
Giuseppe D'Acunto

ELOGIO DI BABELE
La parola dell'incontro in Gadamer, Ricœur, Panikkar

1. *Gadamer, il linguaggio come un cammino verso l'“essere-l'uno-con-l'altro”*

Intendo partire dall'interpretazione, offerta da Gadamer, della storia della Torre di Babele, nel saggio dal titolo: *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo* (1990)¹. Ho detto interpretazione, ma, in realtà, Gadamer non intende tanto interpretare questa storia, quanto farla “risuonare” nelle orecchie degli uomini d'oggi. A tal fine, cita il passo biblico corrispondente (*Gn.* 11, 1-9) e solleva una serie di problemi tra quali, essenzialmente, i seguenti: come «organizzare una coesistenza pacifica tra i popoli» e come «preservare l'economia della natura»².

Leggiamo il passo in questione.

Allora tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. Ora avvenne che, emigrando dall'oriente, gli uomini trovarono una pianura nella regione di Sennaar e vi abitarono. Si dissero quindi gli uni agli altri: [] “Venite, fabbrichiamoci una città e una torre la cui cima tocchi il cielo; facciamoci così un nome per non disperderci sulla faccia della terra”. Ora il Signore scese per vedere la città e la torre che i figli dell'uomo stavano costruendo, e il Signore disse: “Ecco, essi sono un popolo solo ed hanno tutti una medesima lingua; questo è l'inizio delle loro opere. Ora dunque non sarà precluso ad essi quanto è venuto loro in mente di fare. Venite, scendiamo e proprio là confondiamo la loro lingua, perché non capiscano uno la lingua dell'altro”. Così il Signore di là li disperse sulla faccia di tutta la terra e cessarono di fabbricare la città, alla quale perciò fu dato il nome di Babele [dall'ebraico *bālal*, confondere, o dall'accadico *Bab-ilu*, porta di Dio], perché ivi il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse sulla faccia di tutta la terra³.

Come sostiene Gadamer, in questo passo, abbiamo a che fare con quattro concetti filosofici fondamentali: linguaggio, mondo, molteplice e uno. A proposito di questi due ultimi, in

1 H.-G. Gadamer, *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*, in Id., *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 73-84.

2 Ivi, p. 76.

3 Cito dalla versione de *La Bibbia Concordata*, tradotta, introdotta e annotata a cura della Società Biblica Italiana, vol. I, *Antico Testamento. Pentateuco*, Mondadori, Milano 1995, pp. 54-55.

particolare, scrive: «La torre di Babele non fa che ripetere, in forma rovesciata, il problema dell'unità e della molteplicità». In «forma rovesciata», in quanto, qui, «l'unità è il pericolo», mentre «la molteplicità ne è il superamento»⁴.

Ora, egli si chiede, quale, nel nostro mondo segnato dalla pluralità delle lingue, potrebbe essere un analogo della Torre di Babele? Ebbene, il nostro mondo sarebbe caratterizzato dal dominio che la scienza moderna esercita sulla natura e sulla società: scienza che «non è condizionata dal linguaggio perché non ne è dipendente. [...] Non è forse la matematica il linguaggio unitario dell'epoca moderna? È da qui che deriva la situazione storica in cui si trova oggi l'umanità. Le cose stanno proprio come è detto nel testo che abbiamo citato». Gadamer intende affermare che, come, nella storia della Torre di Babele, l'unicità dell'idioma originario è il pericolo, mentre la molteplicità delle lingue umane, derivante dalla dispersione delle genti, ne è il superamento, così, nella situazione storica odierna, il linguaggio della matematica costituisce quella forza di «astrazione senza riguardi»⁵ che tende ad obliare il carattere vivo delle lingue parlate.

È noto che il fondamento della civiltà umana non è la matematica, bensì la costituzione linguistica degli uomini⁶.

