era creato un clima di forte tensione, e la cosa ha certamente le sue ragioni: durante tutta la sua permanenza nell'Opus, Panikkar era legato all'organizzazione con un vincolo di obbedienza, per cui non aveva libertà di movimento, ed ogni suo viaggio doveva essere avallato, se non proprio previsto, dall'Opera stessa. È però importante sottolineare anche le

⁸¹ *Mi oracion personal, Cometas cit. p. 173*

⁸² M. Bielawski, *Raimon Panikkar, cit.*, p.75

⁸³ A questo proposito, è importante sottolineare la modalità con cui Panikkar rivedeva le sue opere con il corso del tempo: egli era solito partecipare attivamente alla curatela delle traduzioni – almeno nelle varie lingue che conosceva – e delle riedizioni, ogni volta riformulando e integrando ciò che aveva scritto in precedenza. Della stessa opera, dunque, disponiamo di varie versioni che rendono complessa l'identificazione di un'edizione che si possa considerare definitiva. Questo il fine dell'*Opera Omnia* che il Nostro ha iniziato ad organizzare nel 1998: identificare le versioni che egli considerava più complete e raggrupparle tematicamente per poterle rendere fruibili anche al lettore non accademico. Quest'operazione non è stata scevra da critiche, analizzate da Marcatò in *Le radici del dialogo, cit.*, pag. 65 – 79, a cui si rimanda.

“ragioni del cuore” tanto care alla cultura hindu: nel febbraio di quello stesso anno, infatti, era mancato il padre Ramuni, malato da otto anni, con cui Panikkar non aveva più ristabilito rapporti sereni dopo il suo sacerdozio. Sicuramente questo rimorso deve averlo spinto a cercare l’armonia dentro di sé riscoprendo le radici paterne nella sua cultura d’origine.

Ad ogni modo, Raimon trascorre i quasi sei anni successivi viaggiando in moto e studiando in varie città dell’India, in particolare Bangalore e Varanasi, posizionate ai due lati opposti del subcontinente, avendo modo di vedere i vari lati del Paese, dal più vivo e popolare al più occidentalizzato ed intellettuale. Vive in strutture universitarie o cattoliche, studia il sanscrito e la filosofia indiana, inizia a tessere rapporti in ambienti universitari in cui promuove sia l’Opus Dei che la collana “Archivio di Filosofia” di Castelli, per la quale cerca anche docenti con cui collaborare. Tiene anche alcune conferenze, tra cui una a Kochi, in Kerala, dove conosce il suo fratellastro, del quale non aveva fin qui nemmeno notizia dell’esistenza, e una a Shantivanam, ashram cristiano-hindu fondato dai francesi Jules Monchanin (1895 – 1957) e Henri Le Saux (1908 – 1973), il primo presbitero e il secondo monaco benedettino, con cui Panikkar scriverà un capitolo imprescindibile nella storia del dialogo cristiano-hindu assieme al terzo membro dell’ashram, Bede Griffiths (1906 – 1993), monaco benedettino inglese giunto in India nello stesso momento di Panikkar, con cui trascorre i suoi primi mesi nella “Casa del Culto” di Bangalore. Il momento storico è molto favorevole ed importante: dopo l’indipendenza del 1947, l’India che Panikkar visita si è appena dotata di una costituzione (1950) e si sta formando come stato laico e democratico governato da Nehru, braccio destro del da poco scomparso Gandhi, che, pur combattuto dall’ala più conservatrice del partito, sta portando avanti un’opera di gestione dell’immenso Paese su base etnica e linguistica.⁸⁴ Sono anche gli anni in cui la stessa cultura Indiana esercita un forte fascino sulla società di massa occidentale che sfocerà appieno nel decennio successivo con i movimenti giovanili di controcultura. Raimon e il gruppo di Shantivanam non sono i soli cristiani che tentano di percorrere la strada del dialogo con l’induismo: nello stesso periodo si trovavano in India anche vari altri religiosi⁸⁵, con cui il Nostro probabilmente entra in contatto. Panikkar vive questi anni come una vera rinascita spirituale e personale, dopo la “morte reale delle [sue] illusioni e degli ideali che [aveva] avuto finora”, ossia dell’“illusione di influire sulla cultura”⁸⁶. Abbandonate le idee di carriera e successo a causa del suo contrasto con l’Opus, il quarantenne Panikkar si trova

⁸⁴ M. Torri, *Storia dell’India*, Laterza, Bari, 2007.

⁸⁵ Ad esempio il trappista Francis Mahieu, il benedettino Dominique Van Rollenghen, i gesuiti Pierre Fallon, Robert Antoine e Guy Albert Deleury, tutti attivi nel fondare luoghi di incontro religioso e nello sperimentare la via hindu.

⁸⁶ *Mi Testamento*, in *Cometas*, citato in V. P. Prieto, *Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, cit., p.43.

ad aver finalmente contatto con una cultura spirituale e religiosa che lo porta a “convertirsi”, a “scoprirsi hindu”, come affermerà poi più volte nel corso della vita.

In questo momento si inserisce l'enorme importanza che il dialogo interreligioso e interculturale acquisisce nel pensiero di Panikkar, tanto da definirlo “filosofo e teologo del dialogo”⁸⁷. Egli continuerà infatti molto spesso a ripetere che nell'epoca contemporanea per comprendere appieno la nostra propria tradizione dobbiamo conoscerne almeno un'altra⁸⁸ e che tutte le tradizioni abbiano bisogno l'una dell'altra⁸⁹. Tale apertura presuppone non solo una simpatia, ma un atteggiamento di “fiducia quasi mitica nella plausibilità di altre vie”⁹⁰ che possa condurre ad una *metanoia*, un convertirsi alle prospettive dell'altro, che nella visione panikkariana è un “imperativo umano dei giorni nostri”⁹¹. A queste consapevolezze Panikkar giunge gradualmente: sebbene presenti fin dall'inizio del suo periodo di vita in India, nei Diari la sua preoccupazione principale sembra essere inizialmente la necessità di una riforma delle Chiese cristiane e della mentalità missionaria in India, verso cui è piuttosto critico, al punto di affermare che “bisogna cambiare tutto da cima a fondo”⁹². Già alla fine degli anni '50 Panikkar si trova a fare i conti con un certo risentimento per l'Occidente e quindi anche per il cristianesimo diffuso tra le classi popolari (e non solo), molto presente in alcuni stati come il Madhya Pradesh, dove nel 1954 un'agguerrita commissione d'inchiesta attacca le missioni cristiane, colpevoli di aver usato fondi umanitari con fini di conversione delle classi più basse. Tale fenomeno porterà dagli anni '80, con la fine della secolarizzata era Nehru, all'aumentare degli atteggiamenti ostili soprattutto da parte dei nazionalisti hindu⁹³. Molto presto, però, Panikkar si immerge totalmente nell'induismo, conducendo una pratica ascetica severa, come testimoniano molti passi dei diari in cui accusa importanti difficoltà fisiche⁹⁴. A tal riguardo da anziano egli affermerà di non pentirsi, ma che “forse non [la ripeterebbe] più”⁹⁵, come risulta evidente anche nella sua frequente condanna di un certo misticismo ascetico che tende a dimenticare il fatto che “io sono un corpo e non solo ho un

⁸⁷E. Baccarini (a cura di), C. G. Torrero (a cura di), P. Trianni (a cura di), *Raimon Panikkar. Filosofo e teologo del dialogo*, Aracne, 2013.

⁸⁸R. Panikkar, *Vita e Parola*, cit., p. 96.

⁸⁹*Ibidem*, p. 25.

⁹⁰*Ibidem*, p. 25.

⁹¹*Ibidem* p. 28.

⁹²Nota del 08/03/1956 dei diari, cit., p.26.

⁹³H. McLeod (a cura di), *The Cambridge History of Christianity, Volume 9: World Christianities c.1914-c.2000*, Cambridge University Press, 2006 (pag. 433)

⁹⁴Ad esempio, la nota del 15/05/1960 dei diari, cit., p.31.

⁹⁵R. Panikkar, M. C. Pavan, *Pellegrinaggio e ritorno alla sorgente*, cit., p. 138.

corpo”⁹⁶, che l’antropologia tradizionale tripartita (corpo – anima – spirito) vada intesa in senso radicale, non dimenticando nessuna delle tre parti in quanto la salvezza è integrale, di un Uomo le cui parti sono *pars pro toto*. Questa sua immersione vissuta intensamente ma senza la colpevolezza di star “tradendo” la sua fede cristiana lo porta a stringere un rapporto molto forte con Henri Le Saux, il più radicale e tormentato nel suo tentativo di assimilare completamente la spiritualità hindu e di armonizzarla con la sua dimensione cristiana tra i tre membri di Shantivanam, di cui curerà i diari dopo il 1973, anno della sua morte. In questo primo soggiorno in India conosce anche il Dalai Lama, appena fuggito miracolosamente dal Tibet invaso dall’esercito cinese nel 1959, con cui collaborerà numerose volte nel corso della sua lunga vita. Nel 1960, come resoconto dei suoi viaggi, pubblica *La India. Gente, cultura y creencias*, il primo libro firmato non più Panikér ma Panikkar, a voler simboleggiare un più profondo ritorno all’essenza originale del cognome paterno, che riscuote un discreto successo.

Panikkar torna in Europa brevemente nel 1958 per discutere la sua tesi di dottorato in chimica (poi pubblicato come *Ontonómia de la ciencia*, dove discute i rapporti tra filosofia/teologia e scienza, coniando il termine *ontonomia* che sarà poi da base per la sua idea di *inter-in-dipendenza* di tutto con tutto, il cui obiettivo principale è riportare la scienza all’interno di una visione armonica della realtà senza assolutizzarla), e poi nel 1960, ristabilendosi a Roma, dove completa gli esami necessari per il dottorato e termina la scrittura di *The Unknown Christ of Hinduism*, pubblicato nel 1964. Quest’opera è sicuramente tra le più importanti di tutto l’itinerario intellettuale ed esistenziale del nostro autore, sia per l’indubbio contributo al dialogo interreligioso che per il successo e le critiche che lo portano all’interno del dibattito religioso del periodo conciliare. In questo lavoro Panikkar espone la centralità del simbolo di Cristo nella sua visione e nel suo messaggio al cristianesimo, che invita ad iniziare un dialogo interno per “riconoscere le dimensioni sconosciute di Cristo, cercando una mutua fecondazione”⁹⁷ con le altre culture religiose. Cristo è per Panikkar “il simbolo completo della realtà”⁹⁸, il luogo d’incontro e di partecipazione degli esseri alla sua totalità⁹⁹. La realtà intera è per Panikkar una *cristofania*, e ciò che egli invita il lettore cristiano a fare è cercare la presenza sconosciuta di Cristo all’interno della propria e delle altre tradizioni, inserito nella sua peculiare visione di dialogo sopra menzionata. L’intuizione di

⁹⁶ *Ibidem*, p.134.

⁹⁷ R. Panikkar, quarta di copertina de *Il Cristo sconosciuto dell’Induismo. Verso una cristofania ecumenica*, Milano, Jaca Book, 2008.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ A. Rossi, *Pluralismo e armonia*, Assisi, Cittadella, 2011, p. 246.

Panikkar va ben oltre le conclusioni del Concilio Vaticano II espresse nella dichiarazione apostolica *Nostra Aetate* del 1965, che supera il dogma “extra ecclesia nulla salus” senza dare però riconoscimento della verità costitutiva di ciascun credo religioso, e per questo il Nostro viene accusato da diverse parti di sincretismo ed eresia.

Prima di questa pubblicazione, però, Panikkar torna a frequentare l’ambiente romano per circa tre anni, tra i più importanti di tutta la storia della Chiesa del Novecento. È infatti il periodo del Concilio Vaticano II, annunciato dal nuovo papa Giovanni XXIII nel 1959 e articolato in tre sessioni che si svolgono dal 1962 al 1965. In questi sei anni, Roma diventa il luogo d’incontro d’eccellenza per tutti i più importanti intellettuali cattolici e non solo, permettendo uno scambio di idee che contribuiscono alla rivoluzionaria portata, almeno teorica, delle dichiarazioni che poi emergono dall’attività conciliare. Anche Panikkar vi prende parte, più o meno direttamente, soprattutto attraverso i già citati Colloqui Castelli, cui il nostro autore partecipa ogni anno (quasi sempre in presenza, altrimenti mandando un suo scritto) dal 1961 al 1977, anno di morte del filosofo romano. Qui troviamo i suoi primi studi sull’urgenza di una dimensione mistica per il cristianesimo contemporaneo, le prime formulazioni delle sue teorie del mito, della sua visione della storia, i primi accenni di distinzione fra fede e credenze, e risultano quindi scritti imprescindibili per lo studio del formarsi del pensiero del nostro autore. Ad ogni modo, in questi tre anni l’ormai quarantacinquenne studioso torna ad alternare la sua vita tra il compito di cappellano e l’insegnamento (alla “Sapienza”, cui accede tramite Castelli). In entrambi gli ambiti ha nuovamente un riscontro entusiasta, ma senza riuscire ad emergere come vorrebbe, probabilmente a causa dell’ostacolo di appartenere all’Opus Dei. Dai diari il Panikkar di questi anni appare estremamente frustrato, deluso dall’“ordine dell’azione” e propenso a ritirarsi in un “ordine ontologico puro”¹⁰⁰, che, secondo Bielawski, sfocia in un “radicalismo teocentrico” e in una tensione escatologica molto forte. È un momento di forte conflitto con l’Opus, che arriva ad isolarlo a Milano tra novembre 1963 e gennaio 1964. Il contrasto si inserisce perfettamente nel sofferto antagonismo tra il gruppo più conservatore e quello più progressista dei partecipanti al Concilio, dove l’Opus Dei è riconducibile ai primi, mentre l’ambiente di Castelli, Panikkar compreso, ai secondi. In questi tre mesi, vissuti da Panikkar “in preparazione all’India”¹⁰¹, il filosofo scrive un enorme quantità di articoli sui rapporti tra induismo e cristianesimo e prepara diversi libri per la stampa (*The Unknown Christ of Hinduism, Religione e Religioni, Maya e Apocalisse*). Immerso nel lavoro e nella

¹⁰⁰ Nota del 14/11/1961 dei diari, *cit.*, p.34.

¹⁰¹ Nota del 30/10/1963 dei diari, *cit.*, p.36.

frustrazione, Panikkar chiude qui la seconda fase della sua vita e si apre finalmente all'esperienza di "sintesi" con il suo "terzo e definitivo periodo" in India.

Stabilizzazione in India ed insegnamento negli Stati Uniti (1964 – 1984)

Panikkar giunge nuovamente in India per un compromesso con l'Opus, che desidera allontanarlo nell'attesa di potersene definitivamente liberare, posizione condivisa da Raimon, senza però destare scandalo. Questa sorta di esilio inizia con un lungo viaggio attraversando il Monte Athos, dove Panikkar scrive un'emozionante pagina di diario in cui emerge con fermezza la sua consapevolezza del suo ruolo cosmico e il rifiuto di un acosmismo anacronistico che vede incarnato, pur con sacralità ed importanza, nella vita monastica del sacro monte ortodosso. Giunto in India con la speranza di trovare un luogo fisso dove stabilirsi, si trova a lungo "senza casa né cattedra"¹⁰², in quanto il tentativo di inserirsi nell'insegnamento di religioni comparate all'Università di Varanasi fallisce a causa del suo essere sacerdote cristiano, risultando vittima dello stesso pregiudizio anticristiano diffuso tra i nazionalisti hindu sopra accennato. Continuamente affaticato dalle difficoltà ma ricolmo di gratitudine, Panikkar si immerge totalmente nella sua identità induista, compiendo due importantissimi pellegrinaggi con Henri Le Saux, il quale scriverà un resoconto del primo in *alle sorgenti del Gange*¹⁰³, in cui i due celebrano la Messa in alcuni luoghi sacri dell'induismo, celebrando un "sacrificio cosmico" che riecheggia dell'esperienza descritta ne "La Messa sul Mondo"¹⁰⁴ di Teilhard de Chardin. In questo momento, contemporaneo allo svolgersi del Concilio Vaticano II, Panikkar riporterà di essersi sentito enormemente distante dalle discussioni, seppur apparentemente rivoluzionarie, del suddetto concilio, sancendo definitivamente la sua distanza dalla partecipazione attiva nell'istituzione ecclesiastica anche in seguito alla sua espulsione dall'Opus avvenuta nel 1966, con uno svolgersi degli eventi piuttosto doloroso e poco chiaro. È anche il momento in cui, tramite le verità dell'induismo e del buddhismo, che inizia a studiare in questo periodo e riguardo cui pubblica nel 1970 *Il Silenzio del Buddha*, Panikkar inserisce nella sua riflessione la centralità dell'esperienza nuda, *advaitica*¹⁰⁵, che formalizzerà con il termine "mistica". All'esperienza della "perdita del soggetto" l'autore associa nei diari un emergente disagio per la sua molteplice identità, mutevole a seconda

¹⁰² Lettera a Castelli citata da Bielawski, *Raimon Panikkar, cit.*, p.132.

¹⁰³ H. Le Saux, O. Baumer-Despeigne, R. Panikkar, *Alle sorgenti del Gange. Pellegrinaggio spirituale*, Milano, Servitium 1994.

¹⁰⁴ T. de Chardin, *La Messa sul Mondo*, Brescia, Queriniana, 1990.

