

Breve premessa

A scanso di equivoci, credo sia indispensabile chiarire subito che cosa *non sia* la mistica secondo Panikkar (e, per quel poco che può valere, pure rispetto al sottoscritto).

Innanzitutto non è un'esperienza occulta, arcana o paranormale. Il Nostro infatti rifiuta l'idea che essa sia meramente riconducibile all'aver visioni estatiche, o all'essere in grado di esercitare facoltà extrasensoriali, quali chiaroveggenza, precognizione *et similia*.

La meditazione inoltre non prevede/implica isolamento, evasione dal mondo o fuga/rifugio nell'interiorità; non è *disincarnata* (semmai pienamente immersa nella realtà, esprimendo un *essere nel mondo* con consapevolezza unitaria; il mistico, infatti, non si sottrae alla vita, bensì la vive in profondità).

Per Panikkar, altresì, la mistica non è riservata a pochi eletti privilegiati: *santi*, monaci o iniziati che siano. (Piuttosto essa è dimensione universale dell'umano, possibilità esperienziale di ogni persona che viva la realtà in pienezza).

Non è affatto una dottrina o un sistema di pensiero, né si può ridurre a filosofia o teologia. (La mistica *non è sapere*, ma *sapienza vissuta*: un'esperienza che va oltre concetti e *ratio*).

Non si riduce certo a irrazionalismo, a sentimentalismo religioso o a qualsiasi specie di devozione/venerazione sublimata.

Infine, essa non presuppone una qualche forma di contatto con il cosiddetto *aldilà*. (Non riguarda un *altro mondo*, ma questo; l'approccio mistico è teso a cogliere il *divino* nel mondo, non al di fuori di esso).

Che *cosa è*, allora, in che cosa consiste la *dimensione mistica* per Panikkar?

È giusto quello che cercherò di spiegare in questo mio saggio.

Andare oltre (ma non senza) la razionalità

Prima di porci ad analizzare in che consista la dimensione mistica secondo Panikkar, è opportuno trattare di come il nostro poliedrico autore si ponga nei confronti della filosofia e della teologia – per quanto egli ritenga che questi due ambiti non siano del tutto separabili, a suo avviso implicandosi essi in modo vicendevole –; nonché, oltre le teorie (ovvero al di là della *Weltanschauung*¹ da lui esposta in molteplici opere), sarà bene soffermarsi pure sulla prassi, o meglio sull'ortoprassi da lui individuata e proposta ai lettori.

«La filosofia è tanto la *saggezza dell'amore*, quanto *l'amore della saggezza*», nota il Nostro nella prima pagina di un suo testo assai significativo.² Di tale amore viene però poi subito precisato che: «Non ha un perché», con un'espressione che richiama quella del grande mistico tedesco medioevale Meister Eckhart: «l'amore non ha alcun perché (*diu minne enhât kein warumbe*)»;³ proprio come l'analoga *rosa* – metafora della vita/esistenza – di cui parla Angelus Silesius⁴ in uno tra i più felici suoi brevi componimenti

¹ Termine filosofico tedesco traducibile con l'espressione: visione/concezione del mondo e della vita.

² R. Panikkar, *Opera Omnia*, a cura dell'Autore e di M. Carrara Pavan, Vol. X/2, *Pensiero filosofico e teologico*, Jaca Book, Milano 2020 (Avvertenza: fino ad una nuova precisazione in nota, le citazioni riferibili a quanto scritto da Panikkar saranno tratte da questo testo).

³ Meister Eckhart, *Sermone 28*, § 2.

⁴ Johannes Scheffler, chiamato Angelus Silesius e ritenuto da molti studiosi il versificatore di Eckhart, fu anch'egli un mistico.

poetici: «La rosa è senza perché. Fiorisce poiché fiorisce, / Lei a sé stessa non bada, non chiede che la si guardi (*Die Ros' ist ohn warumb / sie blühet weil sie blühet // Sie achtt nicht jhrer selbst / fragt nicht ob man sie sihet*)».⁵ L'invito è di non andare in cerca d'alcuna risposta in merito al senso dell'esistenza, in quanto – tale e quale alla rosa –, pure la vita non significa *qualcosa*, non c'è *ragione* di essa, che semplicemente accade/fiorisce.