Dal racconto biblico è possibile ricavare, per Gadamer, quello che è il «compito della filosofia nella nostra epoca». Il mondo pluralistico in cui ci troviamo è come una nuova Babele. Ma questo pone compiti che consistono non tanto in una pianificazione o programmazione razionalizzatrice, quanto nel percepire gli spazi liberi che si aprono all'essere-l'uno-con-l'altro (*Miteinander*), compreso soprattutto lo spazio dell'estraneo (*Fremde*)⁷.

2. Ricœur: l'etica dell'«ospitalità linguistica»

Alla storia della Torre di Babele, si è richiamato, al termine del suo itinerario speculativo, anche Paul Ricœur. Egli l'ha interpretata come una cifra dello stato di fatto del linguaggio in un regime di «pluralità», i cui due aspetti fondamentali sarebbero «la dispersione, sul piano dello spazio, [e] la confusione, sul piano della comunicabilità». Il fatto che questa duplicità sia presentata come un fallimento, rispetto ad una condizione unitaria iniziale, dipende soltanto dalla struttura narrativa che hanno i miti relativi all'origine. La storia in questione fa parte, infatti, di una «sequenza di eventi fondatori che, tutti insieme, dicono su scala cosmica il progresso della distinzione e della separazione sul caos [...]; la dispersione e la confusione delle lingue si inscrivono entro questa linea delle separazioni». Il mito di Babele conferisce al popolamento della terra, quale figura in qualche modo innocente della pluralità, l'«andamento drammatico della dispersione e della confusione». Come tutta la sequenza dei racconti di separazione, che trovano coronamento in essa, la storia della Torre di

4 H.-G. Gadamer, *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*, cit., p. 74.

5 Ivi, p. 75.

6 Ivi, p. 76.

7 Cfr. p. 83.

Babele può essere vista come l'«avvenimento puro e semplice» che riguarda la «condizione del linguaggio di fatto»⁸.

Ora, il rimedio a questa “pluralità”, che si configura come “dispersione” e “confusione”, sarebbe costituito, per Ricœur, dal fenomeno della traduzione non solo quella interlinguistica, ma anche quella intralinguistica, poiché l'una e l'altra danno vita a scambi comunicativi strutturalmente simili. Concedere una spiegazione nella nostra lingua all'interlocutore di turno, presentandogli la cosa da lui non compresa in un altro modo, presuppone la ricerca di una corrispondenza fra due versioni dello stesso discorso, corrispondenza ricercata anche da chi comunica in una lingua diversa dalla sua. In tal senso, ogni volta che noi rivolgiamo la parola ad un altro, in quest'ultimo «vi è [sempre] qualcosa dello straniero»⁹. Ricœur considera la traduzione come un vero e proprio “paradigma”¹⁰ indicativo dello scarto incolmabile tra equivalenza e adeguazione totale che impronta di sé ogni scambio di parole tra gli uomini in quanto

[...] esso [lo spirito della traduzione] consiste in uno scambio tra due intenzioni: quella di trasferirsi nella sfera di senso della lingua straniera, e quella di accogliere il discorso dell'altro nella sfera di senso della lingua d'accoglienza¹¹.

Ospitalità linguistica quindi, ove al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero¹².

In tal senso, rappresentando un modello di integrazione che concilia il proprio e l'estraneo, l'identità e l'alterità, la traduzione si configura come un *ethos* che è perfettamente funzionale sia alla politica di edificazione della nuova Europa, sia alla cultura del dialogo ecumenico interreligioso.

Quel che più ci minaccia non è [...] il sogno di [...] far trionfare una sola grande lingua come unico strumento di comunicazione. Al contrario: è il rischio dell'incomunicabilità, in forza del geloso ripiegarsi di ognuno nelle proprie tradizioni linguistiche. Ma l'Europa è e sarà inevitabilmente poliglotta. A tal riguardo, il modello della traduzione implica esigenze e promesse di lunga portata, fino a toccare il cuore della vita etica e spirituale degli individui e dei popoli¹³.