¹⁰⁵ Qui intesa come separazione ma non distinzione fra soggetto ed oggetto. Il concetto di *advaita*, centrale nel pensiero di Panikkar, che proprio in questi anni approfondisce esistenzialmente, verrà illustrato nel secondo capitolo di questo elaborato.

dell'interlocutore, e una sensazione di profonda solitudine, data dal fatto di non sentirsi di aver trovato un luogo, un ambiente, e nemmeno un amico o un amore, e che spesso Panikkar giudica in maniera ambivalente, con gratitudine e con rassegnazione allo stesso tempo. Senza dubbio questo tormentato periodo contribuirà alla sua comprensione della realtà come relazionalità pura una volta reinterpretato con occhi più positivi, ed anche la sua scelta in vecchiaia di curare il suo lato umano, profondamente relazionale, anche oltre l'"inumana disciplina"¹⁰⁶ che conduceva al tempo. Contemporaneamente allo studio del buddhismo in relazione all'ateismo, Panikkar compie anche la sua iniziazione a quel quarto mondo culturale da lui frequentato, il secolare. Nel 1967, infatti, viene invitato come *visiting professor* alla Divinity School di Harvard, che, dopo il primo semestre, lo assume anche per i successivi tre anni, durante i quali il Nostro terrà vari corsi di Storia delle Religioni. Da qui inizia una fase nuova per Panikkar, che alternerà la sua vita tra gli Stati Uniti (prima ad Harvard e poi, dal 1972, a Santa Barbara, in California) per un semestre l'anno e l'India per il resto del tempo, durante il quale compie anche numerosi viaggi, spesso per conto dell'ONU, con cui già collabora dall'inizio del decennio. È un'esistenza che perfino oggi potrebbe risultare invivibile, ma che allora dev'essere stata perlomeno schizofrenica; se oggi l'India resta un paese "in via di sviluppo", negli anni '60 esso era "il Paese più arretrato del mondo moderno"¹⁰⁷, estremamente contrastante con gli sviluppatissimi Stati Uniti dell'era repubblicana di Nixon, Ford e Reagan¹⁰⁸, in particolare con la California della *Summer of Love*¹⁰⁹ e delle contestazioni giovanili che cercavano anzi di emanciparsi dalla cultura capitalista e patriarcale attingendo anche dal patrimonio spirituale dello stesso Oriente da cui Panikkar proveniva¹¹⁰. Panikkar vive tra questi due mondi ai poli opposti per circa vent'anni, durante i quali pubblica opere di enorme rilievo che possono considerarsi parte della produzione del Panikkar maturo, in cui affiorano tutte le intuizioni che porterà con sé fino alla morte, mescolandosi ed interagendo in libertà, come il già citato *Silenzio del Buddha* (1970), *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo* (1970/1973), *Il dialogo intrareligioso* (1978), *Mito, fede ed ermeneutica* (1979), *la sfida di scoprirsi monaco* (1982) e, soprattutto, il risultato di dieci anni di un lavoro svolto nella sua casa di Varanasi con un team di

¹⁰⁶ Nota del 21/09/1970 dei diari, *cit.*, p.61

¹⁰⁷ Nota 08/10/65 dei diari, *cit.*, p. 46.

¹⁰⁸ Presidenti dal 1969 al 1989, in mezzo ai quali si inserisce il quadriennale mandato del democratico Carter (1977 – 1981).

¹⁰⁹ Il nome con cui è conosciuta nella storia del movimento hippy l'estate del 1967, anno di *exploit* di questa realtà sociale.

¹¹⁰ Ne *La mia vita* Panikkar afferma di aver partecipato al clima della controcultura, entrando in diretto contatto con il movimento hippy, inizialmente affiancandosene con distaccato entusiasmo per poi prenderne le distanze quando esso iniziò a seguire le frange più estremiste.

collaboratori fissi consistente nello studio e nella traduzione di alcuni tra i più significativi testi vedici, pubblicato nel 1977 con il titolo *The Vedic Experience. Mantramañjarî*.

Osservando la vita del Nostro affiancata dai diari, emerge prepotente la grande energia che ha spinto Panikkar per circa quindici anni, almeno fino ai primi anni '80, soprattutto leggendo una nota¹¹¹ in cui il Nostro rilegge gli stessi suoi taccuini. Egli individua nella triplice convergenza di eventi del 1966/1967 (uscita dall'Opus, morte della madre, inizio dell'insegnamento ad Harvard) l'inizio della sua "discesa" nella storia, che lo porta a sentire il "dolore del mondo", a vedere da un lato una società tradizionale – quella indiana – che va collassando, ed in cui egli non si sente mai del tutto partecipe, anche a causa della sua scarsa padronanza linguistica dell'hindi, e dall'altro la società tecnocratica statunitense che si mostra nella sua totale disumanità, orientata verso il "suicidio"¹¹², con la sua "ragione armata" coltivata anche dalla filosofia accademica, a cui tantomeno Panikkar sente di appartenere e che lo porta a sentirsi fuori posto negli ambienti universitari. Sono gli anni dell'affermarsi definitivo del sistema neoliberista nell'economia globale con la cosiddetta terza rivoluzione industriale¹¹³, che porta ad un'accelerazione enorme del processo di globalizzazione già in atto. Seguendo le realizzazioni di alcuni pensatori cristiani del Novecento¹¹⁴, possiamo affermare che questo sia il momento in cui Panikkar si scopre realmente mistico, in quanto "l'esperienza dello spirituale, per le tensioni stesse che la definiscono, è lo specchio dell'epoca in cui si situa"¹¹⁵, riflesso che si mostra nell'esistenza ricca di difficoltà interiori che il nostro autore esprime nei diari di questo periodo e dei successivi. Da questa consapevolezza emerge un profondo desiderio di stabilirsi in una dimensione di non collaborazionismo con il "sistema" che acquisisce tinte eremitiche: Panikkar pensa sinceramente per vari anni al passo successivo per la propria vita ed emerge la sua volontà di vivere un'esistenza pienamente cosmica, immersa nella comunione con il mondo e con il Corpo Mistico della Realtà, fedele ai suoi ideali, nella quale trova il suo posto, con indecisione, anche il legame matrimoniale. Nel 1980, visitando la Catalogna alla ricerca di un posto dove stabilirsi, giunge a Tavertet, un paesino ai piedi dei

¹¹¹ Nota del 07/07/1980 dei diari, *cit.*, p.113.

¹¹² Nota del 08/01/79 dei diari, *cit.*, p. 95.

¹¹³ Jeremy Rifkin, *La terza rivoluzione industriale: come il "potere laterale" sta trasformando l'energia, l'economia e il mondo*, Mondadori, 2011.

¹¹⁴ Di Blondel e de Lubac in particolare, nella loro tensione a eliminare l'indipendenza del dogma dal divenire storico ed esistenziale.

¹¹⁵ F. Dosse, *Michel de Certeau*, p.97, citato in G. Gaeta, *La mistica moderna sulle tracce di Michel de Certeau*, in I. Adinolfi (a cura di), G. Gaeta (a cura di), A. Lavagetto (a cura di) *l'Anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Genova, Il Melangolo, 2018. Il testo riporta parte del discorso di presentazione della tesi di dottorato di Michel de Certeau.

Pirenei con meno di un centinaio di abitanti, e la decisione è presa: compra una vecchia casa e nel 1984 vi si stabilisce assieme a María Gonzàles Haba, teologa e scrittrice che conosce da circa sessant'anni, che quello stesso anno diventa sua moglie.

Tavertet (1984 – 2010)

La questione del matrimonio di Panikkar è forse il tema meno chiaro di tutta la sua biografia, che per sua natura si apre facilmente a pettegolezzi e interpretazioni che rischiano di svilire l'esperienza di vita coniugale del filosofo, di qualunque tipo essa sia stata. Per quanto sia Raimon che i suoi più diretti conoscenti¹¹⁶ siano stati e sono tuttora refrattari a parlarne, la frequente presenza del tema nei diari degli ultimi anni attesta la volontà di Panikkar di lasciarne almeno testimonianza, e, anche in questo caso, di invitare il lettore a percorrere il cammino da lui fatto, con tutte le sue ragioni, i suoi momenti di apertura e i numerosi momenti di difficoltà, incomprendimento e disagio, per intendere l'esperienza nella sua integrità ed unicità. Panikkar decide di sposarsi come una "sfida alla chiesa"¹¹⁷, contro il vincolo del celibato e le sue connotazioni acosmiche, che separano il sacerdote dal mondo di cui è invece totalmente parte. L'unione matrimoniale è vista nell'ormai anziano pensatore come il realizzarsi della sua dimensione cosmica che rende presente l'amore divino nell'amore coniugale, a cui è unito e indistinto tanto da essere lo stesso amore. Il valore di questa unione non dovrebbe necessitare di altro che una toccante nota, scritta in uno dei tanti momenti di incomprendimento con la moglie:

G¹¹⁸ mi libera da ogni narcisismo, da ogni schiavitù a qualsiasi immagine proiettata, mi purifica da qualsiasi idea stereotipata della perfezione, mi fa ritornare al cammino perché possa continuare a scalare la montagna della vita, mi fa riconoscere ancora di più che il cammino non ha meta perché il fine è dentro ogni momento che è unico e ultimo.¹¹⁹

Per quanto il loro matrimonio possa essere stato infelice e perfino vissuto come un "errore" dallo stesso Panikkar, se vogliamo davvero accettare l'ultimità della Vita così tante volte ribadita dal Nostro non possiamo sorvolarlo come un accidente di percorso dimenticabile. È proprio in questa dimensione conflittuale che l'amore "cosmoteandrico" si svela nella sua pienezza, perché lo stesso male e la stessa sofferenza sono i rivelatori della realtà¹²⁰. I due coniugi non divorzieranno mai,

¹¹⁶ Bielawski, *Raimon Panikkar, cit.*, p.228.

¹¹⁷ Nota del 08/07/1985 dei diari, *cit.*, p.133.

¹¹⁸ Così Panikkar si riferisce alla moglie nei diari.

¹¹⁹ Nota del 08/09/1986 dei diari, *cit.*, p.138.

¹²⁰ RPOO I/2, pp.53 – 60.

anzi, adotteranno perfino due bambini indiani, di cui uno non si integrerà mai nella famiglia e deciderà anzi di lasciarla poco dopo l'adozione, mentre la seconda affiancherà la madre adottiva nel corso di tutta la sua lunga malattia di cui inizierà a soffrire già dagli anni '90. La scelta di sposarsi comporterà a Panikkar la sospensione *a divinis Latae sententiae*, con la proibizione di celebrare l'eucarestia fino a che egli non ammetterà le sue "colpe" poco prima di morire (pur non procedendo al divorzio). Gli ultimi anni della vita del filosofo sono vissuti in conflitto con l'istituzione ecclesiastica, motivo di grande sofferenza e riflessione per Raimon, che scriverà testi come *L'esperienza della vita. La Mistica* in italiano proprio al fine di venir letto in Vaticano e che cercherà una riconciliazione chiedendo un colloquio privato con l'allora papa Benedetto XVI, che verrà rifiutato e sostituito da una formale benedizione pubblica.

Il conflitto con la Chiesa non è l'unico ad animare il pensatore nei suoi ultimi decenni di vita: il già emerso contrasto con la società contemporanea si formalizza e trova un posto nei suoi scritti, integrando nelle sue riflessioni temi come la pace (*Pace e disarmo culturale*, 1993), la politica (*il "daimon" della politica*, 1999, *I fondamenti della democrazia*, 1997), l'ambiente (*Ecosofia: la nuova saggezza*, 1993) e l'economia. Tutti questi temi fungono da corollario alle sue opere principali, che termina di elaborare durante l'intero corso del ventennio, scrivendo moltissimo e continuando a viaggiare (anche in Italia, dove acquisisce importanza negli anni '90 grazie alla casa editrice "Cittadella", che inizia a pubblicare le sue opere). Tra i tanti, è doveroso menzionare *La realtà cosmoteandrica* (1993), *La pienezza dell'uomo. Una cristofania* (1994), *L'esperienza della vita. La mistica* (2005) e la sua sintesi filosofica, presentata per la prima volta nell'ambito delle prestigiose Gifford Lectures del 1989, elaborata nel corso dei successivi vent'anni e finalmente pubblicata poche settimane prima della sua morte con il titolo *Il ritmo dell'essere* (2010). Panikkar, con queste opere, diventa un autore stimato in molti ambiti¹²¹, pur restandone sempre ai margini; egli continua ad avvertire questo suo non essere diventato una figura riconosciuta come centrale nel pensiero del Novecento, ed in questo trova finalmente una dimensione di totale libertà, di realizzazione della pienezza, di Risurrezione, che gli garantisce quel pensiero originale e sconvolgente che si può trovare nei suoi scritti e che appariva sicuramente ancora più luminoso nella sua presenza integrale¹²². In questa veste di maestro si inseriscono i moltissimi viaggi e

¹²¹ A questo proposito, si possono citare i numerosi premi e riconoscimenti ricevuti in questi ultimi anni, tra cui spiccano i dottorati *honoris causa* ricevuti dalle Università di Tubingen, Urbino e Girona nel 2004, 2005 e 2008.

¹²² Eloquente, in questo senso, la nota del 05/01/2001: "Grazie, Signore, per il fatto che non ho raggiunto nulla (esterno – non ho avuto una carriera), però sembra che tu mi abbia dato la pienezza". Nei Diari, *cit.*, p.220.

incontri pubblici¹²³ e nel 1994 la fondazione di un importante centro culturale internazionale proprio a Tavertet, denominato *Vivarium*, che si pone in aperto colloquio con l'omonima scuola fondata da Cassiodoro, importantissimo punto di contatto e trasmissione del sapere del mondo antico al pensiero del cristianesimo del primo Medioevo. Il centro oggi si dedica alla divulgazione del pensiero di Panikkar ed è incarnato soprattutto nella figura della "discepola prediletta" con cui abbiamo iniziato questo breve percorso biografico, Milena Carrara Pavan, che conosce il Nostro all'inizio degli anni '90 e con cui compie un altro pellegrinaggio di estremo valore simbolico, associabile ai due vissuti dal nostro autore con Abhishiktananda negli anni '60, questa volta al Monte Kailasa. Quest'esperienza cambia spiritualmente il vissuto del Nostro, aprendogli la fase finale della vita con un confronto quotidiano e gioioso con la morte, sua compagna costante nei diari dell'ultimo quindicennio, a cui dedica commoventi e profonde pagine. La vecchiaia e la malattia accentuano la loro presenza con due infarti ed una conseguente pesante operazione che colpiscono Panikkar all'inizio del nuovo millennio, portandolo, spinto dalla sua casa editrice italiana Jaca Book ad iniziare l'organizzazione della sua *Opera Omnia*, che inizia ad essere pubblicata nel 2008.

La figura energica degli anni '90 lascia posto ad un uomo anziano che, pur dedicandosi ancora ad importanti iniziative come gli incontri pratici di dialogo interreligioso denominati *The spirit of religion*, lentamente prende commiato da tutte le multiformi esperienze e contesti che ha attraversato nel corso della vita, un saluto pregno di profonda gratitudine¹²⁴ che lo porta, alla fine del 2009, ad inviare una commovente lettera ai suoi amici annunciando di voler passare i suoi ultimi momenti di vita nel silenzio, dunque interrompendo le continue visite che egli riceveva nella sua dimora. Il 26 agosto 2010 si spegne a Tavertet, "sazio di giorni", dopo aver pronunciato le sue ultime parole: "il mio amore è già infinito"¹²⁵. Il suo corpo viene cremato, e le sue ceneri riposano per metà nel cimitero di Tavertet e per metà nelle sacre acque del Gange, dove nel febbraio seguente vengono disperse accompagnate dal suono della recitazione degli ultimi versetti della Isa-Upanishad.

¹²³ Tra cui vanno menzionati quello con Emanuele Severino a Venezia nel 2004, con la mistica Angela Volpini nel 2000, con il rabbino P. Lapidè nel 1993 e l'ultimo a Venezia nel 2008, in occasione dei suoi 90 anni.

¹²⁴ Una frase che si ripresenta numerose volte in questi ultimi diari è: "Ho avuto tutto" (ad esempio, la nota del 01/02/2003, *cit.*, p.230).

¹²⁵ R. Panikkar, M.C. Pavan, *op. cit.*, p. 188.

