

ANTONELLA CUTRO

RINASCERE CON LA NATURA: PANIKKAR PENSATORE DELL'ECOSOFIA

SOMMARIO: 1. *Riscoprire la dignità del cosmo*; 2. *Il distanziamento dalla prospettiva ecologica*; 3. *I limiti del razionalismo e il superamento della visione binaria*; 4. *L'esperienza cosmoteandrica*; 5. *La saggezza della Terra e l'opera di mediazione*.

1. *Riscoprire la dignità del cosmo*

Raimon Panikkar definisce il proprio percorso un viaggio segnato da incontri con altre culture, visioni del mondo, forme di conoscenza, ma dominato sempre da una profonda matrice spirituale e cristiana: «Ho lasciato [l'Europa] da cristiano, mi sono scoperto indù, ritorno come buddista, pur non avendo mai cessato di essere cristiano» [Panikkar 1971, 202]. Filosofo e teologo, ha trascorso la sua vita tra Europa, India e USA; è stato docente di religioni comparate alla Divinity School di Harvard e all'Università di California a Santa Barbara; ha avuto un rapporto elettivo con l'Italia, dove ha più volte soggiornato, anche per il lungo sodalizio con Enrico Castelli Gattinara, docente a Roma, testimoniato sia dagli scambi epistolari sia dalla costante presenza, a partire dagli anni '60, ai Colloqui internazionali organizzati da quest'ultimo e i cui atti sono pubblicati sistematicamente nella rivista *Archivio di Filosofia*¹ [Bielawski 2013, 175-206]. I Colloqui, sullo sfondo del coevo Concilio Vaticano II, sollecitano il dibattito internazionale sulla critica della modernità, intesa come età della secolarizzazione e della perdita

¹ Bielawski, M., [2013], *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Firenze, Campo dei Fiori, pp. 175-206

del sacro, diventando il punto di incontro tra studiosi di filosofia cristiana, teologi di varie confessioni, linguisti, storici delle religioni, esegeti dei testi sacri, studiosi credenti e non credenti, laici ed ecclesiastici.² I testi degli interventi di Panikkar destinati ai Colloqui di Roma, evidenziano quanto il suo pensiero è caratterizzato *ab origine* (figlio di padre spagnolo e madre indiana) da un approccio interculturale sia nella teologia sia nella visione antropologica e cosmologica, con inevitabili ricadute anche sulla sua riflessione etico-politica.

Parlando della matrice interculturale del suo pensiero, Panikkar mette in guardia dal definirla in modo ingenuo e superficiale nei termini di confronto tra culture: «l'interculturalità che ci interessa è qualcosa di più del dialogo con il vicino» [Panikkar 2006a, 23], o un dialogo dialettico tra posizioni in cui ciascuno «difende la propria Ragione» [Panikkar 2006a, 104]. A questo scontro tra posizioni inconciliabili oppone invece l'idea di intercultura come terreno di incontro con l'altro, come apertura di uno spazio in cui le culture dialogano sulla pretesa universalità delle visioni di cui ciascuna è portatrice [Panikkar 2006a, 30]. All'atteggiamento della *coesistenza e comunicazione*, per il quale l'altra cultura diventa o sfida o curiosità, oppone quello della *convergenza e del dialogo*, con cui si scoprono possibili influenze reciproche, e l'altra cultura diventa «l'altro polo della nostra e forse un complemento» [Panikkar 2006a, 32]. La visione interculturale ha una portata soteriologica, è un modo «per guarire la ferita causata al mondo moderno dal nostro approccio frammentato alla realtà» [Panikkar 2006a, 114], al quale Panikkar contrappone una infaticabile ricerca di elementi di collegamento tra visioni antropologiche, cosmologiche, teologiche differenti. Da qui il confronto con le tradizioni occidentale, cristiana, indù, buddista, per ritrovare elementi che possano essere considerati strutture comuni nella visione del reale. A rendere interculturale la sua visione è, dunque, lo sforzo di uscire dalla cosmovisione occidentale, attraverso la raccolta di frammenti, *colligite fragmenta*, alla ricerca di

² Tra gli altri Emile Benveniste, Bernhard Casper, Danielle Cohen-Lévinas, Jean Daniélou, Umberto Eco, Hans-Georg Gadamer, Karòly Kerényi, Hans Kueng, Emmanuel Lévinas, Karl Loewith, Henri de Lubac, Jean-Luc Marion, Vittorio Mathieu, Raimun Panikkar, Karl Rahner, Paul Ricoeur, Gershom Scholem, Walter Schweidler, Emanuele Severino, Andreas Speer.

un universalismo che non ha nulla a che fare con la *reductio ad unum* del monismo quanto piuttosto con l'apertura di uno spazio comune tra le culture in cui emergono strutture di pensiero convergenti, come ad esempio la visione triadica o trinitaria della realtà [Caporale, 2024].

Pur facendo riferimento ai lavori di Eliade, Dumezil, Levi-Brhul, la sua ricerca non è di matrice strutturalista o sociologica; pur dialogando costantemente con Heidegger, Levinas, Ricoeur, la sua filosofia non è fenomenologia o ermeneutica delle religioni. Egli stesso ammetterà, nel lungo colloquio con Jarczyk, che la sua ricerca è stata sempre orientata da una prospettiva religiosa. Il gesto della raccolta e del collegamento tra i frammenti è un gesto religioso, se per religione si vuole intendere etimologicamente ciò che lega. Scrive, infatti, «La religione è ciò che mi lega con te, con l'altro, con i non-credenti, con i pigmei, con chiunque. La religione mi lega anche alla terra. Una religione che non mi legasse con la materia non sarebbe religione, ma ideologia» [Panikkar 2006b, 27-28].

La visione olistica della realtà, a cui approda attraverso l'approccio interculturale, lo conduce a focalizzarsi sulla materia, per troppo tempo ignorata o disprezzata, e sulla dignità del creato, portandolo ad elaborare il tema dell'ecosofia o saggezza *della terra*. Questo articolo intende analizzarne il significato, iscrivendolo nel complesso della sua riflessione, ed evidenziare come esso diventa comprensibile solo sullo sfondo di un doppio percorso da un lato decostruttivo ovvero la critica al razionalismo e alla cosmovisione scientifica; e dall'altro ricostituente ovvero la riscoperta di una sapienza antica e di una visione complessa della realtà a partire dalla quale convertirsi ad un altro modo di vita, per riscoprirci autenticamente umani.

2. Il distanziamento dalla prospettiva ecologica

Il tema dell'ecosofia compare nella riflessione di Panikkar negli anni '90, in particolare in due testi: *Ecosophy, an intercultural Reflexion*, testo inedito poi presentato per la prima volta nel volume *Ecosofia, la saggezza della terra*, nel quale è presente anche il saggio *L'ecosofia o il rapporto cosmoteandrico con la natura* che sintetizza l'intervento tenuto alla conferenza del giugno del 1993 a Francoforte nell'ambito del ciclo *Natur neu denken*, organizzata da P.V. Dias e H. Kessler.

L'attenzione di Panikkar al mondo naturale è evidente sin dai primi anni di studio: si laureò in Scienze all'Università di Barcellona, nel 1941, e in Lettere a quella di Madrid, nel 1942. Nel 1946 ottenne il dottorato in lettere e filosofia all'Università Complutense di Madrid con una tesi dal titolo *El concepto de Naturaleza*, poi pubblicata nel 1951, per la quale verrà insignito del Permio Menéndez Pelayo de Humanidades. Nel 1958 ottenne un dottorato in Scienze presso l'Università di Madrid con una tesi poi pubblicata con il titolo, *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*.

Nella sua tesi in filosofia, si era concentrato sull'inquadramento teorico del concetto di *physis*, confrontando la visione dei presocratici con quella di Aristotele e con la matrice aristotelica della prima patristica. Uno dei fili conduttori della sua argomentazione, poi sviluppato anche in lavori successivi, è lo scarto tra la concezione di natura nei presocratici e quella aristotelica: mentre i presocratici *in e attraverso* la *physis* ricercano l'origine del tutto, l'*archè*; diversamente Aristotele, osservandone i fenomeni ne individua le leggi che la governano. Questo passaggio dall'origine alle cause dei fenomeni suggella l'archiviazione della prospettiva olistica connessa all'idea di *arkhé*. Il termine sostanza, che si sostituisce a principio, è per Panikkar il risultato ultimo dell'attività di astrazione dell'intelletto, che procedendo di astrazione in astrazione giunge infine, per sottrazione, ad una sostanza prima. Una delle conseguenze di questo cambio di registro è la svalutazione del cosmo (gli astri, la natura, i viventi) che diventa secondario, transeunte, molteplicità irriducibile. Già qui, tra le pagine della sua tesi, si percepisce quanto l'autore è convinto che la natura sia ben altro che l'accidentale o il punto di incontro tra un luogo geometrico e i nostri pensieri [Panikkar 1951]. Si intravede già *in nuce* la critica al razionalismo considerato un atteggiamento limitato e monocratico verso il reale.