In altre parole: la vita come l'amore e le sue varie forme – sia esso *eros*, *philia*, *storge* o *agape*⁶ – non sono riconducibili ad una *spiegazione* a livello della mera *ratio*, sebbene noi si possa pur sempre tentare di *piegarli* entro gabbie concettuali che finiscono per snaturarli. Ciò che ci spinge verso la *sophia* risulta dunque *inspiegabile*: facciamocene una *ragione*. La filosofia non è scienza ma sapienza esistenziale; non a caso, osserva Panikkar: «tutte le tradizioni sostengono che per fare veramente filosofia si richiede cuore puro, mente ascetica, vita autentica». Un *amore per la saggezza*,⁷ pertanto, che non vuole astrarsi dalla realtà, ma realizzare una profonda comunione con essa.

Da questa prospettiva, a detta del pensatore spagnolo, l'atteggiamento filosofico potrebbe senz'altro essere chiamato *religioso*, ma non tanto/solo nel senso lattanziano del termine⁸ – che individuerrebbe il legame tramite il quale: «siamo stretti e legati a Dio (*obstricti Deo et religati sumus*)»,⁹ ed al contempo fraternamente agli

⁵ A. Silesius, *Il pellegrino cherubico*, Libro I, Componimento 289.

⁶ Molte erano le parole con cui in greco antico venivano definite le varie forme con cui si può esprimere l'amore. *Eros* è quella passionale, *philia* quella amicale; *storge* indica l'affetto familiare, mentre *agape* l'amore oblativo, caritatevole ed universale, essendo esso rivolto a tutti.

⁷ Etimologicamente, infatti, φιλοσοφία (*philosophia*) significa giusto: amore per la saggezza.

⁸ Lattanzio – in polemica con l'ipotesi etimologica, detta ciceroniana, secondo la quale la parola religione deriva dal verbo *relegere* (discernere/cercare con attenzione/scrupolo; per cui, di conseguenza: aver cura) – riteneva infatti che il termine religione derivasse dal verbo latino *religare* (legare, unire assieme)

⁹ F. Lattanzio, *Divinarum Institutionum*, Libro IV 28, 2.

altri umani –, quanto piuttosto per la possibilità di *slegarci* da ogni limitazione e di procurarci l'unica autentica libertà. O, per dirla col Cristo, di donarci la «verità (*aletheia*)» che ci farà «liberi» (Gv 8,32).

Al fine di chiarire meglio la propria posizione intellettuale, Panikkar utilizza – nel testo succitato e altrove – il concetto induista di *advaita* (non-dualità), per prendere le distanze sia da ogni genere di dualismo (ad es. materia-spirito, soggetto-oggetto), sia di monismo (ad es. o materialismo o spiritualismo); e successivamente quello della *differenza simbolica*, con cui egli intende cogliere la struttura di tutta quanta la realtà, che appunto non è dicotomica né riconducibile a un unico principio o a un'unica sostanza. Non si tratta di una *differenza* tra contenuti o significati, ma di una *diversità* che si riferisce ai molteplici modi di vedere e comprendere detto ambito reale. Essa è eminentemente di tipo interpretativo, riguardando il vasto spettro ottico con cui le varie culture guardano al mondo. Per Panikkar, il simbolo non è una semplice rappresentazione, ma un elemento fondamentale che tiene insieme il visibile e l'invisibile, il concreto e tutto quanto lo trascende. La differenza simbolica, in sintesi, nasce dal fatto che diverse culture operano con simboli che strutturano difformemente la realtà. Potremmo desumerne l'irriducibilità delle culture e delle concezioni religiose e l'idea che nessuna possa essere presa quale paradigma universale per giudicare le altre. Questo aspetto appare in linea con l'approccio dialogico ed ecumenico – nel senso più ampio del termine – del Nostro, che rifiuta ogni forma di *imperialismo* culturale o spirituale al fine di una magnanima ospitalità dell'alterità.

È altresì fondamentale nel pensiero di Panikkar la cosiddetta *intuizione cosmoteandrica*, secondo la quale la nostra realtà: «ha tre dimensioni costitutive: la cosmica, l'umana e la divina; si potrebbe anche dire quella materiale (spazio-temporale), quella intellettuale (consucia) e quella del Mistero (infinita)». Va precisato comunque che: «Non ci sono tre livelli o tre aree separate; anzi ciascun aspetto compenetra gli altri due e ogni dimensione è presente anche nella porzione più piccola della realtà».

