

*Stefano Polenta**

Nulla di ciò che è umano mi è estraneo: l'intuizione transculturale dell' «uomo completo»

L'unità e la diversità umana

«Sono umano, nulla di ciò che è umano mi è estraneo», afferma Terenzio.

Pur essendo centrato in una specifica forma di umanità, l'uomo può comprendere, stando alle parole di Terenzio, anche quanto è *diverso* da sé. Ma come è possibile superare la limitazione specifica della propria cultura per comprendere, addirittura, «tutto ciò che è umano»?

La tesi che esploreremo nello spazio di questo contributo è che ogni cultura, per quanto diversa, è espressione di una medesima «natura umana in generale» – come afferma Fromm (1962, tr. it. 1989, p. 31) mutuando il concetto da Marx (1872–1873, tr. it. 2013, nota u1) – che viene codificata in ogni singolo contesto culturale in modo diverso e idiosincratico.

Non sarà mai possibile osservare una «natura umana in generale» in quanto tale, perché ciò che osserviamo rappresenta sempre una manifestazione specifica della natura umana nelle diverse culture. Da queste manifestazioni, diverse tra loro, possiamo tuttavia dedurre che cos'è questa «natura umana in generale» [...] e quali sono i bisogni dell'uomo in quanto tale (Fromm, 1962, tr. it. 1989, p. 31).

Ogni realizzazione storicamente determinata della natura umana recherà con sé delle realizzazioni, ma anche delle limitazioni. Ad esempio, osserva Fromm, nella nostra cultura individualista e competitiva le spinte alla cooperazione e all'amore verso il prossimo sono perlopiù confinate nell'inconscio.

* Professore associato di Pedagogia generale e sociale. Università degli Studi di Macerata.

Per usare una diversa terminologia, ogni cultura affonda le radici in un fondo *mitico-archetipico* che viene interpretato in modo differente da ciascuna cultura. Le culture potrebbero essere paragonate a degli alberi che, pur affondando le radici in uno stesso terreno, sono diversi fra loro. Ma questo paragone è, a ben vedere, inadeguato. Se è possibile, infatti, ricondurre le diverse tipologie di alberi a una conoscenza scientifica accreditata, non riusciamo a fare altrettanto con le diverse culture, perché non possiamo *oggettivare* il fondo mitico-archetipico individuando una griglia di significati universali a partire dai quali *dedurre* le specificità culturali. La relazione fra la cultura concreta e l'appartenenza all'«umanità in generale» è, potremmo dire con Panikkar (2002, p. 13), di tipo «trascendentale».

Anche Jung – al quale dobbiamo il termine «archetipico» sopra utilizzato¹ – insiste sul carattere «formale» e non «rappresentazionale» dell'archetipo, che è a suo parere qualcosa di simile sul piano psicologico di quanto Platone intendeva con il concetto di «idea». L'archetipo è, cioè, una condizione di possibilità dello psichismo umano che rimane scevra da significati concreti (che pure da essa derivano)².

Morin, che si è a lungo dedicato a questi temi, dedica la parte sesta di *Paradigma perduto* (1973, tr. it. 2001) a dipanare il problema «dell'unità e della diversità umane». A suo parere, è errato optare per l'una o l'altra alternativa. Così procedendo, «o si oppone all'estrema diversità [...] delle culture un principio astratto di unità che le separa o ne fa dei semplici epifenomeni; oppure si oppone a questo principio astratto e immobile un'eterogeneità che diventa anche essa incomprensibile». Occorre allora ipotizzare l'esistenza di una «base preculturale, cioè innata, di comportamenti, di conoscenze, di comunicazioni (Ropartz, 1972)» che funzioni come «matrice originaria» da cui le varie culture – da considerare come «sistemi aperti» – si ramificano sulla base di sollecitazioni eco-sistemiche e secondo logiche tipicamente «complesse» e niente affatto «lineari».

¹ Il concetto di «mito» è invece mutuato da Panikkar, per il quale si rimanda al paragrafo 2 del presente contributo.

² «Mi accade continuamente di imbattermi nell'equivoco secondo cui gli archetipi sarebbero contenutisticamente determinati, sarebbero cioè una sorta di “rappresentazioni” inconse. Devo perciò ancora una volta sottolineare che essi non sono determinati dal punto di vista del contenuto, bensì soltanto in ciò che concerne la forma, e anche questo in misura assai limitata. Che un'immagine primordiale sia contenutisticamente determinata lo si può dimostrare solo quand'è divenuta cosciente e si è perciò arricchita del materiale dell'esperienza cosciente. La sua forma è piuttosto paragonabile, come ho spiegato altrove, al sistema assiale di un cristallo il quale per così dire preforma la struttura del cristallo stesso nell'acqua madre, senza possedere un'esistenza materiale sua propria. Questa si esprime soltanto nel modo in cui si cristallizzano ioni e molecole. L'archetipo è in sé un elemento vuoto, formale, nient'altro che una *facultas praeformandi*, una possibilità data a priori della forma di rappresentazione» (Jung, 1938, tr. it. 2014).