II. L'esperienza mistica

L'entità del pensiero di Raimon Panikkar

Tentare di approcciarsi al pensiero di Panikkar è un'operazione che richiede una serie di attitudini, prima fra tutti, l'umiltà. L'autore di cui andiamo a trattare ha scritto e pubblicato per quasi sessant'anni circa trecento libri ed un migliaio di articoli, a cui bisogna aggiungere le numerose interviste, i convegni ed altri eventi pubblici, spesso trascritti e pubblicati, ma anche i quasi quotidiani appuntamenti liturgici e i testi dei ritiri, che in parte sono oggi consultabili. Non è dunque pensabile – né in fondo necessario – avere una conoscenza completa di tutto ciò che egli ha prodotto. Anche se fosse possibile, tale conoscenza non potrebbe essere oggettivamente definitiva, in quanto, come ci ha insegnato egli stesso, ogni parola è un simbolo¹²⁶, dunque personale e relazionata con tutto l'Essere, un tutto che, criticando l'identificazione tra Essere e Pensare formulata da Parmenide su cui si basa il pensiero occidentale, Panikkar non ritiene si possa esaurire nell'intelligibile. La caratteristica fondamentale di tutta l'opera di Panikkar è, come avremo modo di ripetere spesso, la sua apertura al mistero, il suo tentativo – totalmente in linea con la tradizione mistica – di spingersi ai limiti del linguaggio stesso per mostrare il vuoto, il silenzio da cui scaturisce necessariamente la Parola, l'inesauribilità della realtà al solo intelletto e tantomeno alla sola razionalità. Marcato afferma che l'intera opera di Panikkar è “una prima battuta offerta al dialogo con coloro che desiderano entrare in rapporto con il suo pensiero”¹²⁷, e lo stesso Panikkar ha più volte rifiutato di definirla un “sistema”. Ciò non implica però che essa si

¹²⁶ L'idea di simbolo è formulata in vari punti della sua opera ed è uno degli elementi centrali del suo pensiero tanto da portarlo ad affermare “la struttura simbolica di tutta la realtà”. Il suo uso di tale termine si distanzia dall'interpretazione comune, derivante dall'idea di simbolo di Platone e Aristotele, che separa il simbolo dalla cosa simbolizzata – che in Panikkar è *advaiticamente* distinguibile, ossia non identica ma nemmeno separabile dal simbolo. Il nostro autore non dà una definizione precisa del termine – in quanto la parola “simbolo” non è un termine ma è essa stessa un simbolo, il cui significato “non può essere esaminato logicamente al punto di esaurirlo” (Marcato, *Le radici del dialogo, cit.*, p.88) – ma vi si accosta spesso per una via negativa, proprio in confronto con il concetto tradizionale e spesso in opposizione al concetto di segno. Il simbolo è dunque “proprio quello che non è in sé stesso, che non è a sé – che non ha aseità. Il simbolo non è ciò che mette in relazione: è la relazione stessa” (RPOO IX/1, p. 243), “né un'altra cosa né la cosa in sé, ma la stessa cosa così come si manifesta, com'è nel mondo degli esseri, nell'epifania che è” (RPOO I/1, p.333). La cosa al di fuori del simbolo “non è e non può essere, perché in ultima analisi essere non è altro che simbolo” (RPOO I/1, p.334). Esso non è oggettivo né soggettivo ma *personale*, facente quindi perno sulla persona come essere costitutivamente relazionato con il resto della realtà - come richiama l'etimologia *sym-bolon*, “gettati insieme” (RPOO I/2, p.174) -, trascendente la dicotomia soggetto/oggetto, tale da richiedere partecipazione per essere vivo. Il simbolo che non “parla”, che smette dunque di simboleggiare, di includere colui che fruisce del simbolo, diventa parola morta. La realtà stessa è fatta di simboli, come mattoni che la costituiscono; il simbolo è “apertura al reale” (A. Rossi, *op. cit.*, p.53), la cui scoperta è *rivelazione* – ossia riconoscimento dei veli che costituiscono la realtà in quanto veli, senza i quali ci risulterebbe impossibile vedere (R. Panikkar, *Vita e Parola, cit.*, p. 120).

¹²⁷ L. Marcato, *op. cit.*, p.79.

adatti ad una lettura ingenua e superficiale, anzi: “la lettura di un libro che deve comunicare qualcosa di più che una semplice informazione esige che il lettore raccolga la semenza preparata in un concime. Se il lettore non è preparato, ciò che è scritto non penetrerà nel suo cuore”¹²⁸. La lettura e la scrittura di opere di e su Panikkar sono attività fondate sull’ortoprassi, implicano un risvolto esperienziale. Infatti, l’autore “non deve scrivere su ciò di cui non ha fatto esperienza”¹²⁹, pur nella consapevolezza che “la lettera uccide”, e che quindi stia al lettore “non solo leggere ma anche ascoltare la parola scritta facendola rivivere”¹³⁰. Voler mettersi in ascolto delle parole di Panikkar, dunque, richiede umiltà, ma anche spirito di avventura: è un mettersi in cammino, orientati da una stella che, come quella dei magi, si sposta camminando.

Per capire in che modo Panikkar affronta le tematiche centrali nella sua opera scritta, bisogna di nuovo affidarsi alle sue parole: “la vita è per essere vissuta – non scritta”.¹³¹ Al centro dell’opera di Panikkar non sta il suo pensiero, ma la sua vita, ed ogni suo scritto non è altro che “un pretesto offerto al lettore affinché tessa il suo [vissuto]”¹³². Come riporta spesso in vari punti dei suoi libri, tali lavori non sono altro che il dito che indica la luna – una luna che non è ferma, ma sempre in movimento come la già citata stella evangelica. Tenendo ciò in considerazione, l’opera intera va letta nella sua relatività – ossia l’interconnessione con ogni altra sua opera. Panikkar lamentava spesso il fatto di non possedere una lingua, di non essere poeta¹³³, ed anche i suoi scritti non sono quindi opere artistiche a loro stanti come potrebbe essere una poesia o una raccolta di versi, ma sono piuttosto in una relazione *pericoretica*¹³⁴ tra di loro. Non c’è quindi un testo che possa trattare esaustivamente un tema del pensiero di Panikkar – e qui si colloca la critica

¹²⁸ RPOO I/2, P.45.

¹²⁹ *Ivi.*

¹³⁰ *Ivi.*

¹³¹ Nota del 22/03/2004 dei diari, *op. cit.*, p.236.

¹³² RPOO I/1, p. 145.

¹³³ Bisogna notare che egli si è talvolta dedicato alla poesia, che d’altra parte teneva in grande valore in quanto “linguaggio dell’amore” (RPOO I/1, p.230). Molto frequenti sono anche le citazioni, in particolare dei lavori di Antonio Machado e delle opere poetiche di Giovanni della Croce.

¹³⁴ Tale termine, proveniente dalla teologia cattolica, si riferisce sia alla coinerenza e vicendevole immanenza tra le tre ipostasi del Padre, Figlio e Spirito Santo nella Trinità, sia all’unione senza confusione delle due nature (divina ed umana) di Gesù, formulata pienamente da teologo greco Giovanni Damasceno nell’VIII secolo a partire dalla concezione patristica dell’unità di Dio nella persona del Padre nel suo mescolarsi con la dottrina cappadocia delle relazioni intradivine. Già Agostino affronta il tema nel *De Trinitate*: “non viene confusa da alcuna mescolanza, per quanto ciascuno sia nel proprio Sé ed in rapporto agli Altri interamente nell’Altro, che per parte sua rappresenta l’Intero, così che ciascuno è negli altri due e gli altri due in ciascuno, e così è tutto in tutti” (Agostino, *De Trinitate*, IX, 5). Per Panikkar, la relazione trinitaria si fonda sull’idea di armonia, che “non è sottomessa al principio di non contraddizione; appartiene a un’altra percezione del nostro spirito” (R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio – Uomo – Mondo*, Milano, Jaca Book, 2004, p.230).

all'impostazione tematica dell'*Opera Omnia* formulata da Bielawski¹³⁵. Ogni nuovo scritto redatto dal filosofo catalano è un tentativo di chiarire temi già in larga misura trattati o almeno derivanti direttamente da essi, è un passo verso quella sintesi da lui intravista fin dagli inizi della sua vita intellettuale. Il chiarimento è certamente per la propria vita, ma anche – e non separatamente – per gli altri: “Non ho vissuto per scrivere, ma ho scritto per vivere in modo più cosciente ed aiutare i miei fratelli con pensieri che non sorgono dalla mia mente, ma scaturiscono da una Fonte superiore che si può forse chiamare Spirito”¹³⁶. In questo sta la permanente opera di sacerdozio da lui operata: egli è pastore in ogni suo scritto, è maestro in un senso di socratica maieutica, con la “missione” di far partorire nei propri discepoli – il mondo intero – la stessa Vita, la realizzazione, che nel microcosmo che è ogni essere umano è una realizzazione della realtà intera. In questo senso “il linguaggio di Panikkar, in ogni momento della sua opera, è simbolico”¹³⁷, in una relazione personale che comprende il lettore/interlocutore, il parlante/scrittore, il suono e il senso di ogni parola¹³⁸, necessariamente aperto al silenzio.

L'esperienza mistica nell'opera di Panikkar tra tradizione e contemporaneità

Ciò vale soprattutto per il tema d'oggetto di questo elaborato, ossia la mistica. Ritenuta dallo stesso autore “chiave ermeneutica indispensabile” di tutti i suoi scritti, la mistica è “il tema più importante della [sua] vita”¹³⁹, sottostante ad ogni sua elaborazione intellettuale, ma anche ad ogni sua riflessione diaristica, almeno dal periodo della maturità dell'uscita dall'Opus Dei, e ad ogni sua scrittura poetica o di preghiera che talvolta egli inserisce all'interno delle sue opere. La

¹³⁵ M. Bielawski, *Canto di una biblioteca*, cit.

¹³⁶ R. Panikkar, *Vita e Parola*, cit., p.8.

¹³⁷ L. Marcato, *op. cit.*, p.90.

¹³⁸ Questa è ciò che Panikkar esprime come *quaternitas* della parola, che, come già accennato, è primordialmente ed essenzialmente parola detta, non scritta (a tal riguardo, si veda L. Marcato, *op. cit.*, p. 41 – 51). In questo, Panikkar è estremamente debitore della concezione della Parola (Vac) nel pensiero vedico, che risulta evidente nel primato dell'oralità ancora oggi presente nella cultura religiosa e filosofica hindu esemplificata dalla forma di scrittura dei *sutra*, che Panikkar stesso adopera molto spesso. Nella relazione guru-shisya, la potenza della Parola è data dalla pratica di memorizzazione di questi *sutra* (o, per fare un altro esempio, dei versi vedici) da parte del discepolo prima ancora dell'apprendimento del loro significato. Una volta perfettamente presenti nella sua mente, essi vengono illustrati dal maestro con argomentazioni filosofiche o teologiche. I versetti oggetto di studio, dunque, si presentano come una concentrazione di un universo di significati ed intuizioni che devono essere totalmente incarnati per poter prendere vita cosciente (a tal proposito, si veda A. Rigopoulos, *Guru*, cit.). Ciò è evidentemente molto diverso dal valore utilitaristico che il linguaggio riveste nella nostra società a causa dell'assolutizzazione del pensiero scientifico. Panikkar critica molto spesso il nominalismo imperante, che riduce la parola a segno.

¹³⁹ R. Panikkar, *Vita e Parola*, cit., p. 11. Tale affermazione è in linea con ciò che abbiamo inizialmente suggerito, ossia la centralità del rapporto con il mistero ed il silenzio nell'opera di Panikkar. Come sottolinea Marco Vannini, la parola mistica nella sua etimologia rimanda al “al silenzio, [alla] quiete (cui allude il verbo greco *myein*)” (M. Vannini, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simon Weil*, Milano, Mondadori, 1999, p.9), cui si relazionano anche i misteri della Grecia classica.

proposta esistenziale di Panikkar è, infatti, fondamentalmente mistica, anche se egli è inizialmente emerso come figura centrale principalmente nell'ambito del dialogo interreligioso ed abbia svelato solo con la vecchiaia il suo essere mistico. Pur senza elevare tale esperienza a soluzione di tutti i mali, egli la designa come correttivo fondamentale per la modernità, e, essendo la sua opera interamente pervasa dal confronto con la contemporaneità, essa risulta di vitale importanza. Il motivo per cui tale esperienza è emersa in modo preponderante solo alla fine della sua vita è anche dato dalla comune ambiguità e polivalenza del termine, che necessita di una solida base di vissuto per essere coscientemente affrontato, e che infatti Panikkar declina in un modo che, per quanto vicino ad una concezione oggi emergente anche negli studi accademici, è ben lontana dalla classica interpretazione di "fenomeno paranormale"¹⁴⁰ o dalla più recente equiparazione ad essa di una "razionalità illuminata"¹⁴¹, da cui è lo stesso autore a distanziarsi¹⁴². Nemmeno tale termine può essere associato pienamente all'analisi storico-religiosa operata dal suo contemporaneo gesuita Michel de Certeau¹⁴³, in quanto il nostro autore non ha mai voluto affrontare il confronto con la letteratura se non con brevi accenni ed indiretti riferimenti¹⁴⁴. Vi è tra i due un'evidente similitudine nell'individuare l'avvento della modernità come momento di isolamento di quello che Riccardo di San Vittore definiva il "terzo occhio" dalla conoscenza sensibile e razionale degli altri due occhi; in questo senso, il compito della mistica in entrambi gli autori nella società contemporanea è quello di "porre in questione l'epistemologia storica quale si è andata costituendo a partire dall'illuminismo [...] costitutivamente incapace di ascoltare l'altro, lo straniero, il folle, l'idiota, l'illetterato, se non per respingerlo altrove nella finzione"¹⁴⁵. Questa constatazione porta però i due a deduzioni – e soprattutto a formalizzazioni – differenti, che questo elaborato però non pretende di illustrare per mancanza di preparazione e spazio. Tutto questo non vuole suggerire che Panikkar usi il termine in maniera inconsapevole e svincolata dal suo uso tradizionale, anzi: egli si pone in continuo dialogo con la grande letteratura mistica della modernità (Giovanni della Croce su tutti, ma anche Angelus Silesius, Teresa d'Avila, Simone Weil e molti altri) oltre che del mondo medievale (Ramon Llull, Meister Eckhart e Tommaso d'Aquino fra i

¹⁴⁰ Vedasi a questo proposito la definizione di "Mysticism" nella prestigiosa Stanford Encyclopedia of Philosophy (consultabile al link: <https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/>, consultato il 01/02/2022).

¹⁴¹ In questo senso si collocano alcuni celebri studi di M. Vannini, come *Dialettica della fede*, Marietti, Casale Monferrato, 1983.

¹⁴² R. Panikkar, *Vita e Parola*, cit., p.19.

¹⁴³ Sviluppata nel corso di tutta la sua opera e formalizzata nei due volumi, incompleti, di *Fabula Mistica. XVI – XVII secolo* (Milano, Jaca Book, 2008 – 2016).

¹⁴⁴ Le motivazioni di questa scelta, ossia l'incompatibilità della polemica con la mistica, sono affrontati nell'introduzione al primo volume dell'Opera Omnia (RPOO I/1, p.8 e *Vita e Parola*, p.19).

¹⁴⁵ Gaeta, *op. cit.*, p.20.

tanti) e dell'antichità (lo Pseudo-Dionigi, Evagrio, Paolo di Tarso e molti altri), oltre che con i testi sacri della tradizione cristiana, affiancati però da riferimenti al corpus vedico e ad altri testi sacri di altre tradizioni, oltre che da mistici delle epoche successive di questi stessi diversi mondi culturali (Dogen, Gandhi, Shankara e altri). Egli afferma, pur riconoscendo la relatività – non il relativismo – di ogni interpretazione, che “i testi riconosciuti come mistici sono più vicini alla filosofia sottesa cui abbiamo accennato che agli studi sulla stessa”¹⁴⁶, ponendosi quindi in uno spazio terzo, da lui vissuto con una certa insoddisfazione, a metà tra lo scrivere un “libro mistico” e uno studio sull'esperienza. Il risultato principale di quest'operazione è *L'esperienza della vita. La mistica*¹⁴⁷, oggi contenuto nel primo tomo del primo volume dell'Opera Omnia, intitolato *Mistica. Pienezza di vita*, ma, è bene ricordarlo, tale argomento è presente in ogni suo libro, a partire dagli altri lavori contenuti nello stesso tomo e nel secondo dello stesso volume, *Spiritualità. Il cammino della vita*, che raccoglie i testi che indicano il percorso da compiere per giungere all'esperienza della pienezza che è argomento del primo tomo.

I fondamenti dell'esperienza: Uomo, mythos e realtà

Volendo dunque avvicinarci alla concezione di mistica per il nostro autore, è bene partire da alcune definizioni sintetiche fornite da lui stesso: “Esperienza della Vita”¹⁴⁸, “Esperienza del Vivere”¹⁴⁹, “Pienezza di vita”¹⁵⁰, ma anche esperienza pura, esperienza della realtà (cosmoteandrica), della Risurrezione, del Regno qui ed ora. In ogni caso la mistica è un'esperienza, non un concetto; essa va in primo luogo vissuta, non appresa razionalmente. Essa, come il *tao* nel testo classico del Taoismo, il Tao Te Ching, molto amato da Panikkar, è ineffabile, non è “il *tao* di cui si può parlare”¹⁵¹. Non è però, come già accennato, un'esperienza extra-ordinaria, ma puramente quotidiana; la sua essenza non è quantitativa, ma qualitativa: qualsiasi esperienza umana è un'esperienza mistica, purché essa sia *integrale*. È questo termine (o meglio, simbolo), a mio modo di vedere, che meglio evoca una comprensione ricca del nostro tema. In questo contesto, Panikkar usa il termine *integrale* intendendo un'esperienza “che “vede”, “tocca”, “esperimenta” la realtà integra, cioè non toccata dalla sua interpretazione”¹⁵². È un'esperienza

¹⁴⁶ RPOO I/1, p.8.

¹⁴⁷ R. Panikkar, *L'esperienza della Vita. La mistica*, Milano, Jaca Book, 2005.

¹⁴⁸ *Ibidem*, nel titolo.

¹⁴⁹ RPOO I/1 p.6.

¹⁵⁰ Dal titolo di RPOO I/1.

¹⁵¹ “The tao that can be told is not the eternal Tao.” (Lao Tzu, *Tao Te Ching. A New English Version*, Harper Perennial Modern Classics, 2006, p. 12).