Anni più tardi, nel 1989, in dialogo con Gwndoline Jarezyk, profonda conoscitrice di Eckhart ed Hegel, Panikkar sollecitato a riflettere sulla sua idea di natura, guardando retrospettivamente il proprio percorso, riconosce di aver voluto sempre «riscattare la materia» disprezzata o declassata, e di averlo fatto cercando di assumere una prospettiva «meno scientifica e più trinitaria» [Panikkar 2006b, 108]. Perseguendo questo obiettivo, elaborerà la tematica dell'ecosofia che risulterebbe

non comprensibile in tutta la sua portata antropologica, cosmologica e teologica se non collocata sullo sfondo del ripensamento della trinità.

Nel citato testo del 1993, Panikkar chiarisce che per ecosofia non si deve intendere una ecologia più raffinata perché rivista e corretta, quanto piuttosto «una parola nuova per esprimere una saggezza antica. Esprime la tradizionalissima consapevolezza che la Terra è un che di vivente, tanto nelle sue parti quanto nel suo insieme» [Panikkar 2015a, 13]. Sposta dunque l'asse della questione dalla liceità dello sfruttamento delle risorse al rapporto tra l'uomo e la natura (*physis, natura, bhūmi*) intesa come qualcosa di vivente. Ecosofia, chiarisce, «è la saggezza di chi sa ascoltare la terra» [Panikkar 2015a, 13].

Il termine ecosofia non è un suo neologismo: anni prima lo aveva utilizzato Arne Næss [2015; 2021], tuttavia Panikkar dichiara a più riprese di intenderlo in senso differente [Panikkar 2015b, 31] e per alcuni versi critico rispetto alla prospettiva dell'ecologia profonda [Murad 2020]. A suo giudizio, infatti, i movimenti ecologisti, anche quello della *deep ecology*, sarebbero una timida risposta alla crisi planetaria. Sebbene la nascita di una consapevolezza ecologica sia un elemento positivo, tuttavia gli ecologisti si muovono nell'orizzonte della visione razionalistica e tecnocratica, che rappresenta l'uomo come signore della natura. Peccato originale evidente, sottolinea Panikkar, nel linguaggio stesso che gli ecologisti usano e nei concetti che richiamano per inquadrare il rapporto uomo-Natura. Esempio lampante è il testo di Lovelock *Gaia*, il cui sottotitolo (*Atlante per la gestione planetaria*) tradisce i presupposti filosofici della nuova ecologia: vocazione classificatoria mutuata dalla scienza moderna e visione di matrice razionalista che fa dell'uomo il dominatore della natura e signore della terra. La moderna ecologia non avrebbe, secondo Panikkar, rinunciato a questa visione di matrice giudeo-cristiana, l'avrebbe solo mitigata alla luce dell'evidente rischio di esaurimento delle risorse. Analogamente il concetto di sostenibilità manifesta la sua filiazione dal medesimo orizzonte di senso, in quanto non appare messo in discussione il rapporto uomo-natura, e di conseguenza il depositario del diritto al dominio/sfruttamento, quanto la modalità, il come sfruttare le risorse. «L'attuale ecologia non ha affatto rinunciato a questa idea – sottolinea in proposito Panikkar – l'ha solo modificata un pò, sulla scia dell'amara scoperta che, se vogliamo continuare a beneficiare della Terra, dobbiamo trattarla meglio, con più gentilezza,

in modo che possa continuare ancora a lungo ad offrirci i suoi frutti» [Panikkar 2015a, 13]. I richiami dei rappresentanti della *deep ecology* ad un atteggiamento di cura nei confronti della terra tradiscono una fondamentale incomprensione del grido della Terra.

In realtà Panikkar semplifica la posizione della *deep ecology* e sottovaluta la complessità dell'approccio di Næss che, pur non avendo una matrice teologica, ha una dichiarata vocazione ontologica. Nel testo *Siamo l'aria che respiriamo*, infatti, Næss insiste sulla necessità di «aprire l'etica ambientale ad una prospettiva che va oltre l'antropocentrismo verso una prospettiva più profonda filosofica, naturalistica, religiosa» [Næss 2021, 93]. Assumendo come propria la domanda di cambiamento, a cui la crisi ambientale ci richiama, Næss interroga in profondità (*insight*) il rapporto uomo/Natura a partire dalla loro relazione. Nella sua ontologia ambientale è chiaramente riconoscibile sia una matrice fenomenologica sia una radice spinoziana. Infatti, più volte evidenzia che il suo interesse primario riguarda 'come percepiamo il mondo' e la realtà naturale, poiché è da questa percezione o meglio relazione, che è possibile definire etico o meno un comportamento rispetto all'ambiente. Muovendo una critica allo scientismo dominante, evidenzia come il metodo scientifico più che di universalismo è portatore di una frammentazione della realtà [Næss 1975] che invece è complessa e sistemica. Di conseguenza, al mondo pensato dalle scienze e ridotto ad oggetto, sebbene plurimo, pensato da *un* soggetto conoscente, contrappone il mondo in cui viviamo (*Lebenswelt*), costituito da un sistema di relazioni, che si manifesta al livello esperienziale attraverso le totalità organiche da cui è costituito e di cui lo stesso soggetto d'esperienza è parte, in quanto integralmente connesso. Cercando di pensare la natura come un tutto e la connessione tra Sé e Natura, Næss ritrova nella filosofia di Spinoza la possibilità di superare il dualismo proprio del pensiero scientifico, approdando ad una idea di Natura come dimensione estesa ed immateriale della realtà e ad una visione della soggettività espansa e dinamica [Valera 2019, 17-22]. Sotto questo profilo, il testo *Spinoza e il movimento dell'ecologia profonda*, è paradigmatico perché mostra quanto la prospettiva aperta dalla *deep ecology* lungi dall'essere un ingenuo animismo, trova il suo radicamento in una filosofia dell'immanenza che permette di riconoscere nella natura, attraverso la legge che la permea, la misura della sua partecipazione all'infinita po-

tenza di Dio. Partecipe del creato, in quanto iscritto *ab initio* nella creazione divina, l'uomo può intuire la propria profonda appartenenza a mondo naturale, attraverso il terzo genere della conoscenza, *l'amor intellectualis Dei* [Næss 2015, 142] che: «è diretto verso 'Dio, *non* in quanto infinito (*Deus, non quatenus infinitus*). È diretto verso gli esseri individui e finiti» [Næss 2015, 143]. È diretto verso la *natura naturata* che «coincide con gli esseri viventi, nella loro capacità di essere lì, temporaneamente» [Næss 2015, 145]. Assumendo uno sguardo divino, in quanto *imago Dei*, l'uomo può vedere la natura attraverso la legge che la segna, la cui creatività si manifesta nelle infinite forme di autoregolazione, cioè nelle norme secondo cui l'esistente diviene secondo il proprio fine. Inscritto in questo sistema di relazioni che si autorealizza in base al proprio fine, l'uomo non può che riconoscersi, in alternativa dall'ego, come permeato della stessa legge di tutta la creazione: l'auto-realizzazione. È in questo intreccio di relazioni tra sistemi, che divengono ciascuno secondo il proprio fine, che si colloca la chiave di lettura dell'ecosofia.

Scrivi Næss: «col termine ecosofia intendo una filosofia dell'armonia o dell'equilibrio ecologico. Una filosofia intesa come una forma di *sofia*, di sapienza, è dichiaratamente normativa e contiene sia norme, regole, postulati, asserzioni di priorità valoriale, che ipotesi riguardanti, lo stato di cose nel nostro universo» [Næss, 1964, 99]. La visione dell'ecosofia di Næss è chiaramente orientata da un interesse etico. La rivoluzione dei modi di vita, perché diventino sostenibili o meglio armonici con la vita della Natura, è possibile solo accettando di diventare profondamente umani, accedendo ad una visione complessa del mondo della vita. Questa *sofia* consente di riconoscerci in una forma di soggettività espansa e relazionale, come chiave per fare esperienza della complessa armonia in cui viviamo, e di ritrovare principi universalmente validi per agire eticamente nel rispetto di tutte le forme di vita umane e non umane.