Se le confessioni di fede delle Chiese sono divenute idiomi stranieri le une alle altre, spetta all'ospitalità linguistica sovrintendere ai pazienti esercizi di traduzione dell'una nell'altra, in grado di aprire la via a nuovi consensi, ma soprattutto in grado di aiutare nel sostenere, in uno spirito di comprensione reciproca, i dissensi residuali¹⁴.

8 P. Ricœur, *Introduzione a Id., Il Giusto*, vol. II, a cura di D. Iannotta, Effatà, Cantalupa 2007, pp. 45-46. Sul nesso fra i tre campi lessicali presenti nel racconto in questione, in virtù del quale il “raccolgere” e il “costruire” trovano il loro compimento nel “nominare”, cfr. S. Petrosino, *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, il melangolo, Genova 2003.

9 P. Ricœur, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 2001, p. 69.

10 Ivi, pp. 51-74.

11 Ivi, p. 100.

12 Ivi, p. 50.

13 Ivi, pp. 76-77.

14 Ivi, p. 100.

Ricœur pensa che il “paradigma” della traduzione possa fungere da antidoto anche contro la recrudescenza, oggi così diffusa, di ideologie di stampo razzista. Basta partire dal principio secondo cui l’attitudine a parlare – in quanto strutturalmente plurale – è la sola proprietà comune a tutta la specie umana.

Questo è un punto capitale contro l’ideologia razzista. Bisogna minare quest’ultima alla base, separando il concetto di specie dalla diversità delle lingue. Ciò che è specifico è la stessa capacità umana a comunicare attraverso segni verbali; e questa stessa capacità si trova dispersa – com’è detto nel mito di Babele – sulla superficie della Terra. [...] La pluralità delle lingue [...] si accompa-
gna in qualche modo all’universalità del linguaggio¹⁵.
[...] non esiste una maniera di parlare che stia al di fuori di una lingua naturale. La sola risorsa che noi abbiamo, rispetto a tale pluralità di lingue, è la traduzione¹⁶.

La possibilità di tradurre può essere vista come un «*a-priori* della comunicazione», nel senso che se «[l]a traduzione è di fatto, la traducibilità [è] di diritto»¹⁷.

3. Panikkar. *L’essere come parola*

Se, anche per Panikkar, il mito della Torre di Babele rappresenta l’«ideale di una civiltà universale che [...] arriva fino al cielo per riunire tutti gli uomini sotto il tetto della razionalità scientifica», ebbene, l’alternativa radicale a questo progetto ambizioso è costituita, per lui, dal fenomeno dell’interculturalità, ossia dal principio della «natura pluralistica dell’umanità»¹⁸. Interculturalità che – sia ben inteso – «non significa relativismo culturale (una cultura vale l’altra), né frammentazione della natura umana»¹⁹, ma che si dà, piuttosto, come quel trascendimento del nostro punto di vista particolare che crea le condizioni per la comprensione dell’altro.

Il problema del pluralismo è, in un certo senso, il problema dell’altro.

[...] il pluralismo non consiste nel trovare un posto per tutti, ma piuttosto nell’esperienza della mia finitudine, della mia contingenza, dell’impotenza di una lingua e di una filosofia pretestuosamente universali e di una comprensione comune. Nel fare questa esperienza della nostra limitatezza, lasciamo uno spazio aperto per altre concezioni della realtà²⁰.

15 J.-P. Changeux/P. Ricœur, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, tr. it. di M. Basile, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p. 210.

16 P. Ricœur, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, p. 206.

17 P. Ricœur, *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di A. Danese, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1994, p. 96.