¹⁵² RPOO I/1, p.179.

pura, innocente (da *in-nocens*, ossia priva di quella violenta “razionalità predatoria” che vede la realtà come un oggetto), immediata (di nuovo, non mediata dalla ragione riflessiva, che è invece necessitante di un *a priori* dell’esperienza stessa, di un datore del dato – che è dono, spontaneo, bastamente a sé), riguardante l’essere umano nel suo essere relazione di corpo, anima e spirito. Da questo emerge la condizione fondamentale della mistica panikkariana: il suo essere aperta a tutti, al “mistico che si nasconde dentro ogni uomo”¹⁵³, il suo “muoversi tra le pentole”¹⁵⁴, non per forza in un acosmico ascetismo separato dal mondano (illuminante in questo senso ciò che scrive Panikkar in *Mistica. Pienezza di Vita*: “un poco di digiuno, altrettanto di mortificazione insieme ad una quantità di tecniche appropriate e vedremo le stelle – ma non sapremo camminare in esse”¹⁵⁵). La sede della mistica, per Panikkar non è “nella stratosfera, ma su questa “terra degli uomini”, anche se il mistico ha l’audacia di scalarne le vette più alte [...], quei luoghi terrestri, cioè, dove cielo e terra si incontrano”¹⁵⁶.

Per evitare ulteriore confusione, è necessario illustrare alcuni aspetti fondamentali della proposta di Panikkar, a partire dai due elementi implicati nell’esperienza presa in causa: l’uomo e la realtà. Per definire il primo vocabolo, Panikkar si pone in continuità con l’antropologia classica tripartita, presente in “praticamente tutte le tradizioni”¹⁵⁷, che vede l’uomo come costituito da tre elementi¹⁵⁸, ossia corpo, anima e spirito. Il corpo, *soma*, che nell’esperienza di Panikkar riveste un’importanza prima, è individuale; l’anima, *psyche*, è individuale ma non individualizzabile, in quanto si trova in costante riferimento ad un sistema logico con principi universali nel loro ambito; lo spirito, *pneuma*, infine, non è né individuale né individualizzabile, “soffia dove, come e quando vuole e ci fa entrare in connessione con un nuovo grado di realtà”¹⁵⁹. Il problema della cultura tecno-scientifica di cui facciamo parte sta nell’aver escluso questo terzo elemento dalla sua antropologia, riducendo l’uomo ad un animale razionale, isolato dal resto della realtà in quanto individuo. L’idea di uomo, infatti, secondo Panikkar non è altro che “un’astrazione concettuale, anche se molto pratica, estratta dal magma della realtà”¹⁶⁰. L’uomo è *persona*, non individuo: la

¹⁵³ RPOO I/1, p. 141.

¹⁵⁴ Come afferma Panikkar in RPOO I/1, pag. 185, citando santa Teresa di Liseux.

¹⁵⁵ RPOO I/1, pag.258.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pag.152.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pag. 244.

¹⁵⁸ A seconda dei contesti d’uso, Panikkar usa, al posto di questa suddivisione tripartita, una descrizione dell’uomo come *soma*, *psyche*, *polis* e *kosmos*, volendo in tali casi sottolineare la necessità comunitaria e di relazione con l’intero universo presente nell’essere umano. Ciò sta, anche in questo caso, in una relazione *advaitica* con la prima definizione, non riducendo lo *pneuma* a *polis* e *kosmos*, ma ponendo i tre elementi in rapporto.

¹⁵⁹ *Ibidem*, pag. 148.

¹⁶⁰ *Ibidem*, pag. 247.

sua connessione costitutiva con il resto della realtà si palesa nello spirito, che rende evidente l'indivisibilità del tutto. La realtà è “una senza secondo”¹⁶¹: per Panikkar, l'uomo non è in alcun modo separabile dagli altri due elementi che costituiscono “la realtà cosmoteandrica”, ossia il cosmico e il divino. A partire dall'intuizione trinitaria, Panikkar elabora questa visione che si fonda su una serie di equivalenti omeomorfici come il già citato concetto teologico di *perichoresis*, ma anche l'*advaita*¹⁶² hindu e la *pratityasamutpada*¹⁶³ buddhista, tre vocaboli che da prospettive differenti illustrano la relatività radicale, costitutiva della realtà, che permette la relazione intrinseca tra le tre dimensioni della stessa, il suo essere una e trina allo stesso tempo e senza contraddizioni di sorta – e dunque affermando l'*inter-in-dipendenza*¹⁶⁴ di ogni sua parte. La realtà, per Panikkar, è costituita da un aspetto metafisico (Dio, trascendente e immanente, apofatico), un fattore noetico (l'uomo, cosciente, pensante) ed un elemento empirico (il cosmo, fisico, materiale)¹⁶⁵. La stessa cosa avviene nell'uomo, *Imago Dei*, microcosmo della realtà tutta, dove il primo aspetto è riconducibile allo spirito, il secondo alla psiche ed il terzo al corpo. Tale è anche la triplice sensorialità dell'esperienza, esperita con i tre occhi della tradizione medievale cristiana: *oculus carnis*, *oculus mentis* ed *oculus fidei*, che corrispondono ad atti di fiducia nei confronti di “quello che i sensi ci “mostrano”, [...] in ciò che la ragione ci “dice”, [...] [e] nella stessa realtà (*sine glossa*, senza interpretazione”¹⁶⁶. L'esperienza mistica consiste nell'integrare questi tre occhi, non

¹⁶¹ *Ibidem*, pag. 244, dove Panikkar cita la *Chāndogya Upaniṣad*.

¹⁶² Tale termine, tradotto da Panikkar come *a-dualismo*, è fondativo di un intero filone di riflessione nel mondo hindu, il *Kevala-advaita-vedanta*, formulato dall'“Aquate hindu” Shankara, vissuto tra il VII e il VIII secolo in Kerala, figura di importanza capitale sia in ambito filosofico che religioso (in quanto fondatore del monachesimo hindu e considerato persino *avatara* di Shiva). L'idea sottostante tutto il pensiero di Sankara è l'irrealtà (*asat*) di tutto il dominio fenomenico, ridotto ad illusione (*maya*) frutto dell'ignoranza (*avidya*). L'unica realtà è *brahman-atman*, l'assoluto identico al Sé, che l'uomo è da e per sempre. La realizzazione di tale realtà a-duale è liberazione (*moksha*) dal *samsara*, il divenire incessante di *maya*, e può avvenire tramite la gnosi (*jnana*). Panikkar si confronta costantemente con questo grande pensatore, senza però seguire pedissequamente la sua definizione di *advaita*, anzi, avvicinandosi piuttosto ad altre scuole del Vedanta come lo Shivaismo del Kashmir ed altre, che danno più valore alla dimensione devozionale (*bhakti*) ed allo statuto ontologico del mondo. Panikkar dà infatti una lettura in chiave trinitaria dell'idea di *advaita*, rivalutando il ruolo di *Ishvara*, mediatore fra mondo e *brahman*, da Shankara inteso invece come mera “maschera di *brahman*”, che diventa invece “volto di *brahman*”, equivalente omeomorfico di Cristo. Per un'analisi più approfondita del rapporto tra i due pensatori, vedasi A. Rigopoulos, *Osservazioni sul non-dualismo shankariano nel pensiero di Raimon Panikkar*, in M. C. Pavan (a cura di), *I mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, Milano, Jaca Book, 2008.

¹⁶³ Dottrina buddhista dell'originazione interdipendente di tutti i fenomeni, presente nel canone delle scuole principali del buddhismo storico, la Theravāda e la Mahāyāna, all'interno del *Nidānasūtra*. Tale formulazione del Buddha è volta a mostrare la catena causale che sta alla base del *samsara*, quindi della sofferenza: la visione del vuoto intrinseco di ogni cosa.

¹⁶⁴ Un altro neologismo coniato da Panikkar a partire dal concetto di *ontonomia*, sviluppato nella sua tesi di dottorato in chimica in opposizione ai concetti di autonomia ed eteronomia. Con tali termini Panikkar si avvale di nuovo dell'*advaita* per descrivere il doppio movimento di libertà e responsabilità costitutivi di ogni elemento del reale.

¹⁶⁵ A. Rossi, *op. cit.* p.197.

¹⁶⁶ RPOO I/1, p.34.

atrofizzando il terzo come la nostra società tecno-scientifica ci impone, ma nemmeno dimenticando i primi due come alcune spiritualità ci indicano di fare. L'esperienza mistica è questa triplice esperienza che vive la realtà come "uno senza secondo" non confondendo i tre tipi di conoscenza, ma facendoli esistere in relazione, come relatività radicale.

Abbiamo detto che Panikkar nega l'esistenza di una kantiana "cosa in sé", di un "mondo delle idee" con consistenza ontologica. La realtà, dunque, anche se cosmoteandrica, non è ciò che è oggettivamente presente, in quanto non esiste un oggettivamente presente a sé, indipendente dall'*alter*¹⁶⁷. Con il termine "realtà", il teologo catalano intende "ciò che ci viene dato", "il sostrato su cui ci appoggiamo per dire qualsiasi cosa su di [esso]"¹⁶⁸, né oggettivabile né soggettivabile, è il tutto ineffabile di cui la nostra esperienza mistica tocca una parte concreta – che è essa stessa *totum in parte*, contemporaneamente parte e tutto pur non riducendo la prima al secondo, ma facendoli coesistere *advaiticamente*. L'ineffabilità, la presenza costante del mistero, è lo scoglio ultimo di ogni nostra pretesa intellettuale di esaurire l'Essere nel Pensare e fondamento di tutta la proposta panikkariana. Ciò che definiamo realtà è, in penultima analisi, ciò cui il vocabolo *mythos* simboleggia nell'opera del filosofo, ossia "ciò che crediamo, senza credere che crediamo in esso"¹⁶⁹. Ogni uomo e cultura in ogni tempo storico vive basandosi sul proprio *mythos*, di cui è inconsapevole, che cambia una volta *demitizzato*, ossia toccato, interpretato dal *logos*, che porta ad un'inevitabile *rimittizzazione*, al costruirsi di un nuovo *mythos* su cui basare la propria esperienza. Bisogna notare che gli anni in cui Panikkar formula queste riflessioni (il periodo di Santa Barbara, tra gli anni '70 e gli anni '80) sono quelli dell'affermarsi del pensiero postmoderno in filosofi come Lyotard, Foucault, Derrida e Ricoeur, con i quali il filosofo entra in contatto (in particolare con Ricoeur, con cui stringe un'importante amicizia intellettuale ed in cui trova uno scoglio di salvezza nel mare dell'accademismo della filosofia del secondo Novecento). Centrale nel pensiero postmoderno è "l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni"¹⁷⁰, ossia dei grandi miti della modernità come l'illuminismo, l'idealismo, il marxismo, la garanzia della felicità data dal progresso e l'idea di una verità assoluta ed universale data dalla ricerca scientifica, posizione che Panikkar condivide. Quello che però la nozione di *mythos* afferma, in contrasto con Lyotard e

¹⁶⁷ *Alter* è il termine che Panikkar usa per parlare dell'altro, un altro che è "un'altra parte di me stesso", da non confondere con *aliud*, un altro separato da me.

¹⁶⁸ *Ibidem*, pag. 193.

¹⁶⁹ A. Rossi, *op. cit.* p.45.

¹⁷⁰ J. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981, p.6.

molto postmodernismo anche se in linea con alcune affermazioni di Gianni Vattimo¹⁷¹, è l'impossibilità di vivere senza tali metanarrazioni, che appaiono nel pensiero di Panikkar come "l'orizzonte ultimo di intellegibilità"¹⁷². Non è possibile eliminare il *mythos* dalla realtà, perché non esiste una realtà "sottostante" o "al di sopra" del *mythos* in cui essa viene vissuta. Qui si inserisce dunque la relatività radicale anche della verità nel pensiero del filosofo: non è possibile esaurire ciò che la verità è, esercitarne il monopolio, in quanto la realtà stessa è costitutivamente pluralista. La verità non è una, ma nemmeno molteplice: essa è *advaita*, a-dualistica, ossia relazione, comprensibile solo all'interno della tradizione che l'ha elaborata, usando lo stesso linguaggio dei soggetti coinvolti. Come afferma spesso in particolare riferendosi alla visione cosmoteandrica, tutta l'opera di Panikkar è improntata a tentare di delineare un nuovo *mythos* emergente¹⁷³ un orizzonte di intellegibilità che sappia integrare armonicamente uomo, Dio e cosmo, di cui "ve ne sono ovunque i segni"¹⁷⁴.

Esperire la realtà: coscienza e presenza

È necessario ribadire come il *mythos* sia ciò che ci rende esperibile la realtà, dunque identificabile nel *mythos* stesso, ma non per questo in esso esauribile. Anche in questo caso, Panikkar apre una finestra sul fondamento ultimo di tutto, ossia il vuoto, il silenzio, il mistero; la nostra esperienza è il "tocco cosciente" della realtà, un contatto non cieco o puramente istintivo (legato quindi unicamente al primo occhio), ma non per questo unicamente razionale e quindi riflessivo (del solo secondo occhio), ma *cosciente*, intendendo il termine nella sua interezza. La coscienza è "una scienza – condivisa - che accompagna la scienza nell'atto stesso di sapere", è "il luogo in cui qualcosa ci si rende presente"¹⁷⁵, in cui entriamo in relazione diretta ed immediata con l'esserci di qualcos'altro. Tale presenza è ciò su cui si basa il nostro conoscere, e nella nostra cultura scientifica viene ridotto a "evidenza", razionale e per questo indiscutibile. Tutto ciò che comprendiamo razionalmente nella nostra esistenza è l'evidente; ed in tal modo il nostro punto di vista sulla realtà – il nostro *mythos* di cui non siamo consapevoli - diventa la realtà intera, oggettiva, in quanto tutto ciò che è reale è ciò che è evidente (un altro modo di dire che tutto ciò che è è ciò che si può pensare, seguendo ancora Parmenide). L'evidenza è la coscienza di ciò che sappiamo cosa esso è perché possiamo penetrarvi al suo interno (da qui il termine intellighere,

¹⁷¹ Vedasi in particolare G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

¹⁷² A. Rossi op. cit., p.47.

¹⁷³ Vedasi in questo senso la conclusione del suo capolavoro filosofico, *Il Ritmo dell'Essere* (RPOO X/1, p.519).

¹⁷⁴ *Ivi*.

¹⁷⁵ RPOO I/1, p.198.

intus-legere). Nella critica contro culturale che Panikkar fa, essa non esaurisce la nostra coscienza, che può avvertire una presenza diversa, non interrogata, di cui semplicemente si fida in quanto essa è, che semplicemente accetta. Tale presenza silenziosa si rende esperibile proprio grazie allo stesso *mythos*. “la coscienza è più ampia della comprensione”¹⁷⁶, essa ci apre al mistero, alla realtà di non poter comprendere tutto, potendo però essere cosciente di non poterlo comprendere. In questo senso Panikkar dà un profondo valore alla narrazione come linguaggio del mito, attingendo dalle riflessioni di Ricoeur sull’importanza della narrazione nella vita umana¹⁷⁷, in quanto essa non si limita a concetti e lascia un ampio margine all’interpretazione da parte del *logos*. Il *mythos* non esaurisce dunque la realtà, in quanto esso non è che l’ultima istanza di ciò che si presenta alla coscienza, ciò che viene accettato come presente. L’uomo “si rende conto di qualcosa di misterico che chiama realtà, ma si rende conto che tutto dipende da ciò che incide sulla sua coscienza”¹⁷⁸. La coscienza non è dunque solo coscienza di enti – sensibile – o autocoscienza – riflessiva –, ma anche coscienza pura, priva di qualsivoglia “di” ameno di non intenderla, paradossalmente, come coscienza di nulla. Tale è il luogo del già citato *advaita*, intuizione “poco meno che concomitante con l’esperienza mistica”¹⁷⁹: il paradosso. L’a-duaità ha la pretesa di affermare che “*brahman* è sconosciuto da coloro che lo conoscono e conosciuto da coloro che non lo conoscono”¹⁸⁰ come *brahman* stesso, incosciente di essere *brahman*. L’*advaita* è il luogo di “questo immenso non sapere”¹⁸¹, della *docta ignorantia* aperta alla meraviglia e al mistero dello svanire sia del soggetto conoscente che dell’oggetto conosciuto in quanto sostanza. Il paradosso non significa contraddizione, perché non tenta di affermare la conoscenza e la non conoscenza allo stesso tempo e sullo stesso piano: come abbiamo detto, la conoscenza non esaurisce l’essere; l’ignoranza vera, positiva, feconda, si palesa con l’*extasis*, l’uscita dallo stato meramente intellettuale che coincide con il riconoscimento vivo del mistero. Vi è una dimensione della coscienza che “trascende la ragione e che è presente, anche se spesso latente, in ogni atto di coscienza”¹⁸², e tale ingrediente è l’amore, inseparabile dalla conoscenza. Il più grande peccato filosofico dell’Occidente è, a detta di Panikkar, l’aver separato ontologia ed epistemologia, amore e conoscenza. Solo l’amore permette all’uomo di uscire dal mero intelletto, di riconoscere l’altro

¹⁷⁶ *Ivi*.

¹⁷⁷ Formalizzata nei quattro volumi di *Tempo e racconto*, Milano, Jaca Book, 2008.

¹⁷⁸ RPOO I/1, p.200.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p.223.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p.203.

¹⁸¹ Come recita il titolo di una recente opera di Chandra Candiani, *Questo immenso non sapere. Conversazioni con alberi, animali e il cuore umano*, Milano, Einaudi, 2021.

¹⁸² RPOO I/1, p.207.

non come oggetto ma come ma come *alter*, come *essere* – e dunque (anche, possibilmente) soggetto. Solo l'amore ci permette la realizzazione, che è realizzazione della (genitivo soggettivo) realtà, non del nostro piccolo *ego*. Il comandamento di Gesù, “amerai il prossimo tuo come te stesso”¹⁸³, ci spinge ad amare non un altro me stesso, ma l'altro come *questo* me stesso, di partecipare al “dramma teantropocosmico”¹⁸⁴ descritto nella tradizione vedica, un percorso che porta all'identificazione con il mondo intero, la conseguente distinzione in me stesso tra l'io universale e l'ego psicologico che approda alla scoperta del “tu” come autentico “io”, di me stesso come un tu dell'unico io, ossia la Vita stessa: la relazione costitutiva tra tutto ciò che è reale. Tale relazione, fondata sull'amore che guida ogni essere, dà vita alla gerarchia (da *hierà arche*, ossia “ordine sacro”) che “mantiene l'armonia della realtà”¹⁸⁵, non facendo prevalere nessuna parte sull'altra.