È interessante sottolineare che la tematica ecosofica e il suo incoraggiamento etico, sono una risposta alla crisi di valori generata dal capitalismo ed evidente nei principi che regolano la società consumistica, individualista e sorda all'alterità, per la quale il mondo naturale è solo una risorsa da sfruttare. Da questa prospettiva non si può non notare una medesima origine della tematica ecosofica in Guattari [2019, 19-22] che

in *Le tre ecologie*, scritto all'indomani della deludente chiusura della stagione sessantottina e alla luce della crisi ambientale, auspica l'evoluzione dell'ecologia in una «ecosofia» etico-politica, che riannodi i fili tra ambiente naturale, sociale e soggettività [Levesque 2016, 523-527].

Ritornando alla visione di Panikkar, si può dire che il suo distanziamento dalla prospettiva della *deep ecology* è legato alla chiave soteriologica della sua visione dell'ecosofia evidente nell'affermazione secondo la quale non è la terra ad essere malata ma 'siamo *noi* i malati', per questo «abbiamo bisogno di *ecosofia*» [Panikkar 2015b, 32]. In che senso, distanziarsi dalla prospettiva ecologista e ricercare una dimensione sapienziale di cui il depositario non è l'uomo ma la Terra stessa, costituirebbe una via di salvezza rispetto alla crisi ecologica?

Le tesi, elaborate *da una prospettiva interculturale* ed enunciate nel testo *Ecosofia*, sono utili per approfondire sia i limiti della prospettiva ecologista sia per comprendere la portata soteriologica assegnata alla Sapienza della Terra. È possibile distinguerle in tre nuclei. Il primo riguarda la presa d'atto di una crisi planetaria sulla disponibilità delle risorse, la cui origine viene individuata in un difetto di visione che ha radici nella tradizione filosofica del razionalismo moderno e che determina uno sguardo distorto, e perciò riduttivo, del rapporto uomo-Natura. Ad esso fanno riferimento le seguenti tesi: 1. *la crisi attuale riflette il venir meno dei nostri enunciati culturali di fondo*; 4. *la Natura non è un oggetto*; 5. *Le categorie della scienza naturale sono inadeguate per rapportarsi alla Natura*.

Il secondo prospetta una via d'uscita possibile attraverso l'esperienza cosmoteandrica, vista come accesso ad una nuova consapevolezza della co-appartenenza tra uomo e Natura. Le tesi corrispondenti sono: 2. *Solo una trasformazione potrà salvarci*; 3. *Tale trasformazione è l'esperienza cosmoteandrica*; 6. *Conoscere la Natura significa diventare consapevoli della nostra co-appartenenza cosmoteandrica*.

Infine, il terzo nucleo definisce l'ecosofia come arte e come possibile via d'uscita dall'orizzonte tecnocratico, a cui si riferiscono le seguenti tesi: 7. *L'arte (technē) di prendersi cura della Natura si chiama Ecosofia*; 8. *La Natura è il nostro terzo corpo*; 9. *Per quanto inizialmente dolorosa, l'“emancipazione” dalla tecnocrazia è il compito liberante del nostro tempo*. Di seguito analizzeremo i tre nuclei tematici sullo sfondo complessivo della sua opera.

3. *I limiti del razionalismo e il superamento della visione binaria*

Panikkar individua le radici della crisi valoriale del nostro tempo – di cui una manifestazione è la rapacità distruttiva nei confronti della natura – nella perdita del legame tra le tre dimensioni del mondo: divino, umano e naturale. La triade e i suoi intimi rapporti, che per millenni avevano regolato la vita umana, è progressivamente scomparsa facendo posto ad un quarto mondo dominato dalla ragione e dalla tecnologia [Panikkar 2015a, 15]. La crisi ecologica diventa ai suoi occhi l'indicatore della perdita del legame tra gli elementi della triade, assumendo l'aspetto di una rivelazione. «Se non la si percepisce come rivelazione – sottolinea – allora non la si percepisce in modo abbastanza serio e profondo» [Panikkar 2015a, 15]. A rivelarsi non è un Dio o l'uomo in tutta la sua potenza. Siamo piuttosto davanti ad una cosmofania: la manifestazione del grido di allarme del pianeta.

Pensare la crisi ecologica significa allora lavorare in chiave decostruttiva, andando innanzitutto alla ricerca degli elementi utili a decifrare questo grido. All'origine dello sfruttamento insensato del pianeta ci sarebbe la matrice razionalista della cultura occidentale che ha assegnato alla Natura esclusivamente il ruolo di oggetto: di pensiero, di dominio, di sperimentazione. Il razionalismo moderno, indagato nelle sue radici scientifico-filosofiche, è responsabile di un atteggiamento polemicamente definito di *epistemologia della caccia* e riassunto come segue: «tu devi identificarti come il soggetto e tutto il resto diventa oggetto» [Panikkar 2015a, 19]. Tale postura determinerebbe l'uso della ragione come arma per distinguere, dimostrare, dominare.

La scienza ma anche la filosofia moderna, votate all'analisi, alla dimostrazione, nonché alla ricerca di leggi della natura, tradiscono questa vocazione reificante rispetto a tutti gli oggetti presi di mira. Cartesio, Galilei, Kant ma anche Aristotele sono citati spesso come epigoni di questa vocazione analitica che mira a dissezionare la natura perdendone la visione d'insieme. Nel testo *La porta stretta della conoscenza*, Panikkar sottolinea che la visione scientifica, le cui radici affondano nella notte dei tempi, è «fondamentalmente un calcolo che non pretende di cogliere l'uomo nella sua totalità, né di offrire una conoscenza salvifica poiché vede l'uomo come *animale razionale*» [Panikkar 2005b, 18], la cui ragione è mezzo di conoscenza, previsione e criterio per le azioni.

Con visione scientifica si intende sia una costruzione intellettuale sia un edificio sociale sia un mondo culturale, che esprime una *forma mentis particolare* non universale ma *ristretta* [Panikkar 2005b, 19] in quanto condizionata da un metodo caratterizzato da tre elementi. Innanzitutto, l'*astrazione attiva*, con cui la ragione estrae parametri misurabili dalla realtà; in secondo luogo, l'*astrazione passiva*, con cui scarta ciò che non rientra nei suoi parametri, escludendo tutto ciò che non è oggettivabile secondo i criteri dell'osservatore; ed infine l'*astensione* ovvero non pronunciarsi sugli altri aspetti della realtà. Il raggio d'azione di questo pensiero è definito dalle coordinate stabilite dalle leggi scientifiche, matematicamente individuate. Questo renderebbe la cosmovisione scientifica mono-culturale e mono-razionale.

Per *mono-culturale*, Panikkar, intende il fatto che essa trova la sua origine nella cultura occidentale e precisamente nella matrice platonico/cristiana: «non è casuale che la scienza moderna sia nata nell'Europa cristiana circa mezzo millennio fa e che segua le orme della tradizione platonica che introdusse i concetti come quello di 'realtà oggettiva'» [Panikkar 2005b, 33]. Con *mono-razionale* intende che si concentra solo sul ragionevolmente possibile e cerca di decifrare il libro del mondo, matematicamente [Panikkar 2005b, 35].

Pur riconoscendo i meriti della scienza moderna, Panikkar ne mostra i limiti con la chiara intenzione di oltrepassare l'*extra scientiam nulla salus*. Alla scienza moderna contrappone la scienza tradizionale (*scientia*, *gnōsi* e *jñānā*), orientata ad una saggezza che dà all'uomo pienezza, gioia, salvezza «in quanto la conoscenza porta a un'assimilazione sempre più profonda della realtà da parte del conoscente» [Panikkar 2005b, 33]. Fagocitata dalla scienza moderna che ne ha preso il significato, distorcendolo, la *scientia* è scomparsa e con essa la sua immagine dell'uomo, il rapporto con la natura, l'accesso al divino [Panikkar 2005b, 196].