18 R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2002, p. 77.

19 Ivi, p. 13.

20 R. Panikkar, *La Torre di Babele. Pace e pluralismo*, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1990, pp. 78 e 56. Sul fatto che il pluralismo, in Panikkar, non dà luogo a nessun esito “prospettivistico”, ma si coniuga con un’opzione ontologica di stampo realistico, si legga la seguente affermazione: «Il pluralismo non è la mera giustificazione di una pluralità di opinioni, ma la

A tal fine, Panikkar parla della necessità di mettere in atto un vero e proprio «disarmo» della nostra civiltà tecnocratica dominante. «Disarmo» da intendersi non solo in senso nucleare, economico o militare, ma soprattutto culturale, tale da portare a comprendere la pace come una «realtà cosmica e antropologica e non soltanto politica»: «come un dono, come un regalo, come una grazia»²¹.

Una condizione indispensabile per realizzare la pace consiste nel disarmare la nostra cultura di guerra: [...] guerra [che] non è naturale, ma culturale. Non tutte le culture hanno praticato la guerra.

Il compito della filosofia nel momento attuale è [...] disarmare la ragione armata ²².

Non basta, cioè, coltivare un ideale di pace in alternativa alla guerra. Fondamentale è che tale ideale non sia espressione della nostra «visione monoculturale» che pensa la pace, sempre e soltanto, sul modello della *pax romana*, ossia di un «“patto” giuridico» in cui l'ordine è «imposto dal vincitore e dal civilizzato»²³.

È così che il mito della Torre di Babele può essere visto come il simbolo di quella *metánoia*, o «radicale mutamento della mente, del cuore e dello spirito»²⁴, che ci dovremmo auspicare noi uomini che viviamo nella situazione storica attuale.

La Torre di Babele non è il simbolo di una rivoluzione, ma di una mutazione. Gli abitanti di Babele scoprono che non possono andare “avanti” costruendo più armi, più apparecchi o più strumenti; sono confusi, si confondono gli uni con gli altri. Il nemico sta dentro. La confusione ha toccato ciò che vi è di più profondo nell'essere umano: il linguaggio. Ormai non si sa più capire la realtà: non la si sa leggere²⁵.

Se partiamo, infatti, dal principio secondo cui il sogno dell'umanità è sempre stato quello di «edificare una sola torre, una grande scala verso il cielo, una grande costruzione»²⁶, ebbene, nel mito in questione, Dio sta per quel simbolo dell'infinito che distrugge tutte le

percezione che il reale è più della somma di tutte le possibili opinioni» (ivi, p. 115). Egli ne ricava, così, che il «criterio della realtà è precisamente di essere “a prova di pensiero”, cioè resistente al pensare. Quando qualcosa non obbedisce al nostro pensiero, quando offre resistenza, mostra la sua realtà per mezzo di questo stesso fatto» (ivi, p. 114).

21 R. Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Rizzoli, Milano 2003, pp. 18 e 29. In tal senso, Panikkar parla della pace come di un evento “*meta-naturale*”: essa «ci è donata, ma dobbiamo esserne degni. [...] Arriva come frutto di una rivelazione, implica una accettazione e una assimilazione». (Cfr. R. Panikkar, *La Torre di Babele*, cit., pp. 41 e 43).

22 Ivi, pp. 11, 18 e 47.

23 Ivi, p. 18.

24 R. Panikkar, *La nuova innocenza. Innocenza cosciente*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Servitium, Troina 2003, p. 25.

25 R. Panikkar, *La Torre di Babele*, cit., p. 6. Viene qui in mente l'interpretazione, fornita da Dante nel *De vulgari eloquentia* (L. I, VII), della «*confusio linguarum*» come proliferazione di lessici tecnico-specialistici, nel senso che tanti sono gli idiomi che si formano, quante sono le attività che occupano gli uomini nella costruzione.

26 R. Panikkar, *La Torre di Babele*, cit., p. 10.

imprese umane che tendono a rinchiudersi entro una «visione monolitica e totalitaria della realtà»²⁷.