Tra perennialismo e costruttivismo: una formula per l'esperienza

Nel secondo capitolo de *L'esperienza della Vita. La mistica*, Panikkar espone ciò che “esperienza mistica” vuole significare nella sua opera attraverso nove *sutra* (da cui il titolo del capitolo, *Navasutrani*). Il settimo *sutra*, “ciò che chiamiamo esperienza è il risultato di molteplici fattori”¹⁸⁶ si avvale di una formula per descrivere l'unicità di ogni esperienza: “*E = e. l. m. i. r. a.*”, dove ogni lettera corrisponde, appunto, ad un fattore, direttamente implicato nel risultato (*E*, l'esperienza personale) tanto da alterarlo al suo cambiamento, ma non distinguibile all'interno dello stesso. Tale forma argomentativa, peculiare se confrontata con la diffidenza nei confronti del razionalismo matematico del nostro autore, ha il pregio di illustrare un fatto importantissimo nella sua opera, ossia il valore dell'esperienza nel nostro *habitat* interculturale ed interpersonale. Qui il pensatore catalano si inserisce in uno dei dibattiti storico-religiosi principali riguardanti l'esperienza mistica ed in un certo modo quella religiosa *in toto*, ovvero quello che nel dibattito fino al tardo Novecento divideva perennialisti (ossia i sostenitori dell'esistenza di un'essenza dell'esperienza, identica tra i soggetti, le epoche e le culture, solo articolata in linguaggi – ossia insiemi di segni - differenti)¹⁸⁷ e costruttivisti (in linea con il pensiero postmoderno che afferma la totale

¹⁸³ *Mc 12,28-34*.

¹⁸⁴ A. Rossi, *op. cit.*, p.192.

¹⁸⁵ RPOO I/1, p. 208.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 221.

¹⁸⁷ Esemplicativi di questa corrente sono gli esoteristi Renè Guenon e Julius Evola, teorici dell'esistenza di una “tradizione primordiale” di cui le varie culture tradizionali sarebbero le “membra sparse” (teoria che Panikkar riprende con le dovute – notevoli – differenze nella sua concezione dell'esistenza di un Primo Testamento), ma anche il più

incommensurabilità delle esperienze a livello culturale, in un'ottica relativista)¹⁸⁸. Il paradigma più diffuso è oggi il costruttivismo, almeno in ambito accademico. Vi è infatti un consenso diffuso nella storia delle religioni – almeno nella matrice francese della disciplina – dell'impossibilità di comparare le varie esperienze scientificamente, nonostante negli ultimi decenni vi siano stati dei discussi tentativi di trovare un orizzonte ultimo che possa fornire un metodo di comparazione¹⁸⁹. Panikkar, come di frequente, non si pone né dà un lato né dall'altro: egli porta all'estremo l'idea di incommensurabilità dell'esperienza – non solo tra culture, ma anche fra i soggetti – pur non negando la possibilità di un confronto, che non può però ridursi a pratica scientifica: esso deve richiedere una conversione alle credenze dell'altro, una fiducia quasi mitica nella plausibilità della via dell'interlocutore, relativizzando la propria esperienza. Altrimenti, si cade nella chiusura fanatica o nell'interpretazione razionalistica dei fenomeni mistici come “esperienze più o meno paranormali se non patologiche prive di ogni oggettività – confondendo l'oggettivo con il reale”¹⁹⁰. Anche quest'operazione non può che basarsi sull'ineffabilità dell'esperienza pura. Il problema se ci sia o non ci sia un'esperienza essenziale, comune a tutti, è mal posto: non esiste un'esperienza senza i fattori corrispondenti, e l'idea dell'induzione o deduzione di un'esperienza (*e*) che stia alla base della nostra esperienza personale (*E*), che sia precedente ad ogni tipo di intermediario (linguaggio, memoria, interpretazione, ricezione, attualizzazione) è un mero concetto formale. Questi elementi non sono intermediari, messaggeri, facilitatori: essi sono *mediatori*, integralmente implicati nell'esperienza. Ciò non deve portarci però ad eliminare l'idea dell'esperienza pura: la nostra mente è costretta ad accettare l'idea, ma allo stesso tempo non può dire nulla a suo riguardo. *e* non è, ma allo stesso tempo non è *non-è*; è l'esperienza del *sunyata*¹⁹¹, della pura vacuità, del silenzio. L'unico valore numerico che le si può apporre nella formula è 1, in quanto se fosse zero annullerebbe l'intera esperienza, mentre se fosse un numero diverso da 1 staremmo già dicendo qualcosa di essa, attribuendole dei contenuti. L'esperienza pura è dunque unica, e non c'è possibilità di affermare né la sua uguaglianza né la sua diversità nei diversi contesti culturali. Essa

tardo studio di Aldous Huxley intitolato appunto *La filosofia perenne* (Milano, Adelphi, 1995), e, in Italia, varie opere di Elémire Zolla (tra cui *filosofia perenne e mente naturale*, Marsilio, 2013).

¹⁸⁸ Un autore che ha trattato direttamente il tema della mistica è Steven Katz (vedasi *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources*, New York, Oxford University Press, 2013).

¹⁸⁹ Una delle proposte più discusse è stata avanzata da M. Detienne in *Comparing the incomparable*, Stanford University Press, 2008.

¹⁹⁰ RPOO I/1, p.224.

¹⁹¹ Il vuoto di tutto l'essere nella tradizione buddhista, non traducibile come *non Essere*, ma piuttosto con il *nada* castigliano – ed è infatti usato in questo modo dal grande mistico del XVII secolo Giovanni della Croce – intendendo “assenza di Essere” non intesa però come privazione o negazione. Tale distinzione non può dunque essere compresa dalla razionalità dialettica: essa necessita di una visione *advaita* (RPOO I/1, p.229).

non esiste *a sé*, ma, come ogni simbolo realmente vivo, è pura relazione con i mediatori: “il cammino per il quale si arriva ad e già la modifica”¹⁹². Sono le mediazioni che ci hanno portati ad e che possono essere confrontate, se accettiamo la loro relatività e dunque la nostra contingenza: l’ineffabile non è direttamente comunicabile, se ne può parlare “solo come menzogna – sperando che l’ascoltatore se ne accorga (cessando quindi di essere menzogna)”¹⁹³. Di nuovo, la parola veramente simbolica indica, non spiega – sta all’interlocutore vedere ciò che essa indica, verso dove lo può portare nella sua esperienza personale. La parola può solo portarci dinanzi alle mura dell’esperienza mistica, fino alla sorgente del suo scorrere: al suo interno, nel silenzio dell’infinito cielo, dobbiamo procedere da soli.

Oltre al linguaggio (*l*), di cui abbiamo già brevemente parlato, agli altri mediatori dell’esperienza individuati nella sopracitata formula Panikkar dedica un numero minore di pagine – senza per questo sminuire il loro apporto, che, come abbiamo visto, è decisivo in tutti. La lettera *m* sta per memoria, luogo dove l’esperienza vissuta può perdurare, permettendoci di parlarne. L’esperienza pura, infatti, non è la riflessione su di essa, che invece avviene in un secondo momento – anche se essa ci può talvolta apparire simultanea. La memoria ha un quadruplice ruolo: far perdurare l’esperienza, deformarla (in quanto esperienza riflessa), riattualizzarla (quindi permettendomi di riviverla e di generarne una nuova a partire dall’esperienza del ricordo) ma anche relativizzarla, rendendoci consapevoli dell’intrinsecità del fattore tempo, ossia del nostro essere costitutivamente *quel* tempo in cui abbiamo vissuto *quell*’esperienza, al punto che, ricordando un’esperienza passata, possiamo renderci conto che “il soggetto dell’esperienza non è lo stesso, e, quindi, l’esperienza è diversa”¹⁹⁴. Un’apertura mistica sul nostro non essere individui ma anche *kosmos*. Il quarto fattore della formula è *i*, interpretazione, “mediatrice comune a tutti e a ciascuno dei fattori dell’esperienza”¹⁹⁵, senza la quale non può esserci coscienza dell’esperienza, per quanto “ogni esperienza ci riveli la sua autenticità nella misura in cui non possiamo interpretarla esaustivamente”¹⁹⁶. Il problema dell’ermeneutica contemporanea, figlia del pensiero scientifico, sta nell’aver confuso l’esperienza con l’interpretazione, convinta di giungere all’essenza della cosa avendo spiegato come tal cosa è giunta ad essere. Non solo: per poter essere compresa anche solo da me stesso, ogni esperienza di cui ho coscienza ha bisogno di essere interpretata

¹⁹² RPOO I/1, p.226.

¹⁹³ *Ibidem*, p.224.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p.236.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 237.

¹⁹⁶ *Ivi*.

secondo il mio linguaggio, ricondotta quindi a qualcosa di già noto, un intermediario, e qui si inserisce il quinto fattore, *r*, la ricezione, con la quale Panikkar intende “la matrice culturale nella quale si svolgono [le precedenti] funzioni”¹⁹⁷. Tale elemento ci riconduce alla già citata affermazione secondo cui l’uomo non è solo *soma* e *psyche*, ma anche *polis* (e *kosmos*), quindi comunità. La nostra stessa prima, immediata interpretazione dell’esperienza, che ce la rende accessibile alla coscienza, è dunque costitutivamente culturale, rimandandoci al già citato problema della comparazione storico-religiosa. L’ultimo elemento della formula è centrale in tutto il pensiero del filosofo: si tratta di *a*, attualizzazione, ossia il “potere di trasformazione” dell’esperienza nella prassi, nella vita quotidiana di ognuno. La nostra società contemporanea, oggi molto di più che nel periodo in cui Panikkar scriveva questi testi, è fondata sull’apparenza. Se essa per molto tempo si è basata sull’esteriorità concreta – quindi, molto spesso, sul possesso di un bene materiale come un vestito o un’automobile – oggi la quarta rivoluzione industriale ci ha dato la possibilità di tramutare i beni materiali in esperienze, che vengono, allo stesso modo di un capo d’abbigliamento, esposti “in vetrina”, che oggi non è più un negozio fisico ma la finestra digitale dei social network. Viviamo in una fase storica in cui siamo al costante inseguimento di nuove esperienze per poter stare al passo con gli altri, che a loro volta ostentano le loro, facendoci sentire frustrati se non facciamo anche noi quella tal quantità di attività. È una società fondata su un fare cieco, che ha dimenticato la dimensione trasformativa dell’azione, la creatività costitutiva di ogni atto. Un’esperienza non può dare origine ad un’idea separata dalla *praxis*: una vacanza non può essere un lasciarsi indietro tutto, uno “staccare la testa”; essa deve necessariamente ripercuotersi sulla nostra vita. Ogni esperienza deve essere incarnata, deve dare un risvolto amoroso, una tensione verso l’altro, pena l’annullarsi dell’esperienza stessa, che si riduce a passività – non nel nobile senso del *wuwei*, la non-azione taoista, l’atteggiamento femminile nei confronti della Vita che lascia essere gli esseri, permettendo lo spazio in cui essi si possano realizzare. Qui si inserisce anche la critica a tanta filosofia contemporanea, su cui torneremo nel prossimo paragrafo, che ha dimenticato il detto castigliano “l’esperienza è madre della scienza” nella sua relazione ad un altro saggio detto del Paese di Panikkar: “può dirlo solo chi lo sente”¹⁹⁸. Riducendosi a mera speculazione, essa ha separato la conoscenza dall’amore, la teoria dalla pratica.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p.239.

¹⁹⁸ RPOO I/1, p.242.

Questa rottura dello “sposalizio sacro” tra conoscenza e amore rende la nostra mutilata conoscenza uno strumento di violenza – tanto che Panikkar giunge a definire il razionalismo tecno-scientifico una “ragione armata”, che vede la materia come qualcosa da “sfruttare” per l’interesse dell’uomo, “misura di tutte le cose”, invece che come l’estensione del nostro corpo: per questo motivo la nostra società subisce in questo momento una crisi contemporaneamente ambientale, di un *kosmos* che sta subendo un disfacimento accelerato come mai prima, ed umana, nel ricco Occidente evidente con l’imperversare di malattie psichiche e la diffusione sconcertante dell’uso di psicofarmaci, e nel subalterno Oriente con la lenta agonia delle culture umane che hanno vissuto per millenni con *mythoi* diversi, inconciliabili con il monoculturalismo e monorazionalismo tecno-scientifico che ha raccolto a piene mani il dogma cristiano *extra ecclesia nulla salus*, respingendo come irrazionale – e quindi, in ultima analisi, falso – tutto ciò che non rientra nelle sue categorie. Il metodo scientifico è infatti costitutivamente limitato – come del resto ogni altro metodo – in quanto riduzionista dell’essere alla sua mera *funzione*. Esso, infatti, non tocca minimamente l’essenza delle cose, e non può nemmeno farlo. Panikkar non nega l’importanza e il valore della cultura scientifica, e nemmeno la sua verità – ovviamente precisando che, come abbiamo visto, la verità è sempre relativa all’universo di significati entro cui si colloca il discorso. La scienza è senza dubbio adatta a comprendere la materia nelle sue funzioni, e può anche fornire importante materiale alla filosofia – con cui deve dialogare, altrimenti rischia di elevare sé stessa a metafisica, a ridurre la realtà alla funzione, rendendo la filosofia un “pensiero debole” come quello annunciato dai postmoderni italiani¹⁹⁹ e svincolandola dunque dal suo ruolo di guida nella vita quotidiana. Panikkar stesso fa molto spesso riferimenti ad importanti scienziati del recente passato anche per avvalorare le proprie tesi, tra cui proprio la critica all’oggettivismo scienziato con la scoperta dell’influenza del soggetto sull’oggetto formulata da Heisenberg²⁰⁰. Panikkar, infatti, si colloca (seppure non direttamente) all’interno di una corrente emergente che vede la confluenza tra le più recenti scoperte della fisica e la sapienza tradizionale di molte culture (spesso, ma non

¹⁹⁹ Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, 2010.

²⁰⁰ “è molto significativo che un Heisenberg debba ricordare ai filosofi che il fatto di puntare il fucile già mette in allarme la lepre, che la conoscenza da parte del soggetto già modifica l’oggetto” RPOO I/1, p.24.

unicamente, extraeuropee) di cui un importante figura è proprio l'amico Bede Griffiths, autore di *Una nuova visione della realtà*²⁰¹, in cui trova spazio una prefazione di Raimon.²⁰²

Se la conoscenza senza amore non può portare alla pienezza di Vita, nemmeno può farlo l'amore senza conoscenza: molta dell'opera di Panikkar è un'azione di rovesciamento del mito attuale, quindi concentrata sul mostrare i punti deboli del razionalismo, ma non bisogna per questo cadere nella tentazione dell'irrazionalismo o del puro sentimentalismo. La razionalità è perfettamente presente nella visione mistica del filosofo, solo essa è riportata al suo posto nella gerarchia cosmica. Abbiamo detto che l'esperienza mistica è l'esperienza integrale della realtà: tale esperienza è anche intellettuale, deve comprendere anche il dualismo e rispettarlo. Ogni animale dev'essere portato nell'arca e salvato, nulla va perduto. La ragione ha dunque diritto di veto, ha il dovere di mostrare il falso e provocare disagio in sua presenza, ma essa non può determinare la verità: "fede razionale non significa una fede basata sulla ragione, ma una fede mediata dalla ragione"²⁰³. Non solo: è la ragione stessa a necessitare dell'integrazione della visione mistica per superare il vicolo cieco che si mostra quando essa stessa ha di fronte la possibilità dei propri limiti, che, come spiega Luigi Vero Tarca²⁰⁴ sono stati ben notati dalle punte più alte del pensiero logico novecentesco come Wittgenstein e Goedel, in quanto non si può parlare della validità della forma logica senza uscire dalla stessa forma logica – cosa che è costitutivamente impossibile razionalmente. Wittgenstein, nel suo *Tractatus logicus philosophicus*, ci mostra che, come il linguaggio, la razionalità implica la distinzione fra il fatto e la forma utilizzata per raffigurarlo: la razionalità (in quanto forma) non può parlare di se stessa come un fatto, necessita di un modo di raffigurazione che la trascenda; tale forma è però impossibile, in quanto la logica su cui si basa la razionalità è per essa la forma di raffigurazione universale, da cui non si può uscire. Da qui emerge la contraddizione insita nell'obiettivo di esaurire logicamente la realtà del *Tractatus*, che Tarca definisce "misticismo logico", in quanto il senso del mondo trascende tutto ciò che può essere detto. Il corto circuito annichilente in cui la razionalità si trova può essere dunque superato solo accettando l'esistenza di un qualcosa di inesauribile nella nostra conoscenza razionale, che

²⁰¹ B. Griffiths, *A New Vision of Reality: Western Science, Eastern Wisdom and Christian Faith*, Templegate Pub, 1990.

²⁰² Altri importanti autori di questa corrente sono il fisico Fritjof Capra, autore del celeberrimo *Il tao della fisica*, Adelphi, 1989 e il monaco cattolico e maestro zen tedesco condannato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Willings Jaeger, autore de *L'essenza della vita. Il risveglio della consapevolezza nel cammino spirituale*, La Parola, 2007, che in Italia ha avuto una certa fortuna anche grazie all'opera di diffusione fatta da Franco Battiato (vedasi il documentario *Attraversando il bardo. Sguardi sull'aldilà*, Bompiani, 2014).