Nel saggio *La dimora della saggezza*, all'interno di una riflessione che mira a differenziare l'orizzonte di senso della saggezza da quello della conoscenza scientifica, per illustrare la portata di questa sostituzione si sofferma su tre tipi di conoscenza: conoscenza tramite l'esperienza, l'osservazione e l'esperimento. «Esperienza significa lasciare agire qualcosa direttamente su di me, accoglierlo dentro di me, in modo tale da identificarmi con ciò che conosco. [...] L'esperienza è piena di

rischi. Si può interpretare e conoscere soltanto ciò che si è sperimentato in se stessi» [Panikkar 2005a, 63]. Differente è la conoscenza attraverso l'osservazione che richiede una forma di 'attività passiva', pazienza, attenzione e anche lasciarsi contaminare dall'oggetto. «In inglese – scrive Panikkar – esiste un gioco di parole: *to understand*, capire vuol dire letteralmente *to stand under*, stare sotto. Non si sta sopra, come normalmente si intende, ma si è dominati dalla cosa che si comprende. Questa è l'osservazione» [Panikkar 2005a, 65]. In questo caso non c'è identificazione con la cosa osservata, c'è distanza tra osservatore ed osservato, ma non oggettivazione dell'osservato. La scienza moderna invece utilizza una terza forma di conoscenza: l'esperimento, cioè una forma di calcolo, di controllo, di previsione. «Esso consiste nel modificare in modo più o meno artificiale, almeno una variabile di un sistema osservato per poi avvalorare la modifica per l'intero sistema» [Panikkar 2005a, 66]. Come epigoni di questa modalità di conoscenza Panikkar cita Bacone padre dell'esperimento, che parla esplicitamente di dominio della natura; fa riferimento al cartesiano *maîtres et possesseurs de la nature* o al galileano gesto dello scienziato che seziona, *disseccare la natura* [Panikkar 2005a, 66; Panikkar 2015a, 22]. La scienza moderna concepisce la natura come un che di oggettivo da misurare, «in definitiva, presuppone un'immagine meccanicistica del mondo» [Panikkar 2005a, 20]. Non solo, tradisce anche la violenza del suo metodo: con l'esperimento si adatta la realtà ad un sistema di pensiero. Gesto gno-seologico che per Panikkar trova il suo paradigma in Kant, «uno dei teorici della scienza moderna, che ci dice tassativamente che l'oggetto del pensiero è una creazione del pensiero» [Panikkar 2006a, 66].

Questa visione porta con sé oltre ad un dualismo inconciliabile di soggetto ed oggetto, la reificazione della natura. Per Panikkar tale atteggiamento irrispettoso verso il creato ha radice addirittura nell'atto conoscitivo stesso visto «come intervento violento nel recinto dell'essere» [Panikkar 2006a, 53]. L'esito estremo di questa posizione è un sempre più profondo distanziamento tra uomo e Natura, che ha perso definitivamente l'aspetto di *habitat*, di dimora:

Il così spesso deprecato sradicamento dell'uomo moderno consiste proprio nel fatto che la cosmologia scientifica non è capace di offrirgli una dimora umana. Il mondo scientifico non è abitabile. L'uomo è perduto nel deserto quantitativo di

un universo che ‘si espande’ [...]. Si trova sradicato perché l’immagine scientifica del mondo ha perso la dimensione umana e perché la sua dimora non è stata costruita dalla saggezza, ma da un calcolo estrapolato. In un tale universo l’uomo non può sentirsi a casa [Panikkar 2006a, 30].

Tale sradicamento e senso di estraneità rende possibile lo sfruttamento dissennato della terra, senza sentirsene responsabili.

4. *L’esperienza cosmoteandrica*

Il secondo nucleo è legato alla tematizzazione dell’esperienza cosmoteandrica considerata come vettore di nuova consapevolezza del rapporto tra uomo e Natura. Le tesi corrispondenti sono: 2. *Solo una trasformazione potrà salvarci*; 3. *Tale trasformazione è l’esperienza cosmoteandrica*; 6. *Conoscere la Natura significa diventare consapevoli della nostra co-appartenenza cosmoteandrica*.

Per mettere in atto una metamorfosi trasformativa che permetterà all’uomo di divenire consapevole di una coappartenenza fondamentale con la Natura, Panikkar sostiene la necessità di oltrepassare la concezione della conoscenza, concepita come movimento di cattura dell’oggetto da parte di un soggetto pensante, e di posizionarsi su un altro piano, attraverso la riscoperta della dimensione mistica e trasformativa della conoscenza presentata come una forma di cura, un agire che rende più bella e non mira a possedere l’opera del Creatore: «l’autentica conoscenza esige la trasformazione del conoscente in conosciuto. L’autentica conoscenza è impossibile senza amore» [Panikkar 2015a, 21]. Essa rende possibile una *metanoia*, conversione, attraverso l’esperienza cosmoteandrica.

Per comprendere la prospettiva aperta da questo secondo nucleo occorre soffermarsi innanzitutto sul significato di intuizione cosmoteandrica e inquadrarla nella riflessione sulla struttura trinitaria della realtà quale chiave di volta per il ripensamento e la riqualificazione del cosmo e del rapporto uomo/Natura.

Già nel settembre del 1989, durante il colloquio ad Assisi *Oltre l’ecologia: Uomo-Dio-Cosmo, verso un nuovo equilibrio*, Panikkar evidenziava quanto la possibilità di pensare e vivere un rapporto autentico

con la Natura, rende necessario l'oltrepassamento della visione ristretta del razionalismo e l'apertura ad un orizzonte di senso segnato da quella che è la struttura trinitaria della realtà. «La trinità è quella visione che considera la realtà costitutivamente relazionale tra tre poli distinti ma inseparabili» [Panikkar 2001, 28]. Solo sullo sfondo di questa struttura ternaria, la Natura riacquista il suo statuto divino e l'uomo riscopre la sua originaria appartenenza al creato.

La sua visione trinitaria della realtà apre una prospettiva più ampia rispetto alla concezione cristiana e «differente dalla cosmologia vigente nella cultura dominante» [Panikkar 2010, 115]. Secondo Panikkar l'umanità ha compreso se stessa e il cosmo attraverso tre visioni: la visione monista, la visione pluralista e la visione a-dualista. Considerandole da una prospettiva metafisica le tre definizioni indicano tre grandi cosmovisioni nella storia umana. La monista affida alla ragione il compito di comprendere il reale e il mondo, giungendo a scoprirne la logica che lo permea per dominarlo. Per poterlo fare la ragione deve tuttavia operare una riduzione della molteplicità dei dati ad un concetto. Questa *reductio ad unum* la porta ad elaborare concetti sempre più astratti per comprendere il reale, giungendo infine ad un concetto come l'Essere o un equivalente. La visione razionale della realtà conduce al monismo, che appare un peccato originale contro la molteplicità o plurivocità dell'esistente. La visione pluralista, invece, rinuncia alla riduzione e tuttavia approda ad un dualismo tra due grandi sfere della realtà: il materiale e lo spirituale [Panikkar 2010, 117]. Mentre la visione monista presenta tra i suoi difetti quello di ridurre l'uomo alla sua razionalità e di dare preminenza allo statico, all'immutabile; la pluralista presenta come principale falla il dovere ammettere la provvisoria contraddizione dell'esistente che poi troverà una composizione unitaria o di senso, in futuro. La visione pluralista è sempre connessa ad una escatologia che assume nel corso della storia differenti forme rispetto al momento finale: il giudizio finale, la lotta di classe che eliminerà le disuguaglianze, la scienza che scioglierà infine gli enigmi insoluti. «Lo schema temporale è sempre lo stesso: il futuro ha la soluzione e la consolazione» [Panikkar 2010, 116]. Per entrambe le visioni la realtà naturale o è secondaria o è accidentale.

Secondo Panikkar, il superamento di queste prospettive è possibile tramite una visione a-dualista che rappresenta una sfida perché è una

«mutazione nei fondamenti stessi della cultura dominante che ha creato la civiltà contemporanea» [Panikkar 2010, 117] nella misura in cui non può essere accettata solo con l'intelletto ma richiede anche l'amore.

La profonda conoscenza delle tradizioni buddista e induista, lo porta ad elaborare un concetto di realtà non come blocco unico o antagonismo duale o sistema a tre livelli (umano, naturale, divino). Secondo Panikkar, presi singolarmente Dio, Uomo, Mondo sono solo astrazioni della nostra mente. L'errore di monoteismo, umanesimo, materialismo, è stato di aver posto al centro uno degli elementi della triade, per approdare rispettivamente ad una visione teocentrica, antropocentrica, cosmocentrica.