Significativo, a mio avviso, è l'utilizzo del termine metaforico mistero – in greco *mysterion* – vocabolo questo che, come la parola «mistica», proviene dal verbo *myein*, che significa chiudere bocca e occhi d'innanzi alla dimensione del sacro/divino, ammettendone cioè l'ineffabilità e l'invisibilità. Da sempre peraltro i mistici sanno che con la sola ragione non ci si può nemmeno accostarsi a tale ambito. Che può mai *dire* allora la filosofia intorno all'*indicibile*? Prima di cercare di rispondere a questa domanda essenziale mi sembra opportuno riassumere quali sono, secondo Panikkar, i quattro *momenti* dell'esperienza filosofica umana. Non da considerare però in senso strettamente cronologico, poiché essi in un certo qual senso si compenetrano tra loro.

Il primo è il *momento religioso*, sia in Oriente come in Occidente. «In questo contesto», a suo dire, «la filosofia è sacra: apporta pace e gioia; è sapienza e preparazione alla morte, il riconoscimento di una divinità misericordiosa, della vita benedetta». Ed il compito del filosofo sta nel precisare quale sia il corretto modo di vivere e comportarsi.

Il secondo è il *momento metafisico*, gnostico o speculativo. La filosofia vuole indagare e conoscere quella che ritiene essere la realtà definitiva, oltre le apparenze. Ha sete di certezza, oggettività, incontrovertibilità.

Il terzo è il *momento epistemologico* – quello fatto proprio esemplarmente da Cartesio – in cui i filosofi si scoprono come *soggetti conoscenti*, con tutta la potenza ed insieme debolezza di tale presa d'atto. In esso, scrive Panikkar: «Si avverte l'assillo di analizzare ogni cosa, di penetrare tutto con la riflessione» e la coscienza diviene autocoscienza.

Il quarto è infine il *momento pragmatico*, dove l'interesse precipuo non è la conoscenza del mondo ma il suo controllo, la sua trasformazione e sottomissione. Il fine è, se vogliamo, il suo miglioramento o l'umano (illusorio?) progresso.

Tali scansioni filosofiche potranno apparire oltremodo schematiche, ma credo che l'intento di Panikkar sia quello di farle *ripensare*

al lettore, per coglierne se non altro i loro tratti accettabili o non più ammissibili nel nostro terzo millennio. Certo è che il pensatore catalano auspicava una *filosofia globale*: «intesa come integrazione del corpo, della società, del cosmo con l'infinito o con lo spirito umano». E non mi sembra avesse minimamente nostalgia dell'epoca all'insegna di una metafisica tutta saccente, convinta com'era di poter dire parole ultime e/o esaustive intorno a Dio. Egli riconosce senz'altro nel pensiero greco antico una radice essenziale della cultura occidentale, tuttavia, critica l'eccessiva razionalizzazione e l'astrazione introdotta, a suo avviso, dalla filosofia greca, specialmente a partire da Platone e Aristotele. In questo si/ci riconduce ai presocratici, che cercavano un sapere unitivo e non analitico, e ai sapienti mistici antichi, greci e orientali.

Va in ogni caso puntualizzato come, per Panikkar, l'infinito non sia semplicemente un concetto astratto o una nozione matematica, ma rappresenti una realtà vivente e *sacra*, che si colloca al cuore della sua riflessione filosofica e teologica. In quest'ottica, l'infinito non appare *altro* rispetto al finito, ma trascendente e al contempo immanente rispetto ad ogni cosa. È *il mistero del divino* – per utilizzare un'espressione cara al Nostro – che si manifesta nella realtà, pur senza venir ridotto a essa. Inoltre: l'infinito è ciò che dà senso o profondità al finito, senza annullarlo. Potremmo poi, credo, concordare sul fatto che tale *Ambito* con la iniziale maiuscola sia legato all'esperienza spirituale, alla contemplazione, all'intuizione profonda, e non certo alla pura razionalità. Ovvio che termini come mistero, infinito, spirito e persino il nome venerando per antonomasia, Dio, siano vocaboli altamente metaforici, un po' come lo è il dito che indica la luna. Non possiamo fermarci ad essi, ma procedere appunto oltre verso l'*Altro* cui essi alludono.

Triplice compito della filosofia è poi, per Panikkar, accettare il *logos*, recuperare il *mythos* e accogliere lo *pneuma*.

Il vocabolo greco maggiormente polisemico è il termine *logos*, che a seconda del contesto può essere tradotto in italiano con una trentina di espressioni: talora analoghe fra loro, talora meno.