Fu la compassione di Jahvé a salvare l'umanità, quella che fece crollare la Torre di Babele²⁸. [Il Signore] non ridusse tutte le lingue di Babele ad un solo idioma, come se la verità vera avesse un solo linguaggio; il suo scopo non era di creare una sola grande Cupola per albergare l'umanità intera [...]; voleva semplicemente far sì che la gente si capisse reciprocamente, eppure parlasse lingue diverse, non una sola lingua; consentì loro di avere religioni differenti, e non un solo sistema di credenze, di amarsi l'un l'altro e non di amare le stesse cose²⁹.

Allora dovremmo smettere di «affannarci a costruire questa tremenda torre unitaria» per incominciare a dischiudere «sentieri di comunicazione» e «vie di comunione»³⁰: deporre la pretesa che la nostra cultura sia superiore a tutte le altre nel mondo, che essa «sia universale e quindi adattabile a qualsiasi popolo sul pianeta»³¹.

Ne discende che la funzione primaria della filosofia dovrebbe essere quella di porre in discussione gli ultimi seimila anni della nostra storia, per vedere se ciò che è maturato in essi sia l'«unico progetto umano possibile».

Intendo per filosofia più la *sapienza dell'amore* che l'amore per la sapienza nel senso più latino e classico di *sapida scienza*, che gusta e fa la *ex-perienza* di cosa sia questa forza che si chiama amore³².

[...] la parola greca *sophia* e la latina *sapientia* indicano esperienza, abilità e gusto. [...] *sapientia* [viene] da *sapor* e *sapere* da *gusto*³³.

Molte tradizioni (per non dire quasi tutte) hanno accentuato il carattere attivo e trasformante del conoscere: [...] si conosce solamente ciò che si ama³⁴.

27 Ivi, p. 100.

28 R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, tr. it. di G.J. Forzani e M. Carrara Pavan, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 76. In appendice a questo libro, compare il testo *Elogio di Babele* di G.J. Forzani (pp. 152-61), da cui abbiamo preso in prestito il titolo del presente contributo.

29 Ivi, p. 184. C. Cagnetti ne *La pace è un'utopia? La prospettiva di Raimon Panikkar*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, afferma che, per Panikkar, Dio, nel suo mandare in frantumi il «sogno utopistico» degli abitanti di Babele, «sa che la realtà umana e culturale non può essere ridotta ad una mistificante uniformità; sa che la vera unità è unità delle differenze, dialogo fra diversi» (p. 14). Non esiste in assoluto una prospettiva globale, essa non appartiene neppure di Dio, sostiene Panikkar citando il *Talmūd*. Cfr. R. Panikkar, *La Torre di Babele*, cit., p. 146.

30 Ivi, p. 10.

31 Ivi, p. 44. In tal senso, afferma P. Calabrò (*Il compito della filosofia nel pensiero di Raimon Panikkar*, in <http://www.filosofiatv.org/index.php?topic=downloads>, pp. 1-31), che se, per Panikkar, esistono senz'altro valori «interculturali», non ne esistono, però, di «trans-culturali», ossia che «stanno al di sopra di tutte o di alcune culture, senza appartenere specificamente a nessuna di esse» (p. 5).

32 R. Panikkar, *La Torre di Babele*, cit., p. 49. A proposito di questa definizione della filosofia come «sapienza dell'amore», R. Panikkar (*Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2000) afferma che essa «rende giustizia etimologica alla parola» (p. 335). Sulla filosofia, in Panikkar, come un qualcosa che «si incarna nel filosofo fino a forgiarne lo «stile di vita»». cfr. P. Calabrò, *La saggezza come stile di vita nel pensiero di Raimon Panikkar*, in «Sapienza», 2007, IV, pp. 457-73: p. 465.

33 R. Panikkar, *La dimora della saggezza*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Rizzoli, Milano 2005, p. 23.