Anche se «le civiltà sono potute apparire totalmente eterogenee le une alle altre», argomenta pertanto Morin, esse «partono dagli stessi fondamenti antroposociologici». Il rapporto fra «codice culturale» e la nostra singolarità non è, occorre ribadirlo, di tipo «lineare», ma «complesso». E la «complessità» non potrà mai confluire in una scienza onnicomprensiva, rimanendo sempre una «sfida». Ne segue che «la scienza dell'uomo» non potrà mai essere «la ricetta magica che risolverà il problema pratico della politica dell'uomo. Noi sappiamo ormai che ogni teoria, compresa quella scientifica, non può esaurire il reale, rinchiudendo l'oggetto nei suoi paradigmi. Essa è condannata a rimanere aperta, cioè incompleta, insufficiente, spalancata sull'indeterminatezza e l'ignoto». Per Morin questa insufficienza «è corroborante» perché ci permette di «sfuggire per sempre alla teoria dominante che spiega tutto, alla litania che pretende di risolvere tutto». E aggiunge in un passo particolarmente suggestivo:

È corroborante infine considerare il mondo, la vita, l'uomo, la conoscenza, l'azione come dei «sistemi aperti». L'apertura, abisso sull'insondabile e il nulla, ferita originaria del nostro spirito e della nostra vita, è anche la bocca assetata e affamata attraverso la quale il nostro spirito e la nostra vita esprimono i desideri, respirano, bevono, mangiano, baciano.

Tale «apertura» ci mette in contatto non solo con la «matrice originaria» che ci rende umani, ma addirittura con il «cosmo», del quale l'uomo è, enigmaticamente, un «ologramma», come conclude poeticamente Morin nel suo libro *La testa ben fatta* (1999, tr. it. 2000, p. 38):

Come un punto di un ologramma, noi portiamo in seno alla nostra singolarità non solo tutta l'umanità, tutta la vita, ma anche quasi tutto il cosmo, con il suo mistero che senza dubbio giace al fondo della natura umana.

La filosofia comparativa è impossibile

Panikkar imprime a questi temi un'apertura ancora maggiore, connettendo esplicitamente l'uomo non solo al cosmo, ma anche alla trascendenza. Egli usa il termine «cosmoteandrico» per alludere all'integrazione fra la materialità del cosmo, la coscienza umana e la dimensione spirituale. «L'uomo non è soltanto un essere sociale; egli è anche un essere cosmico – anzi cosmoteandrico. Siamo anche noi responsabili dell'armonia dell'universo» (2002, p. 124).

Le culture, pur legittimamente diverse, condividono per Panikkar delle «invarianti umane» (*Ibid.*, p. 13). Ad esempio, tutti mangiano e dormono. Queste invarianti, tuttavia, assumono un significato specifico solo all'interno di una determinata cultura. Ad esempio, il mangiare e dormire

acquisiscono un senso peculiare nei diversi contesti culturali. È possibile, tuttavia, comprendere il diverso perché tutte le culture affondano le radici in un medesimo «essere umani» che percepiamo come «base di discorso». Panikkar descrive così il terreno condiviso che rende possibile il dialogo interculturale:

Condividiamo un universo di discorso che ci è più o meno comune, un orizzonte di intelligibilità che ci permette di capire ciò che si dice e di essere d'accordo o in disaccordo con *esso*, perché abbiamo capito che discutiamo della stessa cosa, dello stesso *esso* – un *esso* che non è precisamente una «cosa in sé», ma un *esso* che scopriamo come tale perché lo situiamo dentro un orizzonte comune, che ci consente di non porre l'ennesimo «perché?»: è ciò che io chiamo *mythos*. Lo accettiamo come ovvio, evidente, naturale, vero, convincente e non sentiamo il bisogno di indagare oltre. Crediamo in esso in tal modo che non «pensiamo» neppure di credere in esso: è «taken for granted», «è evidente», «cela va de soi», «selbstverständlich» (*Ibid.*, p. 65).

Una prima importante conseguenza di tale impostazione è che la comprensione interculturale non avviene tanto al livello del *logos* – ovvero di una comprensione esclusivamente concettuale, senza negare l'importanza di questo livello – ma del *mythos*, che è il terreno dove i concetti, sempre insaturi, come suggerisce anche Morin, affondano le loro radici.

La comprensione nel *mythos* rende possibile la comunicazione interculturale, dal momento che ci permette di afferrare il significato di quello che l'altro dice anche quando non ne condividiamo il mondo concettuale. Il veicolo del *mythos* non è il concetto, ma il simbolo, e ciò che ci apre al *mythos* è la coscienza simbolica (Panikkar, 2002, pp. 65-66).