²⁰³ RPOO I/2, p.304. Panikkar riporta qui le parole di Tanabe, membro della scuola di Kyoto.

²⁰⁴ L.V. Tarca, *Raimon Panikkar e la razionalità occidentale*, in M. C. Pavan, *I mistici nelle grandi tradizioni*, cit., pp.203 – 229.

abbiamo già chiamato vuoto, mistero, silenzio, Dio, superando quindi il già citato dogma parmenideo. La filosofia deve quindi (ri)farsi mistica se non vuole essere fagocitata dal razionalismo scienziato, deve necessariamente integrare una visione a-dualistica, “interale”, come la definisce Tarca, rendendosi conto che la nostra visione dicotomica è, razionalmente parlando, un puro presupposto, una scelta intenzionale di vedere la realtà non come una totalità integra ma come un insieme di coppie di oggetti positivi, dove primeggia il positivo-negativo (o tutto-nulla) necessariamente tendente al primato del negativo – e quindi al nichilismo. L’identità nella differenza, nella visione di Panikkar, è certamente una contraddizione, in quanto contra-dizione, ma essa non è un contra-essere. La contraddizione non può essere detta, non può essere compresa dal linguaggio, ma ciò non vuole necessariamente dire che essa non possa essere. Nella filosofia di Tarca si inserisce qui il puro positivo (la positività del negativo del negativo, e quindi del negativo *in toto*) come attributo fondamentale della realtà, una positività che rende ogni parola affermazione, azione di verità. Ogni verità teorica assoluta resta sospesa, disidentificata persino da colui che la afferma, per permettere lo spazio di movimento e di libertà che caratterizza la prospettiva mistica. La filosofia diventa quindi, nella visione di Panikkar, esperienza, testimonianza dell’apertura al non sapere: essa deve farsi “stile di vita”²⁰⁵, espressione della vita stessa, filosofia pratica, ascetica come era considerata in antichità²⁰⁶. Essa deve farsi non solo “amore per la saggezza”, ma anche “saggezza dell’amore”, espressione di un vissuto autentico, esperito con cuore puro, con un amore incarnato, non solo teorizzato. “una Filosofia non mutilata è una filosofia mistica”²⁰⁷, ed essa, inevitabilmente, deve portare all’apertura alla gioia: Panikkar cita spesso le parole del mistico medievale Ramon Llull: “philosophus semper laetus est”²⁰⁸, ed invitava a diffidare di chi, con l’erudizione, non fosse giunto ad avere uno sguardo gioioso sulla vita²⁰⁹. La gioia in Panikkar è data proprio dal riconoscimento della realtà nella sua pienezza con uno sguardo

²⁰⁵ Come recita il titolo del saggio posto come introduzione a RPOO X/1.

²⁰⁶ A questo proposito, vedasi gli studi di Pierre Hadot (ad esempio, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005). Rivelatori in questo senso sono anche i recenti studi (ad esempio, L. Rossi, *i filosofi greci padri dell’esicasmò. La sintesi di Nicodemo Aghiorita*, Torino, Il Leone verde, 2000) che hanno portato a riconoscere la continuità tra la filosofia pratica tipica dello stoicismo e il monachesimo delle origini. I monasteri greci e siriaci in particolare si presentavano come scuole di “vera filosofia” – dove l’aggettivo “vera” si pone in contrasto con la filosofia pagana. Indubbio è dunque il diretto rapporto, direttamente percepito, tra filosofia e vita pratica concepito in questi ambienti del cristianesimo originale, dove si attuava una pratica di coesione tra teologia, filosofia e vita quotidiana, perfettamente in linea con la proposta mistica di Panikkar.

²⁰⁷ RPOO I/1, p. 268.

²⁰⁸ *Ibidem*, p.6.

²⁰⁹ Come afferma Paolo Barone in un’intervista a *Uomini e Profeti* (Radio 3) dell’11/01/2020 (ascoltabile al link: <https://www.raiplaysound.it/audio/2020/01/quotLapos-Umanesimo-interculturale-di-Panikkar-e-Jungquot-Con-Felice-Cimatti-64bb31c7-8521-41d0-8c24-2a989e8e86df.html>, consultato il 12/02/2022)

contemplativo, attento al silenzio ed al mistero, nel suo essere ciò che è, senza la necessità di alcun attributo²¹⁰. Come un albero è pieno di gemme nel suo fiorire, nel suo dare vita al di là di se stesso per il solo senso di donare, la nostra vita raggiunge la pienezza, e dunque la gioia, nel partecipare all'essere ed al suo dinamismo solo per lo stesso partecipare: "felice è colui che produce frutto, colui la cui vita è colma, piena"²¹¹. In questo senso, quando interrogato sulla sua visione della società contemporanea egli si dichiarava inevitabilmente pessimista in assenza di una dimensione verticale, ma inevitabilmente ottimista tenendo conto di questa dimensione mistica, sapendo che "la speranza non appartiene al futuro; appartiene all'Invisibile"²¹².

Mistica e contemporaneità: tempo, storia e tempiternità

Questa visione della realtà altera radicalmente il rapporto tra i tre elementi in essa implicati – Dio, uomo e cosmo - rispetto sia alla cultura tecno-scientifica sia al cristianesimo come è stato per lungo tempo inteso, ossia come monoteismo – ed in particolare rispetto ad esso come forma culturale. Tale alterazione è principalmente evidente nel fenomeno che il filosofo chiama "fine della storia", che ha ben poco a che fare con la nota tesi storiografica del politologo statunitense Francis Fukuyama²¹³ essendo qualsiasi forma di evolucionismo ed occidentocentrismo assente nella visione del nostro autore. Il tempo ha infatti un ruolo preponderante nella riflessione di Panikkar, tanto da essere definito "il problema più importante"²¹⁴, e si inserisce in una critica all'Occidente che, con pretese assolutistiche, ha voluto imporre la concezione ebraica del tempo lineare a tutto il resto del mondo, che per la maggior parte è caratterizzato dalla presenza di un tempo circolare²¹⁵. La differenza fondamentale fra le due concezioni dimora nell'enfasi che la prima pone sul futuro come luogo della realizzazione, evidente nel mito cristiano della vita dopo la morte e del giudizio universale come nel mito del progresso tecno-scientifico, mentre la seconda è focalizzata sul presente, che pone costitutivamente l'attenzione sull'invisibile, sul trascendimento del tempo stesso attraverso il rito. La visione circolare si fonda su quella dimensione che Panikkar

²¹⁰ A questo proposito, Panikkar cita la celebre frase di Jacopone da Todi ripresa da Angelo Silesius (e, più recentemente, anche da Martin Heidegger): "la rosa non ha un perché" (RPOO I/1, p.65).

²¹¹ RPOO I/1, p.298.

²¹² R. Panikkar, *Vita e Parola*, cit., p.39.

²¹³ Secondo cui la storia, vista come un processo evolutivo di tutta l'umanità che sarebbe culminato con l'inevitabile affermarsi delle democrazie liberali, sarebbe terminata con il crollo del muro di Berlino e la fine del totalitarismo stalinista, pur riconoscendo una asincronia tra la storia globale e le varie storie nazionali, per cui dopo tale avvenimento il fenomeno in corso sarebbe il diffondersi della fine della storia anche in questi arretrati angoli di mondo. Vedasi in particolare F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1992.

²¹⁴ R. Panikkar, *La fine della storia: la triplice struttura della coscienza umana del tempo*, in "Quaderni di psicoterapia infantile", 10 (1984), 19, citato in A. Rossi, *op. cit.* p.86.

²¹⁵ Vedasi a questo proposito M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, Torino, Lindau, 2018.

con un neologismo definisce *tempiternità*, il toccare l'eternità in un punto, "l'appartenenza simultanea dell'uomo sia al tempo che alla vita di Dio"²¹⁶, la scoperta del "nucleo intemporale" della realtà, la non separazione *advaitica* tra tempo ed eternità su cui si fonda proprio l'esperienza mistica. In questo senso Panikkar rilegge i Vangeli e l'annuncio della buona novella come "lo schiudersi della crosta del tempo" e l'apparire del mistero per tutti in qualsiasi momento²¹⁷, l'invito a partecipare al banchetto del Regno oggi stesso, non in un escatologico futuro. Panikkar libera l'idea di vita eterna annunciata da Gesù dal suo confinamento dopo la morte, e quindi la vita stessa dall'essere solamente una "valle di lacrime" da vivere solamente in virtù di una ricompensa futura, in questo senso seguendo la strada tracciata dalla Teologia della Liberazione all'indomani del Concilio Vaticano II²¹⁸, pur ponendosi in una posizione radicalmente diversa soprattutto in quanto *tempiterna*²¹⁹. In questo senso Panikkar individua la fine del mito della storia, ossia della graduale conquista da parte dell'uomo di passato e futuro - da cui si è reso indipendente con la scoperta della scrittura e la conseguente separazione tra memoria ed esperienza che caratterizza

²¹⁶ A. Rossi, *op. cit.*, p. 88.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 91.

²¹⁸ Tale corrente di pensiero, nata e perpetuata da alcuni importanti teologi sudamericani come Gutiérrez e Boff e combattuta dal papato di Giovanni Paolo II, "metteva al centro della propria riflessione l'impegno prioritario per il superamento delle forme di oppressione e di sfruttamento politiche, economiche e culturali che gravavano sulle popolazioni e la società latinoamericane e per la costruzione di una Chiesa dei poveri" (G. Vian. *Op.cit.*, p.383). La lettura evangelica che tale movimento proponeva era essenzialmente sovversiva, aperta a posizioni marxiste e rivoluzionarie – anche se mai violente. Il messaggio di Cristo porta i teologi della liberazione ad un sostegno alle lotte di decolonizzazione ed emancipazione dalla povertà, ed è in questo incarnare in questa realtà il messaggio evangelico che si può trovare un'assonanza con il pensiero di Panikkar, nel suo affermare la necessità di tornare all'originale identità tra i termini *giustizia* e *giustificazione* riscontrabile nella *dikaïosyne* evangelica. Il filosofo catalano si confronta spesso con questa corrente teologica, e suggerisce questo movimento storico proprio nelle culture caratterizzate da una concezione del tempo circolare come quella indiana, che relega la realizzazione totalmente al di fuori della storia. Per Panikkar, è necessario che "l'uomo primordiale, il mistico e lo storico inizino a danzare dentro di noi" (R. Panikkar, *La fine della storia*, cit., p.97, citato in A. Rossi, *op. cit.*, p.97), ed in questo l'induismo può imparare dal cristianesimo che "la storicità è essa stessa pure un elemento nello sforzo umano verso la salvezza" (R. Panikkar, *Vita e Parola*, cit., p.112). D'altra parte, l'attenzione ai "dannati della terra", che nella riflessione di Panikkar sono soprattutto le culture non occidentali soffocate dall'imperialismo ideologico dell'Occidente, è centrale in tutta la sua riflessione, tanto da dedicare "a quelli che non sanno né leggere né scrivere" l'edizione italiana del *Silenzio di Dio. La risposta del Buddha* (Roma, Borla, 1985). Non a caso il suo pensiero è stato applicato anche allo studio di alcune spiritualità indigene del continente oceanico (vedasi G. Hall, J. Jenkins, *op. cit.*), di cui le varie culture aborigene australiane sono un eloquente esempio, in particolare nel loro rapporto *in fieri* con la rivelazione cristiana, prima imposta e poi indigenizzata con un senso di cambiamento storico e culturale radicale dove si può inserire la riflessione di Panikkar sul dialogo interreligioso (per un esempio del processo di indigenizzazione del messaggio cristiano in una comunità del nord dell'Australia, vedasi F. Magowan, *Syncretism or Synchronicity? Remapping the Yolngu feel of place*, in *The Australian Journal of Anthropology*, 2001; 12, 3; Wiley, pag. 275-290).

²¹⁹ In una nota del 12/02/1983, Panikkar afferma di "non [essere] d'accordo con i Teologi della Liberazione – e con la maggior parte della teologia occidentale – che la vita umana sia semplicemente storica, che l'uomo sia storia, che il Vangelo sia un messaggio storico. Contiene un messaggio storico ed è centrale ad esso: cercare il Regno e la "sua" Giustizia, anche se il regno non è un simbolo meramente storico. C'è anche una mistica e una dimensione tempiterna alla Vita" (*op. cit.*, p.123). Allo stesso tempo, però, in RPOO I/1 afferma che "l'opzione in favore dei poveri" della teologia della liberazione cristiana sorge da un impulso mistico" (p.263), a conferma della precedente nota.

invece la coscienza non storica *kairologicamente* precedente - dato dalla consapevolezza emergente di una società che sta andando verso l'autodistruzione, in cui dunque non c'è più futuro, avendo essa eliminato qualsivoglia elemento immutabile (azione di cui il simbolo primo è la scissione dell'atomo). Tale tramonto coincide con l'emergere di un nuovo *mythos*, fondato su una coscienza transtorica, caratterizzata da un uomo consapevole della propria contingenza e della profondità del presente proprio in virtù dell'assenza di un futuro predeterminato, che grazie a questa consapevolezza può realizzarsi *qui ed ora*, recuperando la stessa realizzazione dalla sua prigione nel futuro e l'esperienza, non più ridotta a riflessione, dalla sua prigione nel passato. Su questo si basa la celebre frase di Panikkar secondo cui "nel mondo moderno solo i mistici sopravviveranno. Gli altri saranno soffocati dal sistema, se vi si ribellano; o affogheranno nel sistema, se vi si rifugiano"²²⁰. L'uomo immerso nel sistema viene ridotto ad un'esistenza puramente biologica, schiavo di una tirannia anonima che impedisce di godere pienamente della vita, costitutivamente improntato al suicidio spirituale e psichico – parallelo al "cosmicidio" della società tecnocratica. Allo stesso modo, ogni sorta di attivismo che tanto caratterizza la nostra epoca è destinato al fallimento se condotto senza una visione *advaitica*, senza un'identificazione con il male con cui ci rapportiamo: "siamo, a volte, così preoccupati di "salvare" il mondo, di guarire la terra o di contribuire alla sopravvivenza, che dimentichiamo la profondità di questa stessa vita nella quale noi siamo parte della malattia – e della guarigione"²²¹. L'attivismo, secondo Panikkar, si basa sugli stessi presupposti della cultura da cui vuole emanciparsi, ossia l'oggettivismo (le evidenze scientifiche nel cui nome si agisce in ambito ecologico ne sono un esempio), l'interventismo (la pura azione priva di un approccio contemplativo e partecipativo, che in molti casi diventa imposizione e violenza) ed il nominalismo (la scissione tra essere e pensiero, teoria e prassi, e la pretesa colonialista dell'universalità dei termini e della cosmovisione tecnocratica)²²². La crisi contemporanea necessita di una *metanoia* che implichi un dialogo con tutti gli ambiti dell'esperienza umana, in cui ci sia apertura alla gioia: il mistico infatti "non si lancia nell'attivismo né si dispera, ma non si tura nemmeno le orecchie né lascia inerti le mani; sa che l'acqua si apre il cammino dove non v'è alveo e che esistono fiumi sotterranei che dissetano e

²²⁰ R. Panikkar, *Vita e Parola*, cit., p.38. Questa frase, inizialmente pronunciata da Panikkar in uno dei primi *Colloqui Castelli* nel periodo conciliare in relazione non tanto all'uomo in generale ma piuttosto al cristiano, è stata resa celebre da Karl Rahner, presente al suddetto colloquio, nella forma "il cristiano del nuovo millennio o sarà un mistico o non sarà" (K. Rahner, *Nuovi saggi*, San Paolo Edizioni, Roma, 1968, p. 24) senza indicare la sua diretta provenienza dal pensiero di Panikkar (come nota Bielawski, *Raimon Panikkar*, cit., p.109).

²²¹ RPOO I/2, p.156.

²²² A. Rossi, *op. cit.*, p. 78.

fertilizzano la terra”²²³. La mistica del nostro tempo non è un fenomeno elitario, staccato dal mondo, insensibile alle sofferenze dell’umanità, anzi: essa, “come visione piena della realtà, è profondamente sensibile al dolore del mondo, specialmente alla sofferenza data per mano dell’uomo e alle ingiustizie umane. Ciò non fa del mistico un “attivista politico” nel senso corrente della parola. Egli [...] non perde la pace né l’equanimità: sa però sporcarsi le mani se è necessario [...] La fame e la sete di giustizia sono caratteristiche dello spirito mistico”²²⁴. È questo il ruolo della *secolarità sacra*, cui Panikkar dedica interi lavori, l’unica via per reinserire la mistica nel mondo moderno²²⁵. Il mistico può veramente esistere nella contemporaneità solo se cessa di disprezzare “le cose del mondo”²²⁶, solo superando la dicotomia fra cielo e terra, fra sacro e profano che tanto ha pervaso la riflessione religiosa – e, almeno da *Le forme elementari della vita religiosa* di Durkheim²²⁷ – anche lo studio secolare della stessa.