L'intuizione cosmoteandrica consente invece un accesso autentico alla realtà. Panikkar utilizza il termine «per rispetto della tradizione cristiana ortodossa che parla di 'teandrismo' quando evoca la *teopoiëis* o la *thêosis*, la 'divinizzazione' dell'uomo» [Panikkar 2006b, 107] ma al teandrismo egli aggiunge il *cosmos*, elemento trascurato se non disprezzato quale simbolo di male, inautenticità, accidentalità. Come è evidente, anche il ripensamento della trinità è mosso dall'esigenza di riqualificare il *cosmos*, la realtà naturale. Attraverso l'intuizione o conoscenza mistica, la realtà si manifesta costituita da tre dimensioni (la *perichōresis* trinitaria) delle quali l'una non esiste senza l'altra. Tra queste tre dimensioni c'è dunque quella che si può chiamare una relazione di *ontonomia* ma «una ontonomia il cui contenuto è *inter-in-dipendenza*» [Panikkar 2006b, 108]. Solo intuendo l'intima coappartenenza degli elementi della triade, la realtà si lascia leggere come un testo in cui divino, umano e cosmico sono in-inter-connessi [Panikkar 2015a, 17].

Nel colloquio con Jarezyk, Panikkar chiarisce la sua riflessione sulla trinità, evidenziando il suo debito verso il pensiero di sant'Agostino. Quest'ultimo considera l'uomo come *imago Trinitatis*, immagine della Trinità: aperto ad accogliere la discesa di Dio in sé, in quanto *capax Dei*. Per Panikkar le concezioni teologiche della Trinità non sono sufficientemente radicali nel pensare la 'capacità umana' di accogliere Dio. La visione della Trinità *ab intra*, attraverso cui è stato pensato Dio e la vita che gli è propria, vede Dio come Amore; tale amore per esercitarsi postula la dualità, la creazione del mondo e dell'uomo. Rispetto al creato, secondo Panikkar, la tradizione cristiana avrebbe elaborato una visione che prevede un ruolo specifico per ciascuna delle tre persone: il Padre

è creatore; il Figlio è redentore; lo Spirito conduce il cosmo e l'uomo a Dio, in un movimento di divinizzazione dell'umano [Panikkar 2006b, 93]. L'altra visione della Trinità *ab extra*, o concezione economica della Trinità, postula che nell'economia della creazione, della salvezza, della sapienza c'è qualcosa di più rispetto ad una divisione del lavoro. La Trinità si esprimerebbe nell'organizzazione e nella struttura del creato. Questa visione fa dell'uomo qualcosa di più che un segno o una traccia, ma una immagine della trinità senza però cogliere a pieno la sua capacità di accogliere in sé il divino. Entrambe le visioni inoltre conservano l'idea di un Dio come essere supremo, uno e trino, che crea *ex nihilo* il mondo e realizza in esso la propria attività. Infine, in entrambe le visioni, il creato non può essere compreso se non come qualcosa di distante ed esteriore a Dio, ontologicamente degradato rispetto al creatore.

Condividendo con Maestro Eckhart l'idea che Dio non può dare meno di Dio, Panikkar estende l'*inter* e *in* creaturalità del Figlio alla Natura:

chi non è meno di lui è per l'appunto il Figlio; ecco la Trinità radicale, nella quale noi siamo inclusi. Secondo questa visione delle cose, il mondo non è uscito da un bisogno sentito da Dio di essere lodato e glorificato da una creatura diversa da lui. Il mistero divino è *trinitario* dall'inizio in senso *radicale*, e in questo mistero è iscritto in ogni tempo ciò di cui siamo abituati a dire che non è Dio o che è creatura [Panikkar 2006b, 94].

Approda, in questo modo, alla visione di una 'Trinità radicale', che permetterebbe di superare la distanza tra Creatore e creatura e riscoprire la co-creaturalità di uomo e natura. L'esperienza cosmoteandrica si configura allora come il luogo di una intuizione, in cui l'uomo riscopre misticamente la sua in-interconnessione con il cosmo e con Dio come elemento strutturale del suo essere.

In questa visione trinitaria si manifesta anche il carattere interculturale e interreligioso della riflessione di Panikkar. La dimensione trinitaria della realtà la ritrova espressa in altre culture, in modo alternativo rispetto al Padre, Figlio e Spirito. Si tratta, secondo l'autore, di una struttura fondamentale dello spirito umano: «Gli inni Reg Veda, i Tre Tesori del buddismo e del jainismo, il taoismo [...] le Upanishad affermano che la triade è la forma perfetta di ogni cosa [...]. Quello che mi

fa conoscere la Trinità, è l'esperienza straordinaria, concreta e particolare, di una visione che esiste praticamente in tutte le tradizioni, e anche come struttura dello spirito umano» [Panikkar 2006b, 96]. La Trinità radicale sarebbe un simbolo della realtà, e l'uomo più che conoscere può intuire questo simbolo. La capacità umana di accogliere il divino trova la sua radice, secondo Panikkar, nella conoscenza mistica che lo apre ad una esperienza sovraconoscitiva e globale (*ta mystika*). Lungi dall'essere slegata dall'esperienza sensibile e dall'esperienza noetica, essa diviene uno dei modi per abbracciare il reale che non può prescindere dall'intelletto e dai sensi: «La mistica senza l'intelletto e senza i sensi è spuria. Ma l'intelletto senza i sensi non ha forza, è astratto; l'intelletto senza i sensi e senza quest'altro organo che si apre alla realtà, opera soltanto astrazioni» [Panikkar 2001, 41]. L'esperienza mistica non astrae l'uomo dal mondo ma lo rende quello che è *ab origine*, originariamente capace di accogliere Dio in quanto immagine della trinità. Lo ricolloca nel tessuto stesso della realtà riconnettendolo al cosmo come opera divina [Garcia 2021]. Solo in questo modo potrà vedere con altri occhi il proprio rapporto con la natura e rinascere con essa: «Lo scopo è essere Natura; non dominare la natura, bensì trasformaci in essa. In francese *connaissance=naitre ensemble* (conoscenza come “nascere insieme”))» alla Natura [Panikkar 2015a, 21].

Riscoprendo se stesso come molto più che *res cogitas* o *io penso*, attraverso l'intuizione l'uomo si riconoscere co-appartenente al cosmo come un tutto vivente opera di Dio (molto più che *res extensa*). Panikkar riprende qui la concezione dell'*anima mundi*, secondo la quale il cosmo è vivente, caratterizzato da una propria dimensione spirituale che segna tutta la creazione. La Natura non è materia inerte soggetta a leggi meccaniche, è molto di più. Per chiarire il suo pensiero Panikkar fa riferimento al nascente concetto di bioregione cioè all'insieme di fauna, flora, geologia, minerali, esseri umani che caratterizza un determinato territorio «che ha una unità a se stante, biologica e biogeologica, tutto insieme» e aggiunge: «questo senso l'abbiamo perso. Ma io penso che la bioregione sia qualcosa di più. Gli uomini e gli dei vi appartengono. Cioè la terra è uno dei simboli della realtà intera, e non soltanto un pianeta astronomico» [Panikkar, 2001, 38]. La spiritualità è il suo essere un Corpo segnato da un ordine o soffio divino, evidente nell'armonica coesistenza delle parti che lo compongono. Attraverso l'intuizione di

questa armonia che regola il rapporto tra le parti del tutto, l'uomo potrà riscoprire la natura come suo terzo Corpo o suo corpo esteriore: «noi siamo terra (*prthivi*), essa è il nostro corpo (*sarira*) e noi siamo ancora di più la sua anima» [Panikkar 2015a, 17]. In questa formulazione, la cui matrice buddista è evidente, l'uomo, gli animali, la vegetazione, gli astri stessi sono parte di un'identica estensione dal quale tutto si è originato. La salvezza dell'ecosistema, di conseguenza, risiede nella presa di coscienza dell'uomo di non essere fuori dalla natura ma interconnesso quale suo componente e alla quale ciascuno ritorna, in modo diverso al termine, di ogni ciclo vitale. Quando Panikkar sottolinea che «il rispetto per la vita implica il rispetto per ogni cosa», sottolineando che «questa è l'ecosofia» [Panikkar 2006a, 62], trae le conseguenze etiche della sua riabilitazione del *cosmos*. La sua ecosofia corrisponde perfettamente all'etica della compassione cosmica in quanto aperta a tutti gli esseri senza eccezioni e senza strumentalizzazioni. La sacralizzazione di tutti gli esseri e la loro accoglienza nella grande casa dell'Essere consegue da una concezione del divino non come ente sommo e iperpotente, ma come soffio onnipervadente e ospitale dimora, e della terra come corpo da esso animato.