34 Ivi, p. 27. Panikkar parla del conoscere in quanto amore anche come di un «passare a essere»:

Ciò che, soprattutto, va posto radicalmente in questione è, per Panikkar, il cosiddetto «principio di Parmenide», ossia il «dogma capitale» di tutta la cultura occidentale: la «supremazia del Pensiero sull'Essere»³⁵, da cui discende la tesi che assegna il primato all'intelligibilità rispetto alla consapevolezza. In alternativa a tale principio, l'essere va inteso come parola, come quel dire in cui si manifesta la struttura ultima della realtà in quanto relazione: relazione di «quaternità perfetta» fra un parlante, un interlocutore, un suono e un senso.

[...] quaternità perfetta [è quella] di un *parlante* che parla a *qualcuno* emettendo alcuni *suoni* carichi di *senso*. Ogni parola è, come suggerisce la stessa etimologia, la *parabola* di un parlante che emette alcuni suoni carichi di senso verso un ascoltatore che li [...] relaziona (*paráballein*) [...] e, in tal modo, li comprende³⁶.
Le parole sono parole quando abbracciano la quaternità [...], vale a dire quando qualcuno dice qualcosa a qualcun altro mediante qualcosa d'altro³⁷.

Dal fatto che la «parola è creatrice di realtà», segue che l'essere ha un profilo, eminentemente, linguistico, che la parola è un «sacramento» che racchiude sempre un «riferimento al mistero»³⁸, nel senso che rivelando, ad un tempo, mostra e nasconde.

Rivelazione, però, non è l'espressione migliore se la si interpreta letteralmente, quasi che le cose fossero avvolte da un velo togliendo il quale si “disvelano”. Le cose sono la rivelazione stessa. [...] Il linguaggio delle cose è il loro rivelarsi³⁹.
Essa [la parola] non contiene rivelazione, è rivelazione⁴⁰.
Il Parlare è mediatore tra il Pensare e l'Essere. L'Essere abita nella Parola e la Parola è abitata dal Pensiero. [...] È questa la triade che va oltre l'equazione di Parmenide tra Pensare ed Essere⁴¹.

come di quella «crescita dell'essere» che coincide con il «ritmo [stesso] della realtà». (Id., *La nuova innocenza*, cit., p. 108).

- 35 R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, cit., p. 41. Certamente, Panikkar sa bene che Parmenide afferma non tanto la supremazia del pensiero sull'essere, quanto la loro identità. Il punto è, però, che tale identità è «proclamata dal pensiero e non dall'essere» (*ibidem*).
- 36 R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, cit., pp. 20-21. A proposito del carattere di «perfezione» dell'atto di parola, Panikkar afferma che il *para-* di origine indoeuropea, usato comunemente in sanscrito, non è «né ciò che non è ancora arrivato a essere, né la deformazione o l'imitazione di qualcosa», ma «è, come a volte il *meta* greco, ciò che supera qualitativamente i parametri del sostantivo che qualifica». (R. Panikkar, *La porta stretta della conoscenza. Sensi, ragione e fede*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Rizzoli, Milano 2005, p. 205). Sulla parabola che, in quanto «forma più perfetta della parola e dello svelamento della realtà», è, proprio perciò, quella che fa da veicolo alla predicazione di Gesù, cfr. R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo. Dialogo con Gwendoline Jarczyk*, tr. it. di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 19.
- 37 R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, cit., pp. 37-38. Significativamente, la formula suggerita, qui, dall'A. coincide con quella che Ricœur chiama la «definizione operativa dell'atto di parlare»: l'«intenzione di dire qualcosa su qualcosa a qualcuno». Cfr. P. Ricœur, *Filosofia e linguaggio*, in Id., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 8.
- 38 R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, cit., pp. 32 e 34-35.
- 39 Ivi, p. 39.
- 40 R. Panikkar, *I Veda. Mantramāñjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, tr. it. di M. Carrara Pavan, 2 voll., Rizzoli, Milano 2001, vol. I, p. 122.
- 41 R. Panikkar, *L'esperienza della vita. La mistica*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2005, p. 128.