Libertà e identità

Abbiamo visto, all’inizio del precedente capitolo di questo elaborato, la distinzione che Panikkar fa tra *bios*, vita biologica, e *zoe*, vita divina, eterna o, più semplicemente, Vita. Almeno a partire dallo sviluppo delle scienze naturali in età moderna, il nostro linguaggio tende a ridurre la vita al mero *bios*, che sia riferito alla vita individuale o alla vita dei viventi, ossia vita biologica, intesa semplicemente come ciò che “attiva” le funzioni vitali degli organismi, originariamente e originariamente distinti in esseri viventi e non viventi. Nel riferirsi all’essere umano, anche la vita diventa dunque proprietà privata, sempre accompagnata da un pronome possessivo, da cui sorge anche l’ossessione per la libertà di scelta così presente nel dibattito pubblico – una libertà che riecheggia delle parole di Kahlil Gibran nel celebre *Il Profeta*²²⁸ - che si fonda su un’idea di libero arbitrio come spazio (limitatissimo) di manovra all’interno di uno scorrere cieco di una corrente la cui unica tendenza è l’annichilirsi delle cose incarnato dal passare del tempo. Panikkar soleva affermare di non aver mai scelto nulla, di essere stato passivo nei confronti degli avvenimenti (una passività che nei diari del periodo statunitense appare piuttosto sofferta, ma che in quelli della

²²³ RPOO I/1, p.262

²²⁴ *Ibidem*, p.263.

²²⁵ In questo senso bisogna leggere le numerose citazioni alle opere di Nietzsche presenti negli scritti di Panikkar. Una lettura della mistica di Nietzsche si può trovare nell’illuminante il saggio di G. Brianese, *Mistici senza Dio: Schopenhauer, Nietzsche e Michelstaedter* (in I. Adinolfi, G. Gaeta, A. Lavagetto (a cura di), *op. cit.*, pp. 391 - 410)

²²⁶ Prima lettera di Giovanni 2:15-16 NR94.

²²⁷ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Booklet, 2005.

²²⁸ “Come potete elevarvi oltre i giorni e le notti se non spezzando le catene che all’alba della vostra conoscenza hanno imprigionato l’ora del meriggio? Quella che voi chiamate libertà è la più resistente di queste catene, benché i suoi anelli vi abbaglino scintillando al sole” (K. Gibran, *Il profeta, Il giardino del profeta, Il vagabondo*, Milano, Mondadori, 2016, p. 59.)

vecchiaia si tramuta in un attributo positivo, caratteristico della dimenticata parte femminile dell'essere umano), eppure in tutte le sue opere la libertà ricopre un ruolo fondamentale. La libertà è per Panikkar la dignità dell'essere umano, possibile però solo con una presa di responsabilità corrispondente all'esperienza mistica, ossia il riconoscimento della gerarchia cosmica, della relatività radicale di ogni angolo dell'essere. "Il vero mistico non si lascia condizionare da circostanza alcuna, non è schiavo del mondo esterno, non butta in tragedia alcuna calamità, non ontologizza alcuna legge e quindi agisce in piena libertà, sapendo che il sabato è per l'uomo e non viceversa"²²⁹. Il mistico supera quella che il teologo definisce "l'ontologizzazione del diritto"²³⁰, ossia la trasformazione della *lex* nella *iustitia*, del *dovere* in *essere* data dall'incontro tra il diritto romano e le civiltà abramitiche attraverso il primo cristianesimo. Ciò porta l'Essere a diventare ciò che Deve-Essere, ad immobilizzare la libertà degli esseri. La morale non è più frutto della purezza di cuore dell'essere umano, ma è ontologizzata, delegata ad un ordinamento superiore. Il mistico è puro di cuore, e per questo riconosce la relatività di tutto: entra a far parte del *lila*, il gioco cosmico della tradizione hindu, può entrare appieno nelle faccende umane senza disperarsi perché non le ontologizza. Ha pienamente in vista la dimensione verticale della vita. Soprattutto, la mistica ci apre a riconoscere la libertà che non è *mia*, della *mia* vita, ma della Vita di cui faccio parte. Non c'è alcuna differenza, dunque, tra libertà e grazia²³¹, ma nemmeno tra libertà e gerarchia: la mia libertà è la mia partecipazione all'essere, il mio essere la realtà nella sua integrità ed interezza. In questo senso si pone la riflessione di Panikkar riguardo uno dei termini più conosciuti della spiritualità hindu, ossia il *karman*. Nella sua analisi storico-religiosa, esso rappresenta "una specie di solidarietà universale che si rafforza o si indebolisce proprio per la libera azione dell'uomo"²³². Non è dunque un sistema di giudizio superiore delle nostre virtù e dei nostri peccati come siamo soliti pensare: esso è la responsabilità cosmica che abbiamo nei confronti di tutto il reale – di cui siamo *totum in parte*.

In questo nesso sta proprio ciò che sostiene tutto il pensiero e l'azione di Panikkar, che è dopotutto ciò che abbiamo già più volte ripetuto: l'inter-in-dipendenza di tutti gli esseri, la relatività radicale di tutto. Essa, bisogna sottolinearlo, non è una semplice consapevolezza che le mie azioni hanno ripercussioni – che si ridurrebbe quindi ad una *iustitia*, che, come abbiamo

²²⁹ RPOO I/1, p.266.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ "il dilemma tra libertà e grazia [...] è un falso dilemma, dal momento che dal "punto di vista" esperienziale (che va oltre il pensiero causale) il dilemma non si pone" RPOO I/1, p. 264.

²³² RPOO I/1, p.284.

appena visto, l'esperienza mistica supera – ma una scoperta profonda della mia identità. Nelle grandi tradizioni di tutti i luoghi conosciuti dal filosofo si ritrova, in forme diverse, lo stesso consiglio formulato dalla Sibilla: “conosci te stesso”. Esso riecheggia nella dottrina dell'*atman-brahman* della già citata filosofia *advaita*, nel “chi conosce Se stesso conosce il suo signore” che troviamo in un *hadith* del Profeta e in molti altri luoghi²³³. Tale conoscenza non è, ovviamente, la conoscenza del mio ego, delle mie pulsioni e istinti: “se nulla di ciò che sono mi fosse oscuro, la mia vita non avrebbe rischio, non ci sarebbe nulla che mi sorprenderebbe, [...] né la vita mi mostrerebbe qualcosa di nuovo. Non sarei libero”²³⁴. È da questa consapevolezza di non avere la certezza assoluta di nulla che realizzo la mia *docta ignorantia*, il mio essere umano (“e non angelo”²³⁵). Qui posso comprendere che devo assumere quell'atteggiamento di fiducia nei confronti della realtà, aprendomi alla relazione che scopro di essere costitutivamente. Questa è la fede: l'atteggiamento umano (presente in tutti gli esseri umani in quanto tali) che permette di affidarsi a qualcos'altro che è “di più” di noi, al di fuori di ciò che possiamo comprendere, a cui siamo da sempre e per sempre legati in quanto esseri (viventi). Da qui, quel “conosci te stesso” si apre a quel Sé più profondo di cui parlano tante tradizioni, di quella Vita che non è mia ma che abbraccia tutta la realtà. La conoscenza non è dunque solo razionale, dove il mio *ego* che conosce il mio Sé come un oggetto, ma simbolica: è una conoscenza piena di amore, che mi porta ad identificarmi con il mio Sé, trascendendo soggetto ed oggetto fino ad includere tutta la realtà. La vera conoscenza si apre con la domanda vedica: “chi [sono] io?”, chi è questo Io assoluto che ho scoperto di essere; la risposta ci giunge da Dio stesso, che sul Sinai risponde a Mosè: “Io sono chi Io sono”²³⁶. L'Io esiste solo se raggiungiamo la nostra pienezza, superando la dicotomia soggetto/oggetto e la divisione interno/eterno, realizzando “la realtà nell'atto stesso del conoscere e per la realizzazione stessa”²³⁷: non c'è che l'Io assoluto, la Vita, di cui io, nella mia vita, mi scopro tu²³⁸. “nulla dell'Io sarebbe lì se anche il tu non fosse lì e viceversa”²³⁹. La realtà è, lo ripetiamo, relazionale, è amore – inseparabile dalla conoscenza, dall'incontro con l'Altro. Il percorso della mia vita, il mio essere goccia, mi è dato per scoprirmi tu, per scoprirmi acqua della

²³³ RPOO I/1, p.259.

²³⁴ *Ibidem*, p.36.

²³⁵ *Ibidem*, p.37.

²³⁶ Questa, secondo Panikkar, traduzione più appropriata del classico “io sono colui che è” di Esodo, 3, 14.

²³⁷ RPOO I/1, p.29.

²³⁸ Conclusioni a cui giunge qualche decennio prima anche Martin Buber nel suo *L'io e il tu* (Pavia, Irses, 1991), cui Panikkar fa talvolta riferimento.

²³⁹ RPOO I/1, p.90.

goccia, per scoprire nella goccia il “tu” cui l’acqua si rivolge per esistere, la creatura che il creatore genera per poter essere, ossia per venire conosciuto-amato.

L’esperienza di Dio

In tutta questo elaborato abbiamo solo sfiorato il vocabolo “Dio”, avendo preferito usare simboli più adatti alla dimensione apofatica cui Panikkar approda come “mistero”, “vuoto”, “silenzio”, ma bisogna ricordare che il nostro pensatore era prima di tutto un sacerdote cattolico, e la sua identità più profonda era forse proprio quella cristiana. In più, la tradizione mistica occidentale, almeno a partire dall’avvento del cristianesimo, si è per molti secoli rivolta direttamente ad un Dio, come anche Panikkar fa descrivendo l’esperienza in oggetto (anche) “esperienza di Dio”. Dio nel corso della vita intellettuale di Panikkar muta forma numerose volte, partendo dall’essere un Dio personale fino alla sua dimensione apofatica, dove man mano la dimensione cristica assume la posizione di “volto di Dio” che manterrà poi. Egli era ben consapevole della forza e dell’importanza di tale vocabolo, e per questo motivo non volle mai – né poté, per essere sincero e amorevole con se stesso – eliminarlo; scrisse però frasi come “se qualche lettore è allergico a questo nome, lo invito a cambiarlo e a verificare se per caso non facciamo riferimento alla stessa cosa”²⁴⁰. Dio è per Panikkar un simbolo di quella dimensione abissale, allo stesso tempo trascendente e immanente, che consente di superare ogni limitato “se stesso”, è un costante “di più” che permette l’apertura dell’uomo al mistero, al divenire, alla pienezza. In contrasto con la teologia contemporanea e con la storia delle religioni che individuano il divino (o il sacro) come “totalmente Altro”²⁴¹, per Panikkar Dio è invece in una continua relazione a-dualistica con l’essere umano, trascendente ma anche immanente, presente in ogni briciola del reale, nell’uomo come apertura, come destino e pienezza, e nel cosmo, suo corpo, che è quindi anch’esso in continua espansione, in un continuo “di più”. Dio è la parte più intima delle cose stesse, è il “genitivo costitutivo e veramente generante *di* ogni cosa”²⁴², è pura relazione, condizione di esistenza di tutte le relazioni in quanto possibilità pura, spazio sempre aperto in ogni essere. Dio è la realtà *della* Realtà, completa realizzazione della contingenza umana, dell’uomo come essere *in fieri*, sempre in cammino tra la Madre e il Padre tanto presenti nella letteratura novecentesca²⁴³, un cammino che però “non c’è

²⁴⁰ RPOO I/2, p.13.

²⁴¹ Formula coniata nel 1917 dal teologo e storico delle religioni Rudolf Otto ne *Il Sacro* (Milano, SE, 2009) e ripresa poi dal teologo Karl Barth.

²⁴² R. Panikkar, *Il silenzio di Dio*, cit., p.233, citato in A. Rossi, *op. cit.*, p. 219.

²⁴³ Vedasi a questo proposito le opere di Hermann Hesse (ad esempio *Narciso e Boccadoro*, Milano, Mondadori, 2016).

[...], il cammino si fa andando”, come recita la poesia di Antonio Machado più citata da Panikkar²⁴⁴. “L’esperienza di Dio”, infatti, “coincide paradossalmente con l’esperienza della nostra contingenza”, del “toccare i propri limiti”, dove “la coscienza si apre e scopre che c’è “qualcosa oltre”, “qualcosa” che sfugge ai propri limiti, che trascende ogni limitazione”²⁴⁵. È questo il luogo della preghiera, che nella sua etimologia è direttamente imparentata con la parola “precarietà”, dalla cui coscienza essa sorge, per lodare o gridare la propria sofferenza²⁴⁶. È proprio una preghiera che forse più di qualsiasi illuminante elaborazione filosofica esprime ciò che l’esperienza di Dio è per Panikkar, come egli ben nota:

Non sarà dunque la preghiera
Che il vivere ben desti
All’alito della Vita
Ovunque palpitante?
E vivendo trasformarla
Così che bella e buona sia.²⁴⁷

Come la mistica, dunque, Dio è un’esperienza trasformativa: “riconoscere la condizione umana precaria e gloriosa significa riconoscere che questa esperienza sovverte tutti i nostri valori. Ed è proprio la rottura dei nostri schemi che ci apre alla libertà, impedisce che ci aggrappiamo a nulla e che giudichiamo a partire da questo aggrapparci.”²⁴⁸ Nell’elenco dei “luoghi privilegiati dell’esperienza di Dio”, Panikkar mette prima di tutto l’amore, quell’amore che “muove il sole e le altre stelle”, che, come abbiamo visto nel precedente capitolo, è unico: non è possibile amare Dio senza amare il prossimo, giudicandolo, in quanto il prossimo stesso è Dio – senza per questo esaurirlo. Questa la dimensione trascendente ed immanente di Dio, in cui siamo immersi ma che è impossibile comprendere esaustivamente senza diventare noi stessi Dio – ossia realizzandoci, e dunque eliminando quel *noi stessi*, diventando la realtà nella sua integrità che già siamo. L’esperienza di Dio non è dunque l’esperienza *di* Dio come oggetto: l’esperienza è *di* Dio, dove il *di* è genitivo soggettivo, o meglio, dove Dio è proprio quel *di*, quella scoperta di essere “tu” di Dio, di essere *di Dio*, di appartenere integralmente a - e dunque di essere senza esaurire - quel mistero

²⁴⁴ Ad esempio, in RPOO I/1, p.22.

²⁴⁵ RPOO I/2, p.32.

²⁴⁶ *Ivi*.

²⁴⁷ RPOO I/1, p.322

²⁴⁸ RPOO I/2, p.32.

che “dirige le nostre vite da dentro e da fuori”²⁴⁹ restando mistero anche a sé stesso – ossia anche alla nostra coscienza.

Il male

Abbiamo visto, dunque, che ciò che Panikkar chiama esperienza mistica è l’esperienza della realtà in tutta la sua interezza ed integrità. È un’esperienza innocente, che vive tutto per come esso è. Abbiamo anche sottolineato come tale esperienza non sia di una realtà separata dall’esperienza di ogni altro essere, una *fuga mundi*, anzi: “chi ha sviluppato il senso mistico gode di più, ma anche soffre di più. In una parola, vive di più, partecipa di più della condizione umana senza fughe artificiali”²⁵⁰. Guardare un’intervista dell’anziano Panikkar mostra questo nella sua concretezza: egli poteva passare da un tono estremamente gioioso alla commozione tale da suscitare le lacrime, poteva poi mostrare un atteggiamento indignato, quasi irato, per poi tornare al suo sorriso colmo di gratitudine nel giro di pochi minuti. Senza un senso mistico, soleva scherzare, questa si chiamerebbe schizofrenia. È forse un sintomo di una società che, impaurita dalle forti emozioni, non si accontenta più del distacco di cui parlano tante tradizioni sia orientali che occidentali – un “sorriso sincero anche in un mondo di sofferenza”²⁵¹ - ma cerca (a volte nelle stesse culture spirituali, come nello stravolgimento del concetto di *nirvana* come annullamento di ogni emozione sviluppato nel discorso comune) un annullamento di ogni cambiamento emozionale al fine di giungere ad un freddo razionalismo che possa portare avanti lo stato delle cose, che possa permetterci di continuare a lavorare di più, a consumare, ad adempiere agli obblighi sociali di cui ci rendiamo schiavi.

Panikkar soleva sempre riportare ogni discorso al primato della gioia, ma non per questo gli si può accusare una paura del male, una trattazione superficiale di tale immenso tema²⁵²: Panikkar non si scandalizza davanti all’esistenza del male, anzi, vede il ruolo fondamentale positivo – in quanto creativo – da esso ricoperto. L’esperienza del male non ha spiegazione, è l’ostacolo finale ad ogni perché, è di questo Panikkar è ben cosciente: si rifiuta di ridurlo a un mero “rimosso”, come cerca di spiegare una certa psicanalisi che pretende di mettere in luce perfino il mistero. Il male, come la profonda gioia della *docta ignorantia*, sta proprio nel mistero: “una volta disattivato il mistero”, una volta resa la sofferenza umana una questione meramente chimica curabile con un

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 74.

²⁵⁰ RPOO I/1, p.256.

²⁵¹ *Ibidem*, p.263.