L'approdo ad una etica della compassione cosmica non è l'unico elemento rilevante. Panikkar a più riprese sottolinea che la rinascita o co-nascita con la Natura è il modo in cui l'uomo può *incarnare l'anima della natura*. In che senso l'uomo può essere – qui ed ora, in carne ed ossa – l'anima della natura? Come può incarnare la saggezza della terra?

5. La saggezza della Terra e l'opera di mediazione

Il terzo nucleo delle tesi permette di chiarire meglio il tema dell'ecosofia, che è presentata come arte e possibile via d'uscita dall'orizzonte tecnocratico in quanto prassi emancipatoria: 7. *L'arte (technē) di prendersi cura della Natura si chiama Ecosofia*; 8. *La Natura è il nostro terzo corpo*; 9. *Per quanto inizialmente dolorosa, l'“emancipazione” dalla tecnocrazia è il compito liberante del nostro tempo*.

Per comprendere le tesi di Panikkar, occorre disarticolare il lemma ecosofia, composta dal prefisso *eco*, legato per etimologia alla parola

greca *oikos* (casa, dimora) e dalla radice *sofia*, dal greco *sophia* (saggezza, sapienza). Il termine condivide il prefisso con economia ed ecologia, e dunque da un lato con quelle che sono le norme che regolano l'andamento della vita domestica, direbbe Aristotele, e con il discorso che riguarda la nostra dimora terrestre come direbbe una delle prime ecologiste americane, Carson [1994]. Tuttavia, scrive Panikkar:

L'ecosofia postula un cambiamento radicale nella nostra percezione sia della Terra sia dell'Uomo – e del Divino, aggiungo. I tre sono correlati. Il neologismo non intende semplicemente veicolare l'idea del nostro *logos* applicato al nostro *oikos*, la nostra razionalità applicata al nostro mondo, ma comunicare l'intuizione che né l'antropocentrismo né il razionalismo (anche nel senso migliore del termine) rendono giustizia al problema [Panikkar 2015b, 32].

In prospettiva ecosofica, la Terra non è né l'oggetto scientifico proprio dell'astronomia né il mondo fenomenologicamente inteso ovvero l'orizzonte complessivo della consapevolezza umana. *Oikos* non è da intendersi come habitat personale ma come casa comune di tutti gli esseri in cui abita anche il Divino. «L'*oikos* come viene inteso dalla ecosofia cambia completamente la nozione di terra sia in senso geologico sia in senso antropologico» [Panikkar 2015b, 33]. Panikkar utilizza il termine *oikos* con una connotazione che lo avvicina all'idea di *physis* dei presocratici e al cosmo presentato negli inni *Rg-veda*: «l'intera realtà in cui viviamo e siamo» [Panikkar 2015b, 33].

In *Il Dharma dell'India*, si sofferma sull'idea di natura nella metafisica indica, analizzando i miti della creazione, anche il riferimento agli inni Veda. Attraverso la sua ricostruzione emerge l'idea della Natura pensata come casa degli esseri *in* cui anche Dio è presente. Tale visione è sottesa all'idea della sacralità della vita e di sacramentalità del cosmo intero. Ogni vita ha in sé il divino, in modo tale che in questa mentalità, scrive Panikkar, l'Uomo è di più dell'«uomo», cioè di un puro e semplice essere vivente. «L'Uomo è una parte di Dio, l'Uomo in qualche modo è divino» [Panikkar 2017, 319]. Per contro, Dio è percepito come qualcosa «di meno» di Dio, in quanto essente nella creazione. Questa visione per Panikkar non può essere ridotta al mero panteismo, ma è una «posizione teandrica meravigliosamente profonda» [Panikkar 2017, 319] e dunque il modo attraverso cui è possibile intuire il legame

tra Dio e uomo, e valorizzare tutta la creazione. Da questa prospettiva la natura non può essere vista come oggetto, ma si manifesta come pervasa dal respiro di Dio.

Panikkar chiarisce questa visione quando illustra come la natura in cui viviamo, secondo la metafisica indica, non è caratterizzata né da una legge propria né da una legge da Altro impressa [Panikkar 2017, 351]. La creazione non ha un rapporto autonomo o eteronomo con Dio. Si può parlare invece di una ontonomia degli esseri creati in rapporto a Dio, per indicare che essi sono in Dio e Dio è in essi. Da questo punto di vista, la saggezza espressa negli Inni Veda è teologica, uno sforzo per comprendere la complessità della realtà, «senza dimenticare mai che il filo conduttore di tutto lo sforzo non deriva da una curiosità semplicemente intellettuale, ma da un interesse esistenziale teso alla salvezza dell'uomo» [Panikkar 2017, 341].

Nel capitolo delle *Gifford lectures* intitolato significativamente *La dimora del divino*, il tema della presenza del divino nel mondo è declinato attraverso la semantica del dimorare, dell'abitare, dell'Essere situato. Di conseguenza, la *kosmo-logia* diventa la manifestazione dell'autodisvelarsi del cosmo così come la coscienza umana lo 'vede' e lo 'sente' parlare [Panikkar 2012, 244]. Raccogliere e accogliere in sé i *logoi* cosmici è il modo per diventare la parte sapiente della natura.

A questo sapere Panikkar fa evidentemente riferimento quando definisce il significato di *sophia*, riferito ad ecosofia, non come una forma di conoscenza non razionale, ma una sapienza che include in sé tanto la poesia quanto la ragione, non coincidente con l'atto conoscitivo di un *cogito* o *io penso*, e attraverso la quale avviene l'atto di ri-connessione all'ordine cosmico. Già in questa formulazione è evidente in che misura Panikkar raccoglie gli esiti della critica al razionalismo come orizzonte di senso e all'antropologia di matrice illuminista, riqualficando la Natura, molto più che estensione o macchina, e restituendo all'uomo il suo vero posto nell'ordine divino della creazione insieme alla sua dignità in quanto *capax Dei*. Proprio attraverso l'approfondimento del significato attribuito alla *sophia*, è possibile offrire una interpretazione della portata di questa capacità in esito al compito dell'uomo di essere anima della natura.

In *La dimora della saggezza*, riprendendo il significato attribuito dai greci a *sophia*, evidenzia quanto la saggezza non è solo teorica ma

è una forma di arte, di saper fare e saper essere. È nello stesso tempo *techne* ed *episteme*, fare e sapere, prassi e teoria: «la saggezza non è solo *teoria*, non è soltanto razionalità, senza però essere irrazionale; essa supera la *reductio ad unum*, propria dell'evidenza razionale e scopre l'*armonia* (o disarmonia) in una determinata situazione» [Panikkar 2005a, 6].

Sulla scorta di sant'Agostino e san Bonaventura, evidenzia inoltre che la saggezza ha un aspetto affettivo e intellettuale. Essa è una forma di devozione e di preghiera: «un rapporto filiale ed infantile verso la fonte di tutto l'essere» [Panikkar 2005a, 23]. Panikkar si sofferma su questa forma di devozione, declinandola sulla scorta di quanto Eraclito attribuiva all'uomo saggio: è colui che dice il vero ed agisce secondo natura, ascoltandola. Ascoltare la natura significa in ultima analisi riconoscere che è permeata da un'unica legge, un *ordine* a cui risponde *in toto* o una *relazione*, che il buddismo riconosce tra tutte le cose denominandola armonia. La saggezza inoltre è democratica, è una dote alla portata di tutti (il saggio non è uno specialista) e consente a ciascuno l'accesso al tutto, che non è la somma delle parti [Panikkar 2005a, 7]. Panikkar in questo modo va a riscoprire quell'atteggiamento olistico che è andato perduto da quando l'uomo è stato ridotto alla sola ragione [Panikkar 2005a, 25]. La saggezza si esprime in un atteggiamento di ascolto e di attesa, che crea uno spazio di incontro con l'altro. È una forma di conoscenza situata, qui ed ora. È incarnata, possiede radici [Rodriguez, 2020].

Attraverso questa definizione di saggezza è possibile chiarire il significato del genitivo soggettivo riferito a sapienza *della* Terra. C'è una sapienza della Terra che si dischiude se siamo disponibili all'ascolto e alla comprensione di quanto essa ci rivela [Panikkar 2015b, 34]. Si tratta di una sapienza che esprime *l'anima mundi* di cui non siamo i proprietari ma di cui potremmo essere i mediatori.