La parola che svolge una funzione essenziale di mediazione, è, pertanto, inoggettivabile. Facendo sì che tra le cose che pone in relazione corra un rapporto di «reciproco rispetto»⁴², essa abita la sfera di coappartenenza delle prime due persone del discorso: le forme pronominali “io” e “tu”.

“[...] pro-nome” non significa necessariamente “al posto” del nome [...]. Può anche significare “prima”, vale a dire più importante del nome. Un pronome è una parola veramente primordiale⁴³.

Panikkar definisce la parola in quanto «sacramento» e «atto liturgico»⁴⁴ anche come «estasi del silenzio» o sua «incarnazione»⁴⁵, nel senso che la parola pronunciata si dà solo nella misura in cui noi «abbiamo imparato ad ascoltare la parola non ancora detta»⁴⁶. In merito a tale connubio tra parola e silenzio, afferma, inoltre, che esso costituisce, oggi, la «sfida più significativa in vista di un fruttuoso incontro tra le forme di spiritualità abramiche e asiatiche»⁴⁷.

42 R. Panikkar, *Lo spirito della parola. Una riflessione filosofica*, cit., p. 114, dove leggiamo anche: «Le cose correlate sono tali perché si guardano l'un l'altra: ed è questo sguardo che le fa». Tale concetto di “rispettività”, che Panikkar riprende da Zubiri, è l'altra faccia di ciò che egli chiama “criptokantismo”: l'idea secondo cui il mondo sarebbe un insieme di oggetti, ciascuno dei quali è una “cosa in sé” e intrattiene con gli altri legami solo sussidiari e accidentali.

43 Ivi, p. 96. Questa osservazione di Panikkar può trovare una conferma nella riflessione linguistica di Benveniste, *La natura dei pronomi*, in Id., *Problemi di linguistica generale*, tr. it. di M. V. Giuliani, il Saggiatore, Milano 1994, dove afferma che la nozione di “persona” «appartiene solo a *io/tu*» (p. 301).

44 R. Panikkar, *Lo spirito della parola*, cit., p. 112. A proposito della parola come «sacramento», Panikkar si richiama a quel passo del *Vangelo di Matteo* (12, 36) in cui si dice che «ci verrà chiesto conto di ogni parola oziosa, inutile. [...] L'aggettivo impiegato è *aergón*, ossia “che non ha energia”, che non è sacramentale, che non è causa di quello che dice. Ogni parola dev'essere sacramento, deve causare ciò che esprime, altrimenti è priva di forza, è senza efficacia». Cfr. R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, cit., p. 6. Sempre a proposito della parola come «sacramento», Panikkar la definisce anche in quanto «preghiera», qualificando quest'ultima come quell'«atto [...] per mezzo del quale l'uomo entra in contatto con il cuore del reale. [...] Preghiera in questo senso è inseparabile da Parola». (Cfr. R. Panikkar, *I Veda. Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*, cit., vol. I, p. 123).

45 R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, cit., pp. 4-5. P. Barone, *Spensierarsi. Raimon Panikkar e la macchina per cinguettare*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, afferma che, per Panikkar, la prerogativa del silenzio è di «non avere alcun potere, di essere del tutto *impotente*. Esso dà semplicemente luogo alla parola, [...] *la libera*, ma in quel “momento” sparisce e come silenzio non esiste più» (p. 58).

46 R. Panikkar, *Gli Inni cosmici dei Veda*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Rizzoli, Milano 2004, p. 5.