²⁵² Critica avanzata da Bielawski (*Raimon Panikkar*, cit., p. 249).

farmaco, “allora non c’è male”²⁵³, afferma il filosofo con una certa ironia. La vita va vissuta integralmente oppure non viene vissuta, in quanto diventa priva, insieme alla sofferenza, della gioia e di ogni cosa che la rende vita; di nuovo, nella contemporaneità solo i mistici sopravviveranno. È proprio la sofferenza a portarci alla vera vita: essa “è una specie di sveglia esistenziale alla dimensione della profondità di noi stessi e della realtà tutta”²⁵⁴, è il manifestarsi più chiaro del mistero. “il male è il grande antidoto della ragione, ci rivela qualcosa che, se lo potessimo comprendere, cesserebbe di esistere come male; ci rivela, cioè, che la realtà è qualcosa di più dell’intellegibilità”²⁵⁵. Esso ci mostra la relatività radicale di ogni cosa e ci svela la nostra responsabilità, è la visione commossa e compassionevole per ogni cosa, anche per lo stesso mistero: “nell’avventura del reale Dio sarebbe co-implicato come lo siamo noi operatori”²⁵⁶. La nostra sofferenza è anche la sofferenza del cosmo e di Dio, che l’esperienza mistica ci fa sentire nella sua totalità. Risuonano le parole di Etty Hillesum, giovane ebrea olandese vissuta durante la persecuzione nazista, che, deportata nel campo di transito di Westerbork e consapevole di essere destinata alla morte, arrivò ad affermare di “pregare per aiutare Dio”²⁵⁷. L’esperienza esistenziale della Hillesum è una dimostrazione concreta dell’affermazione di Panikkar secondo cui “il male può essere trasformato solo dal cuore”²⁵⁸. Non si tratta, dunque, di sconfiggerlo, di relegare le tenebre nel loro angolo di mondo, ma di accettare la sua presenza al nostro interno – di vedere il “marciume” dentro di noi, come ci dice ancora Etty²⁵⁹ – per poterlo trasformare in una nuova spinta, per poter finalmente guardare in faccia la realtà come nostro specchio, per poter aprire gli occhi e vedere davvero l’altro. Un altro che è anche l’intollerante, il carnefice, l’assassino, perché egli vive anche in noi, perché anche noi siamo lui.

La nuova innocenza

In questo nostro percorso abbiamo sottolineato come l’esperienza mistica non sia un fenomeno paranormale, un’estasi momentanea senza nessuna ripercussione sul nostro quotidiano. “mistica” è il possibile aggettivo di ogni esperienza purché vissuta nella pienezza. Ciò non vuole certamente dire che la pienezza sia uno stato a cui l’uomo giunge definitivamente: “*corruptio optimi pessima*”, diceva Cicerone. L’esperienza mistica è ineffabile, è sempre nuova meraviglia, è *creatio continua*,

²⁵³ RPOO I/2, p.56.

²⁵⁴ *Ibidem*, p.54.

²⁵⁵ RPOO I/1, p.269.

²⁵⁶ RPOO I/2, p.59.

²⁵⁷ E. Hillesum, *Diario. 1941 – 1942, edizione integrale*, Milano, Adelphi, 2009, p.538.

²⁵⁸ RPOO I/2, p. 59

²⁵⁹ E. Hillesum, *op. cit.*, p.269.

in cui ci rendiamo conto di essere uno con la realtà intera e dunque anche con Dio, di essere artefici non solo del nostro destino ma del destino di tutti gli esseri in quanto *siamo* tutti gli esseri, il che implica, come abbiamo detto, responsabilità. La “liberazione” (*moksha*) è proprio la consapevolezza della nostra libertà, non un eliminare le kafkiane catene della nostra contingenza umana. Come visto nel precedente capitolo e ripetuto poco sopra, non siamo noi a realizzarci: è la Vita, l’unico Io che si realizza – si rende reale – in noi. Panikkar usa spesso la formula “nuova innocenza” per riferirsi a ciò che le varie tradizioni chiamano *nibbana*, *moksha*, Resurrezione, realizzazione; esso è evocativo per la forte carica simbolica di entrambi i vocaboli che lo costituiscono: “innocenza” rimanda ad un universo puro, non ancora “inquinato” dalla conoscenza del bene e del male, che possiamo identificare con l’infanzia – individuale (prima della “fase liminale”²⁶⁰ della pubertà) ma anche universale (la vita dell’uomo primitivo, di Adamo); “nuova” sembra dunque un paradosso, in quanto ci porta a posizionare questo universo costitutivamente anteriore al nostro in un momento successivo, a cui la “prima innocenza” si contrappone in quanto non “nuova”. Panikkar, con questo termine, introduce la profonda speranza di poter essere di nuovo innocenti, ma in un modo nuovo, non contemplato: ed è proprio l’integrazione nella nostra esistenza di quel male che ha causato la nostra caduta a permetterci di compiere tale passo.

Panikkar identifica questa perdita della “prima innocenza”, nel passaggio *kairologico*²⁶¹ coincidente con la scoperta della *differenza (o polarità) simbolica* tra il simbolo e la cosa. È la scoperta della riflessione, della potenza del pensare che separa l’atto del conoscere e l’amore, il conoscente dal conosciuto. Adamo, l’uomo “ecumenico”, viveva totalmente inserito nella natura, casa e madre di tutto, da cui era distinto ma non separato, che occupava il posto centrale nella sua coscienza. La religiosità dell’umanità era legata alla terra, ad un cosmo totalmente equiparabile al divino, che andava amato e che bisognava rispettare in quanto mistero, cui bisognava passivamente obbedire, vivendo immersi nei suoi ritmi, nell’eternità del tempo ciclico. L’uomo era un animale, viveva ancora in Paradiso. Era il momento che Panikkar definisce “estatico”²⁶², in cui

²⁶⁰ Per citare A. Van Gennep, grande studioso del folklore francese, che diede un contributo enorme alla comprensione dei riti di passaggio nelle società tradizionali e non, mostrando la struttura triadica che ritroviamo ovunque: una situazione iniziale in cui il soggetto è incluso nella comunità con un certo ruolo (la fase innocente), un’altra fase in cui egli viene allontanato dalla comunità, in cui si compie il rito (la fase liminale, appunto) e una terza fase in cui il soggetto viene reinserito nella comunità con un nuovo ruolo (A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, 2012).

²⁶¹ Panikkar usa spesso l’aggettivo *kairologico* (da *kairos*, “momento giusto”, uno dei modi diffusi nella lingua greca per nominare il tempo) al posto di *cronologico* al fine di “accentuare il suo carattere qualitativo” (RPOO I/1, p.42) al posto di quello quantitativo, per sottolineare la possibile copresenza dei diversi momenti da lui individuati pur ammettendo il loro carattere spiccatamente temporale.

²⁶² RPOO I/1, p.42.

l'essere umano conosceva anche il bene e il male, ma senza saperlo. Venne il giorno in cui egli, come ci racconta la Genesi, mangiò la mela dell'albero del bene e del male – dimenticandosi di quello della Vita. La mela che mangiò divenne proprio quella mela, separata dalla mela in sé (e da tutto l'universo), che prima l'uomo non aveva distinto. Le cose non apparivano più come membra del divino, ma come singoli oggetti isolati, distinti da tutto ciò che non erano. Da qui, egli inizia a conoscere le cose in quanto "cose", in quanto oggetti, catalogando le loro caratteristiche e le loro funzioni – la loro *identificazione* – ma non la loro *identità*, la loro essenza, la Vita che c'è in loro. È questa la "differenza simbolica", ed è questo il momento in cui viviamo, che Panikkar definisce "momento entstatico"²⁶³.

Presto l'uomo si rende conto che tale conoscenza non lo ha portato ad essere come Dio come prometteva il serpente, almeno non come il Dio che egli aveva pensato di diventare – ossia onnipotente ed onnisciente. Egli, al più, è diventato un Dio monco, mortale, con il soprannaturale potere di studiare il funzionamento della realtà, ma senza felicità. Lentamente, giunge a comprendere che perfino la sua divina ragione ha i suoi limiti, che non è possibile alienarsi del tutto dalla natura, ma è ormai troppo tardi per tornare indietro. Come recuperare dunque questo Paradiso terrestre da cui siamo stati banditi? La stessa formula "nuova innocenza" ci risponde: non è possibile. Non possiamo tornare alla prima innocenza, ce ne serve una nuova. Yahweh ha posto dei cherubini come guardiani per non permetterci di rientrare, non ci ha lasciato nessun sentiero da poter percorrere per ritrovarci nell'Eden perduto. Non possiamo eliminare ciò che abbiamo ottenuto nel secondo momento: non siamo più natura, siamo ormai qualcosa di più. Qui si inseriscono le grandi tradizioni religiose, il profondo anelito alla perfezione che l'uomo "economico" ha da sempre covato. Esse ci mostrano che questa "nuova innocenza" esiste, ci parlano dei cammini compiuti da coloro che l'hanno raggiunta e ci invitano a percorrerli a nostra volta. Spinti dal desiderio e dalla volontà, possiamo seguire l'una o l'altra indicazione, abbandonarci all'obbedienza ad una via. Questo ci porta a comprometterci, a metterci su un percorso radicale, a mostrare a noi stessi di voler davvero andare oltre lo stato delle cose, di voler provare sulla nostra pelle che è possibile liberarsi, ma presto giungiamo ad una barriera: realizziamo che se non c'è un percorso per tornare indietro, non ce n'è nemmeno uno per andare avanti: "Nel cielo non ci sono sentieri" dice il *Dhammapada*²⁶⁴, "non ci sono tecniche per arrivare

²⁶³ *Ibidem*, p.43.

²⁶⁴ *ibidem*, p.22.

alla nuova innocenza. È il regno della Grazia”²⁶⁵. Il voler raggiungere la liberazione è esso stesso un ostacolo alla liberazione²⁶⁶. Non possiamo ricercare un sentiero verso la nuova innocenza con lo stesso movimento che ci ha portato fuori dalla prima innocenza, ossia vedendo il cammino come un oggetto da conoscere attraverso lo studio di testi o l’ascolto dei saggi. Il cammino non va visto e studiato su una cartina, esso va percorso, esso esiste solo se percorso, e nel mentre si realizza che sotto i propri piedi non c’è un sentiero. Non è un cammino con le indicazioni chiare, ben piazzate: è un vasto prato che si perde a vista d’occhio, senza ostacoli né limiti. Siamo liberi, ma questa libertà ha delle ripercussioni: corriamo il rischio di girare a vuoto, di andare avanti per poi ritrovarci dove avevamo iniziato, di “fermarsi prima di arrivare alla Pasqua”²⁶⁷. Siamo liberi, talmente liberi da dover liberarci anche da noi stessi, prendendo completa consapevolezza che non siamo soli, che dobbiamo affidarci alla realtà stessa, che se ci troviamo a camminare verso l’infinito è perché la realtà stessa vuole che lo facciamo, vuole camminare con noi ed attraverso di noi. È la realtà stessa ad aver bisogno del nostro *ego* per scoprire di essere intera ed integra in ogni momento: “la riflessività innocente avviluppa in un medesimo atto il conoscente e il conosciuto, proprio perché sa che l’uno non è dato senza l’altro. Conoscere non vuol dire cacciare ma crescere insieme, il conoscente e il conosciuto. Sono vincolati. Non vi è cosa senza l’uomo. La cosa non è né “in sé” né “in me”. La cosa è con me: *esse est co-esse*”²⁶⁸. Questa è la nuova innocenza: la scoperta libera e spontanea, esperienziale, della novità costante di un tutto come pura relazionalità in ogni momento. Siamo in cammino in noi stessi, senza mai esserci spostati, eppure sempre immersi in una nuova alba. Siamo, da sempre e per sempre, nuovamente innocenti.

²⁶⁵ *Ivi*.

²⁶⁶ “se incontri il Buddha, uccidilo” recita un celebre proverbio buddhista, che Panikkar “cristianizza”: “se incontri il Cristo, mangialo”, riferendosi all’eucarestia e alla necessità di una fede incarnata.

²⁶⁷ RPOO I/2, p. 83.

²⁶⁸ RPOO I/1, p.24.

Bibliografia

Opere di Raimon Panikkar

R. Panikkar, *L'acqua della goccia. Frammenti dai diari*, Milano, Jaca Book, 2018.

R. Panikkar, *Vita e Parola. La mia Opera*, Milano, Jaca Book, 2010.

R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio – Uomo – Mondo*, Milano, Jaca Book, 2004.

R. Panikkar, *Ecosofia. La saggezza della terra*, Milano, Jaca Book, 2020.

R. Panikkar, E. Severino, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, Milano, Jaca Book, 2014.

I volumi dell'Opera Omnia (Milano, Jaca Book, 2008 – 2021) sono stati riportati con la sigla RPOO, con a seguire il numero del volume in numeri romani (I, II, X...) e del tomo in numeri arabi. I tomi consultati sono stati:

RPOO I/1, *Mistica. Pienezza di Vita*, 2008.

RPOO I/2, *Spiritualità. Il cammino della Vita*, 2011.

RPOO IX/1, *Mito, simbolo, culto*, 2021.

RPOO X/1, *Il Ritmo dell'Essere. Le Gifford Lectures*, 2012.

RPOO XI/1, *Secolarità sacra*, 2020.

Bibliografia secondaria

R. Luise, *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*, Roma, San Paolo Edizioni, 2014

M. Bielawski, *Il Canto di una biblioteca*. Bergamo, Lemma Press, 2016.

M. Bielawski, *Raimon Panikkar. La vita e le opere*, Roma, Fazi Editore, 2018 (1° ed. 2013).

E. Baccarini (cur.), C. G.Torrero (cur.), P. Trianni (cur.), *Raimon Panikkar. Filosofo e teologo del dialogo*, Aracne, 2013.

F. Battiato, *Il Silenzio e l'Ascolto. Conversazioni con Panikkar, Jodorowsky, Mandel e Rocchi*, Castelvevchi, 2014.

A. Rossi, *Pluralismo e Armonia. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Assisi, L'altrapagina, 2nda ed., 2011 (1° ed. 1990).

A. Rossi, *Riflessi. L'amicizia con Raimon Panikkar*, Assisi, L'altrapagina, 2012.

M.C. Pavan (a cura di), *I mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, Milano, Jaca Book, 2009.

- L. Marcato, *Le radici del dialogo. Filosofia e teologia nel pensiero di Raimon Panikkar*, Milano - Udine, Mimesis, 2017
- V.P. Prieto, *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, Milano - Udine, Mimesis, 2011.
- M. Ghilardi e S. La Mendola, *Pratiche di dialogo dialogale. Scritti su Raimon Panikkar*, Udine, Mimesis, 2021
- R. Panikkar e M.C. Pavan, *Pellegrinaggio e ritorno alla sorgente*, Milano, Servitium, 2011.
- P.C. Phan e Y. Ro (a cura di), *Raimon Panikkar. A Companion to his Life and Thought*, Cambridge, James Clarke & co., 2018.
- L. Marcato, *Le radici filosofico-teologiche della proposta di dialogo dialogale di Raimon Panikkar*, tesi di laurea presso l'Università Cà Foscari di Venezia, 2016.
- G. Hall e J. Hendriks, *Dreaming a New Earth. Raimon Panikkar and Indigenous Spiritualities*, Preston, Mosaic Press, 2012.

Lecture integrative

- A. Rigopoulos, *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India*, Carocci, 2009.
- D. F. Wallace, *Questa è l'acqua*, Einaudi, 2017.
- J. E. de Balaguer (san), *Cammino*, Milano, Ares 2012.
- G. Vian (a cura di), *Storia del Cristianesimo, vol. IV: L'età contemporanea (secoli XIX – XXI)*, Roma, Carocci, 2015.
- J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Borla, 2002.
- V. Messori, *Opus Dei, un'indagine*, Milano, Mondadori, 1993.
- M. del Carmen Tapia, *Oltre la soglia: una vita nell'Opus Dei*, Milano, Baldini & Castoldi, 1996.
- M. Torri, *Storia dell'India*, Laterza, Bari, 2007.
- H. McLeod (a cura di), *The Cambridge History of Christianity, Volume 9: World Christianities c.1914-c.2000*, Cambridge University Press, 2006.
- H. Le Saux, O. Baumer-Despeigne, R. Panikkar, *Alle sorgenti del Gange. Pellegrinaggio spirituale*, Milano, Servitium 1994.

T. de Chardin, *La Messa sul Mondo*, Brescia, Queriniana, 1990.

I. Adinolfi (a cura di), G. Gaeta (a cura di), A. Lavagetto (a cura di), *l'Anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Genova, Il Melangolo, 2018.

Lao Tzu, *Tao Te Ching. A New English Version*, Harper Perennial Modern Classics, 2006.

J. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981.

G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

W. Jaeger, *L'essenza della vita. Il risveglio della consapevolezza nel cammino spirituale*, La Parola, 2007.

M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, Torino, Lindau, 2018.

K. Rahner, *Nuovi saggi*, San Paolo Edizioni, Roma, 1968.

K. Gibran, *Il profeta, Il giardino del profeta, Il vagabondo*, Milano, Mondadori, 2016.

E. Hillesum, *Diario. 1941 – 1942, edizione integrale*, Milano, Adelphi, 2009.

G. Filoramo, M. Massenzio, M. Raveri, P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Milano, Gius. Laterza & Figli, 1998.

A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, 2012.

E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Booklet, 2005.

Videografia

W. Weick e A. Andriotto, *Raimon Panikkar: L'arte di vivere*, Lugano, Televisione Svizzera Italiana, 2000.

G. Fonseca (regia di), M. C. Pavan (a cura di), R. Panikkar, *La mia vita*, Honoro Film, 2010.

<https://www.youtube.com/watch?v=bxZkmiwTa8Q> consultato il 10/02/2022.

Sitografia

<https://www.raimon-panikkar.org/italiano/altre-biografie.html> consultato il 13/01/2022.

<http://www.maciebielawski.com/writing-panikkars-biography.html> consultato il 10/02/2022.

<https://www.raimon-panikkar.org/italiano/biografia-intellettuale.html> consultato il 13/01/2022.

<https://opusdei.org/it/article/libri-sullopus-dei-e-sul-fondatore/> consultato il 17/01/2022.

https://www.congreso.es/public_oficiales/L9/CONG/DS/CO/CO_244.PDF#page=4 consultato il 23/01/2022.

<https://opusdei.org/en-uk/article/opus-dei-and-franco/> (consultato il 23/01/2022)