L'idea di una spiritualità della Natura, uno dei punti nodali della proposta interpretativa ecosofica di Panikkar [Pigem 2021, 19], in realtà è un concetto che attraversa la riflessione di Panikkar evidente anche nel confronto con l'animismo della tradizione filosofica orientale [Vianello 2019]. Nel paragrafo intitolato «Interludio ecosofico», all'interno di *La realtà cosmoteandrica*, al punto sette dei nove punti su cui articolare la *secolarità sacra*, si raccomanda un recupero dell'animismo [Panikkar

2004, 73] come chiave di accesso ad una visione autentica della natura che ci renderà possibile assumere una posizione di mediatori per uscire infine dallo stato di guerra [Panikkar 2001, 150-152] diventando attivi 'sostenitori' di ri-appacificazione.

Tale cambio di posizione, o con le parole di Panikkar questa conversione, è possibile solo se guardiamo alla realtà come qualcosa non di matematicamente misurabile ma come caratterizzata da una irriducibile pluralità di differenze qualitative e segnata da una dinamicità imprevedibile, di cui prendersi cura. In questo senso, maturare una coscienza della complessità della Realtà e approfondire il significato di questa 'disposizione' (*dispositio animi*), può essere il primo passo per pensare ad una filosofia della sostenibilità [Pigem 2011, 63-83].

Assumere una prospettiva ecosofica significa, dunque, farsi carico della mediazione attraverso l'ascolto dei *logoi* sia *della* natura, i modi attraverso cui ci parla, sia *sulla* natura, i modi in cui le culture altre da quella occidentale hanno vissuto il legame con il cosmo di cui Panikkar cerca di delineare una fenomenologia. La ripresa della fenomenologia appare finalizzata alla ricerca di un metodo per un'ontologia essenziale, per una metafisica delle essenze, e diventa veicolo per pensare un'ontologia esistenziale, vale a dire una metafisica delle esistenze.

Da un lato, l'ascolto non è semplicemente una forma di ricezione, ma è un modo per accedere ad una forma di conoscenza che ci rende agenti di una mediazione con l'altro. L'ascolto è considerato come un'arte che è tutt'uno con l'obbedienza, *ab-audire*: «obbedienza significa udire con attenzione» [Panikkar 2005a, 117] e dunque non solo essere disposti a ricevere il messaggio ma essere capaci di creare uno spazio di accoglienza. Questa disposizione è una forma di disponibilità e di attenzione: «così che possiamo divenire consapevoli nel modo giusto, degli uccelli, degli alberi, del sole [...]. Dobbiamo lasciare entrare in noi tutte queste cose attraverso i nostri filtri permettendo loro di diventare carne ed operare in noi finché rinascono trasformati» [Panikkar 2005a, 118].

Dall'altro ascoltare significa accogliere altre cosmovisioni di popoli che vivono un rapporto intimo con la Natura. Scrive Panikkar:

Riconoscere la saggezza della Natura è l'opera naturale dell'Uomo. L'Uomo in teoria costituisce precisamente la parte sapiente della Natura. [...] Noi veniamo

dalla Natura, viviamo immersi in essa, ci troviamo con essa e anche al di sopra di essa, perché non siamo solo Natura. Siamo i sapienti della Natura, in grado di conoscere tutto ciò che in essa si svolge e di instaurare con esse una simbiosi che rende possibile la vita di noi tutti [Panikkar 2015a, 23].

In questo passo si chiarisce anche il significato del genitivo oggettivo: la sapienza sarebbe non solo la conoscenza umana dei fenomeni naturali ma anche il farsi sapienti, ovvero mediatori della voce della natura raccolta nell'esperienza simbiotica, raggiunta per via intuitiva e interdialogica.

La prospettiva ecosofica aperta rivela qui la sua matrice interculturale, nella valorizzazione dell'ascolto di altri *logoi* di cui l'uomo non è il depositario ma di cui può essere il mediatore o la sapienza incarnata.

Essere la parte spirituale della natura è un compito che rende necessaria una conversione. La *metanoia* implica innanzitutto il pentimento e il senso di colpa rispetto al proprio agito in rapporto alla Natura; in secondo luogo, una trasformazione della mentalità, ovvero secondo Panikkar il passaggio da una visione monoculturale ad una visione interculturale attraverso l'intuizione cosmoteandrica; ed infine «la *metanoia*, non significa solamente un modo diverso di pensare, ma anche la scoperta, spirituale e intellettuale, che noi non siamo macchine pensanti ma più (non meno) di questo! Tale ri-pensamento esige di pensare insieme noi stessi e la Natura, della quale condividiamo i destini» [Panikkar 2015a, 26].

Deporre le armi davanti alla natura e cessare di depredarla è possibile solo riconoscendo in essa il divino. Secondo Panikkar, il disarmo è prima di tutto una questione culturale e coincide con lo sforzo di uscire da una prospettiva monoculturale e monorazionale per aprirsi all'ascolto di una pluralità di *logoi*. Poi sarà spianata la strada alla visione del tutto a tutti, attraverso una conoscenza che è amore e apertura all'incontro con visioni altre. Attraverso questa conversione sarà possibile l'avvento dell'uomo nuovo, consapevole della sua co-creaturalità con la Natura, ed in quanto mediatore, della sua filiazione divina. Del resto, il discorso della montagna fa dell'opera della pace e per la pace, il viatico per essere degni del nome di figli: *Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio*. La ri-nascita con la natura significa ritrovare la propria piena umanità in seno all'opera divina e, in quanto figli,

farsi Verbo del Padre. Nella prospettiva ecosofica, farsi Verbo coincide con l'essere mediatori della sapienza della natura, non per scelta volontaria o per un ragionato calcolo. Esserlo trova la sua radice nel nostro essere quello che siamo, creature capaci di Dio. Non è un caso se è proprio in un testo intitolato *Una cristofania per il terzo millennio* e compreso nel volume *Ecosofia: la nuova saggezza per una spiritualità della terra*, Panikkar presenta il suo novenario della trasformazione nel quale ritroviamo il tema della conversione che non è un semplice cambio di prospettiva ma ritrovare il proprio posto nel disegno del creato, riappropriandoci della nostra divina capacità.

Panikkar ci dice che la conversione non può che essere situata (1. *La trasformazione deve cominciare da se stessi*; 2. *Per mezzo di se stessi*; 4. *Là dove uno si trova*), in piena consapevolezza dei propri limiti (5. *Senza pretendere di prevedere tutte le conseguenze*) ma anche aperti alla realtà in senso olistico (3. *Apprendo questo me stesso a tutta la realtà*); in armonia con il creato (6. *In solidarietà*; 8. *Non violenta*) attraverso un atteggiamento di umiltà, ascolto e generosa fiducia (7. *La trasformazione deve essere automotrice*; 9. *Ricominciare da capo*) [Panikkar 2001, 52-65].

Attraverso la tematica dell'ecosofia, Panikkar declina la crisi ecologica come questione cosmica, oltrepassandone la dimensione globale. Questo cambio di prospettiva coincide con l'apertura di un confronto serrato con i limiti della ragione tecnico-scientifica di cui illustra l'impotenza attraverso la critica alla sua visione ristretta della natura. Più che concentrarsi sulla questione etica del porre freni alla potenza tecnica dell'uomo, scava in profondità sul limite della nostra concezione *geometrica* della natura, pensata come inerte, meccanica, serbatoio di risorse, attraverso cui vede manifestarsi anche una *diminutio* dello statuto dell'uomo. Per contro fa della finitudine umana, cifra temporale del limite, la divina 'radice' della nostra rinascita attraverso un sapere che consente all'uomo di venire nuovamente al mondo: il sapere *della* natura. Connotato come una forma di spiritualità, la sua anima vitale, in senso soggettivo; in senso oggettivo è ciò di cui l'uomo deve farsi mediatore perché è nell'opera di mediazione la chiave di una rinascita con la natura. Questo salvifico movimento di co-nascita non è altro da un divenire consapevoli della in-inter-connessione tra Dio, natura e uomo o altrimenti detto è possibile solo accedendo ad una visione cosmotean-

drica, attraverso la quale la natura ritrova il suo afflato divino in quanto animata dal Dio vivente e l'uomo la sua collocazione autentica, perché riscoprendosi *capax Dei* in ascolto della voce della natura, incarna l'opera del Verbo.