47 R. Panikkar, *La dimora della saggezza*, cit., p. 101. A proposito del fruttuoso incontro tra forme di spiritualità occidentali e orientali, un tentativo di “vivificare” la religiosità hindu attraverso quella cristiana, e viceversa, è rappresentato da Panikkar nel saggio *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, tr. it. di M. Carrara Pavan, Rizzoli, Milano 2006. Qui, leggiamo: «Se il cristianesimo si presentasse come la risposta concreta alla sete hindu di universalità, e se l'induismo fosse vissuto come il contenuto universale di ogni religiosità, allora l'incontro di entrambi avrebbe luogo su un piano realmente comune e la mutua fecondazione sarebbe possibile» (p. 34). Un'idea di comparazione storico-religiosa molto vicina a quella di Panikkar è in G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*,

Ora, tale connubio non significa che la parola vivente e creatrice è silenziosa, ma che essa appartiene al silenzio, che è fatta di esso. E la conferma di tutto ciò viene anche dall'*incipit* del Vangelo di Giovanni. Qui, si dice, infatti, non che la parola è il principio, ma che «essa è “nel principio”».

[Il Vangelo di Giovanni dice che] in Principio era la Parola, il *Logos*, il Verbo, eppure il Verbo non era l'Inizio e, come dichiara un padre della Chiesa, l'Inizio era il Silenzio. Dal silenzio è sorta la parola che da esso è generata. Il primato non appartiene alla parola, ma al silenzio⁴⁸. [La parola] non è il punto d'inizio [...]. In realtà il principio è il silenzio. È dal silenzio – il Padre [...] – che nasce la Parola. [...] La parola e il silenzio sono le due facce del mistero trinitario. [...] Il Padre è il silenzio e il Figlio è la Parola, il *Logos*⁴⁹.

Il silenzio, inteso come vuoto che “fa spazio” alla parola, si configura, così, come un luogo di accoglienza “virgineo”. E ciò proprio in quanto verginità è il «simbolo della disponibilità al vuoto, all'essere vigili, [...] alla presenza»: è un «lasciare che [il vuoto] si incarni in noi, che operi e si dispieghi». È la parola che si fa carne: la trasformazione e la rinascita nello spirito.

Dobbiamo essere unicamente ciò che è espresso nel simbolo dell'incarnazione: in vigile attesa, essere incondizionatamente aperti e ricettivi; cogliere la parola, il *logos*, dal silenzio e lasciarsi fecondare; lasciare che il silenzio del *logos* si dispieghi e operi, lasciarsi trasformare; e – quando il tempo è maturo – partorire una nuova vita divina⁵⁰.

Pratiche, Parma 1989. Qui, leggiamo che la comparazione non deve essere intesa come un'«attività inquisitoria che, elevando a valore indiscutibile una delle posizioni, giudica le altre in base a tale valore» (p. 12), ma come un «esercizio» o «pratica filosofica mediante la quale il soggetto si forma e si trasforma: comparazione, quindi, come *askesis*» (p. 14). Non diversamente, Panikkar ne *Il dialogo intrareligioso*, tr. it. di N. Giostra, Cittadella, Assisi 1988, parla del «dialogo *intra-religioso*» come come di un «dialogo interiore» (p. 16) e di un «atto religioso in se stesso» che si compie «nel cuore della persona umana alla ricerca del proprio sentiero» (p. 17).

48 R. Panikkar/G. Ravasi, *Le parole di Paolo*, a cura di M. Finazzer Flory, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, p. 30. Il padre della Chiesa, qui richiamato, è s. Ireneo (II sec. d. C.), del quale Panikkar ricorda, altrove, l'affermazione seguente: «Dal silenzio del Padre nasce la Parola del Figlio». Cfr. R. Panikkar, *Tra Dio e il cosmo*, cit., p. 6.

49 Ivi, pp. 4-6.

50 R. Panikkar, *La dimora della saggezza*, cit., p. 102. In tal senso, Maria è, per Panikkar, il simbolo di quella maternità “vigile” e “disponibile” che consiste nel «generare opere, azioni. [...] Maria, come “piena di grazia”, è la spontaneità e la libertà; è attivamente passiva: *fiat!*». Ella non conosce tutto, ma accetta tutto in cuor suo: cuore che, perciò, «deve essere puro, ossia vuoto». (R. Panikkar, *La nuova innocenza*, cit., p. 185).