Il suo principale significato è *parola*: quella della ragione, della riflessione, del discernimento. Della filosofia, appunto. Il *logos*, scrive il Nostro: «svolge un doppio ruolo, che è insostituibile: quello di illuminare, chiarire, e quello di criticare, saggiare, controllare». Ma esso non può bastarci, anzi è opportuno riconoscerne i limiti ed il rischio della nefasta *hybris* o tracotanza, frutto della tendenza iper-razionalizzatrice, la quale disdegna il *mythos*¹⁰ e non riconosce lo *pneuma*. Potremmo dire che il vocabolo *mythos* rappresenti una delle due facce con cui è costituita la medaglia chiamata *parola*, l'altra faccia essendo giusto quella del *logos*. Il *mito* è costituito da un discorso o un racconto *tradizionale* – per lo più di carattere religioso – riguardante divinità o personaggi eroici, avente spesso lo scopo di spiegare l'origine del mondo, i fenomeni naturali e le istituzioni umane. Una narrazione un tempo ritenuta profondamente veritiera, che in antico era diffusa oralmente e solo in seguito tramite la scrittura. Questo termine, col passare dei secoli, conobbe però un degrado, venendo ad indicare via via un racconto di mera fantasia, una leggenda o favola; persino una finzione.

A detta di Panikkar bisogna non soltanto rivalutare il *mythos* – la parola dei primordi – ma divenire consapevoli di come lo stesso *logos* provenga dal *mythos* e da esso finisca per non discostarsi, ritenendosi modalità privilegiata e veritiera del *dire* umano. Di più: «Anche il *logos*, in effetti ha una dimensione mitica, altrimenti non potrebbe esistere». Affermazione, questa, paradossale sino ad un certo punto, la quale va intesa nel senso che il discorso del *logos* – esattamente come quello del *mythos* – ha bisogno di essere *accettato* per poter *funzionare*. Ossia ha bisogno di una *fede* nella sua efficacia. Così è necessario riporre la nostra fiducia in esso ancor prima di articolarlo. Se non *crediamo* infatti al valore/significato delle parole della ragione/logica, non ha senso utilizzarle.

¹⁰ Anche questo vocabolo greco significa «parola/discorso»; mentre quello successivo, *pneuma*, significa «spirito».

Tuttavia il *mythos* appare ben diverso dal *logos* e, dice bene Panikkar: «è l'altra dimensione del discorso stesso, il silenzio tra le parole, la matrice che sostiene le parole. [...] Se cerco di spiegare il mito con il *logos*, riesco solo a rappresentarlo *in illo tempore*, il che viene interpretato come passato. Nessun mito vivente – e tutti noi viviamo nei miti – può essere interpretato attraverso il filtro della mitologia». Ed aggiunge che ogni demitizzazione conduce inevitabilmente ad una rimitizzazione, giacché non è possibile fare a meno di questo o quel *mythos*. Fosse pure quello – mi permetto di aggiungere – del *logos* destinato a farne le veci.

Il terzo compito della filosofia sta nell'accogliere lo *pneuma* (altrimenti detto: Spirito, *ruah*, *qi*, *prana*, o l'hegeliano *Geist*), che non va fatto oggetto di ricerca, né trasformato in idolo. Lo *pneuma*, per Panikkar, è il principio vivente e relazionale che unifica la realtà cosmoteandrica, lo Spirito che abita ogni cosa. Considerato dal punto di vista filosofico, esso costituisce l'impensabile da parte del *logos*, pur essendo rappresentabile dal *mythos*.

Ma non basta. Secondo il pensatore catalano: «Deve aversi un'apprensione diretta, una consapevolezza sui generi dello Spirito, che non è semplicemente di "supplemento" all'opera del Logos, e neppure di "complemento" a essa, ma oso dire che la *implementa*».

Ciò che viene auspicato/richiesto all'uomo del terzo millennio è dunque una sorta di *nuova sapienza*, pur tenendo conto che quest'ultima non dovrà mai nemmeno sperare di raggiungere l'assolutezza. In quanto ogni *Weltanschauung*, ogni sapere è sempre provvisorio, *relativo*¹¹ al contesto storico-culturale in cui si esprime; come pure al linguaggio utilizzato, alla logica di cui si avvale e ai postulati o assiomi ai quali fa riferimento *a priori*. Persino il dire che ci basiamo sull'esperienza (anche su ciò che possiamo sperimentare grazie ai moderni strumenti scientifico-

¹¹ Quello che io chiamo il *relativismo ben temperato* di Panikkar non coincide con lo scetticismo, nel senso esteso di tale termine, che implica il rifiutare ogni verità, valore, etica o fede religiosa/spirituale.

tecnologici) e su dati unanimemente condivisi non basta quale criterio cognitivo definitivo, nel senso che si potrebbe sempre ribattere, con Nietzsche, che: «no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni (*Nein, gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen*).¹²

¹² Citazione tratta da: F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, trad. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, p. 299.