Il doppio movimento, decostruttivo e costituente, della riflessione di Panikkar sull'ecosofia si staglia sullo sfondo di un confronto inesaurito con un pensiero che non ha mai rinunciato ad un corpo a corpo con la teologia, e che ha fatto della saggezza un cammino per la salvezza. La traiettoria del dardo che infligge l'ultima ferita narcisistica, quella mortale, all'uomo autoproclamatosi dominatore della natura, parte da una tradizione filosofica sempre sottesa alla storia del pensiero occidentale ed orientale, che occorre riscoprire ed opporre, come un controcanto, alla visione tecno-scientifica. «Non si tratta – scrive – di riformare la tecnocrazia e ritornare ad uno stile di vita pretecnologico o nemmeno di trovare una via d'uscita adatta. Né si tratta solo di sottrarre ai poteri in atto le redini dei processi storici e di prenderle nelle nostre mani. Si tratta di sintonizzarci nuovamente con i ritmi della Realtà e imparare a collaborare in sinergica simbiosi con quell'intero universo che è dentro ed intorno a noi per la sopravvivenza stessa dell'Essere» [Panikkar 2012, 228]. La prospettiva aperta da Panikkar attraverso l'ecosofia rivela qui la sua radicalità.

Riferimenti bibliografici

- Bielawski, M. [2013], *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Firenze, Campo dei Fiori.
- Caporale, T. [2024], Ripensare il nostro rapporto con la Terra. Ecosofia e cosmoteandrisimo in R. Panikkar, in: *F&S. Scienza e Filosofia* 31, 191-105.
- Carson, R. [1994], *Primavera silenziosa*, Milano, Feltrinelli.
- Cognetti, G. [2009], Uomo, natura e Dio nel pensiero di Ramon Panikkar, in: *Religion and society* 2, 55-56.
- García, J.I.J. [2021], La ecosofia como experiencia mística en la obra de Ramon Panikkar, in: *Humanismo y trashumanismo reflexionnes desde las ciencias humana y sociales*, a cura di G.A. Muñoz Marín, J.D. Cifuentes Yarce, Medellin, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 207-217.
- Giuliano, S. [2015], La visione ecologica nelle religioni orientali e nel cristianesimo: prospettive teologiche a confronto, in: *Alpha Omega* 18(1), 149-166.

- Guattari, F. [2019], *Le tre ecologie*, Milano, Sonda.
- Levesque, S. [2016], Two versions of ecosophy: Arne Næss, Félix Guattari, and their connection with semiotics, in: *Σημειωτική – Sign Systems Studies* 4, 511-541.
- Murad, A. [2020], Ecosofia na Deep Ecology e a Ecologia Integral da Laudato Si': convergência nas diferenças, in: J.I. Follman (cura), *Ecologia integral abordagens (im)pertinentes*, Sao Leopoldo, Casa Leiria, 1, 37-58.
- Næss, A. [1964], The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary, in: *Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy* 25, 95-100.
- Næss, A. [1975], La polemica contro la scienza, in: E. Rivesto (a cura di), *Scienza tra cultura e controcultura*, Roma, Armando Editore, 45-72.
- Næss, A. [1994], *Ecosofia, Ecologia Società e Stili di Vita*, Como, Red Edizioni.
- Næss, A. [2015], Spinoza e il movimento dell'ecologia profonda, in: L. Valera (a cura di), *Introduzione all'ecologia*, Bologna, ETS Edizioni, 137-163.
- Næss, A. [2021], Il movimento dell'ecologia profonda, in: *Siamo l'aria che respiriamo*, a cura di E. Cavazza e A. Drengson, Roma, PianoB Edizioni, 87-126.
- Panikkar, R. [1951], *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas.
- Panikkar, R. [1971], Faith and belief: a multireligious experience, in: *Anglican theological review* 53, 219-237.
- Panikkar, R. [2001], *Ecosofia: la nuova saggezza per una spiritualità della terra*, Assisi, Cittadella Editrice.
- Panikkar, R. [2004], *La realtà cosmoteandrica*, Milano, Jaca Book.
- Panikkar, R. [2005a], *La dimora della saggezza*, Milano, Arnoldo Mondadori.
- Panikkar, R. [2005b], *La porta stretta della conoscenza. Sensi, ragione e fede*, Rescaldina, Studio Editoriale Littera.
- Panikkar, R. [2006a], *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Milano, Jaca Book.
- Panikkar, R. [2006b], *Tra Dio e il cosmo. Dialogo con Gwendoline Jerczyk*, trad. M. Sampaolo, Roma/Bari, Laterza.
- Panikkar, R. [2010], *Vita e parola. La mia opera*, Milano, Jaca Book.
- Panikkar, R. [2012], *Il ritmo dell'Essere. Le Gifford lectures*, Milano, Jaca Book.
- Panikkar, R. [2015a], Ecosofia o il rapporto cosmoteandrico con la natura, in: R. Panikkar, *Ecosofia. La saggezza della terra*, M. Carrara Pavan (a cura di), Milano, Jaca Book.
- Panikkar, R. [2015b], Ecosofia: una riflessione interculturale, in: R. Panikkar, *Ecosofia. La saggezza della terra*, M. Carrara Pavan (a cura di), Milano, Jaca Book.

- Panikkar, R. [2017], *Il Dharma dell'India*, M. Carrara Pavan (a cura di), Milano, Jaca Book.
- Pigem, J. [2011], *Entendre la natura Fonaments d'una cultura de la sostenibilitat*, Balcelona, Generalitat de Catalunya Departament de la Presidència Consell Assessor per al Desenvolupament Sostenible de Catalunya.
- Pigem, J. [2021], Introducció. Ecosofia, l'art d'escoltar la Terra, in: R. Panikkar, *Ecosofia. La saviesa de la terra*, Barcellona, Fragmenta Editorial.
- Prieto, V.P. [2011], *Raimon Panikkar, Oltre la frammentazione del sapere e della vita*, Milano, Mimesis.
- Rodriguez, M.E. [2020], Ecosofia-Antropoética: Una Re-Civilización de La Humanidad, in: *Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios En Ciencias Sociales* 22 (2), 295-309.
- Rueda, J.L.M. [2010], Ecosofia: Otra Manera de Comprender y Vivir La Relación Hombre-Mundo, in: *Cuestiones Teológicas* 37(87), 119-144.
- Testón Turiel, J.A. [2020], El Antropoceno en Raimon Panikkar Ecosofia, in: *Anthropocenica. Revista de Estudos do Antropoceno e Ecocrítica* 1, 41-53.
- Valera, L. [2019], L'idea di natura in Arne Næss, in: *Filosofia*, 64, 15-26.
- Vianello, G. [2019], Panikkar e l'animismo, in: *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* 21 <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/giancarlo-vianello-01> (ultima verifica: 07.01.2025).

Rebirth with Nature: Panikkar and the Ecosophy

Keywords

ecosophy; criticism of rationalism; theological naturalism; conversion; care of creation

Abstract

The article analyzes the theme of the ecosofia in the reflection of Panikkar. Criticizing modern rationalism and its theory of knowledge, which produces not only a dichotomy between subject and object but also a reification of nature, Panikkar seeks an alternative in a form of mystical knowledge, which defines cosmotheandric experience. Reconstructing the relation between God-man-cosmos, through his intercultural perspective, Panikkar thinks in a new way of man-nature relationship. The soteriological key of his interpretation of the ecological crisis leads us to rediscover the co-creation of man and nature and the task of mediation divinely entrusted to man. To become interpreters of the wisdom of nature is then a way to be reborn with it, in the design of creation, by laying down our weapons and rediscovering our divine sonship.

L'articolo analizza il tema dell'ecosofia nella riflessione di Panikkar. Criticando il razionalismo moderno e la sua teoria della conoscenza, che produce non solo una dicotomia tra soggetto e oggetto ma anche una reificazione della natura, Panikkar cerca un'alternativa in una forma di conoscenza mistica, che definisce esperienza cosmo-teandrica. Ricostruendo le relazioni tra Dio-uomo-cosmo, attraverso la sua prospettiva interculturale, Panikkar pensa in modo nuovo il rapporto uomo-natura. La chiave soteriologica della sua interpretazione della crisi ecologica ci porta a riscoprire la co-creaturalità e il compito di mediazione divinamente affidato all'uomo. Farsi interpreti della sapienza della natura è allora un modo per rinascere con essa, nel disegno della creazione, deponendo le armi e riscoprendo la nostra filiazione divina.

Antonella Cutro
Ministero dell'Istruzione e del Merito
Italy