La differenza fra «concetto» e «simbolo» è cruciale: «la confusione fra concetto e simbolo è stata fatale per l'epoca contemporanea» (2002, tr. it. 2009a, p. 228). Se nel concetto prevale la qualità definitoria dell'astrazione, è nel simbolo che continua a pulsare il fondo mitico-archetipico. I simboli non possono pertanto essere estrapolati dal *tutto* di cui fanno parte e inseriti in una sorta di grammatica universale da utilizzare come metro di paragone per comprendere e deciptare i significati maturati entro ciascun contesto culturale. Non esistono, cioè, con le parole di Panikkar (2002, p. 13), degli «universali culturali». Ad esempio, il Dio cristiano e il concetto di «vacuità» dei buddisti rivestono significati profondi simili, ma dal punto di vista concettuale si pongono agli antipodi, in quanto l'uno esprime la pienezza del divino e l'altro l'esatto opposto, il suo essere «vuoto». Non possiamo comprendere la loro relazione mettendoli in comparazione diretta, ma occorre spostarsi a un livello più inclusivo. Panikkar parla a tale proposito di «omeomorfismo»:

La nozione di omeomorfismo non implica un puro e semplice confronto dei concetti di una tradizione con i concetti di un'altra. Voglio suggerire questa nozione come correlazione tra due punti di vista di due sistemi differenti in modo che un dato aspetto in un sistema corrisponda a un aspetto dell'altro sistema. Il metodo non implica che un sistema sia migliore (logicamente, moralmente, ecc.) dell'altro, né che i due aspetti siano intercambiabili. Non si può trapiantare *sic et simpliciter* un elemento di un sistema in un altro sistema. Il metodo si limita a scoprire le correlazioni omeomorfiche. Bisogna parimenti precisare che un omeomorfismo non è identico a una analogia, benché siano legati l'uno all'altra. L'omeomorfismo non significa che le due nozioni sono analoghe, cioè in parte simili e in parte differenti, perché questo implicherebbe che ambedue partecipano a un *tertium quid* che serve di base all'analogia. L'omeomorfismo significa piuttosto che le nozioni giocano ruoli equivalenti, assolvono equivalenti funzioni all'interno dei rispettivi sistemi (Panikkar, 1964, tr. it. 2011, p. 110).

Questo significa, per Panikkar (2005, tr. it. 2019, p. 21), che «la filosofia comparativa è impossibile». Infatti, «per comparare devo pormi fuori dai *comparanda*» (*Idem*) assumendo, pertanto, un punto di vista esterno, mentre «l'interculturalità non può avere un arbitro sovraculturale» (Panikkar, 2005, tr. it. 2009b, p. 220). Possiamo solo sforzarci di intuire l'universo di senso che fa da sfondo ai singoli aspetti di una cultura senza la pretesa di estrapolarli dal contesto di appartenenza e di *giudicarli* a partire da una prospettiva *terza* che funga estrinsecamente da criterio di comparazione, ma tenendo piuttosto conto delle funzioni simili che aspetti all'apparenza anche dissimili rivestono nelle diverse culture.

Possiamo pertanto affermare che ogni cultura è un «universo di senso», dove i significati culturali si definiscono nella loro interazione reciproca, nel costituire una rete. Pertanto, non è possibile estrapolare un nodo dalla rete, oggettivarlo e metterlo in comparazione con un altro significato culturale (parimenti sottratto alla rete relazionale di cui fa parte). Le culture sono «organismi viventi», caratterizzati da modi peculiari di tematizzare e vivere il fondo mitico-archetipico. Ogni cultura genera una visione del mondo, modi di sentire, comprendere e immaginare. Questi non sono mai pienamente tematizzabili, ma richiedono uno sforzo di immedesimazione per essere colti. Mutuando un concetto dall'epistemologia della complessità, potremmo affermare che una cultura è un «sistema vivente», ovvero qualcosa di più della somma delle sue parti. Un sistema vivente è, infatti, caratterizzato da una logica di «campo» che lega tutte le parti in un insieme coerente e autosignificante. Nel rapportarci con un'altra cultura dobbiamo cogliere questo *qualcosa in più* che conferisce un senso peculiare ai significati che in essa si esprimono. Dobbiamo possedere una sensibilità *olistica* che ci permette di intuire il tutto che sta dietro le parti, la rete che lega fra loro i signi-

ficati. Dobbiamo superare una comprensione dall'*esterno*, oggettivante e basata su criteri universali, per sviluppare una comprensione dall'*interno*. Solo empatizzando con l'altro da sé è possibile maturare una comprensione *da dentro* e intuire che nelle diverse culture, in quanto organismi viventi, contenuti differenti possono ricoprire funzioni sistemiche analoghe. Panikkar ne parla in termini di «equivalenti funzionali». È possibile attivare una comprensione reciproca sulla base di «una sorta di risonanza fra due sistemi sintonizzati l'uno con l'altro mediante proprietà corrispondenti» (Sander, 1991, tr. it. 2007, p. 201) che ci permetta di comprendere che due concetti differenti, come nell'esempio del vuoto buddista e della pienezza cristiana sopra richiamato, possano essere analoghi a livello sistemico e funzionale.

Un dialogo basato sull'amore e sul rispetto

Per comprendere l'altro da sé dobbiamo, pertanto, superare il livello logico-discorsivo e intraprendere un viaggio di conoscenza delle altre culture. Le parole da utilizzare sono: incontro, empatia, relazione, esperienza. Le culture sono dei *soggetti* con i quali dialogare, non *oggetti* da decodificare a partire da una prospettiva *terza*. L'intesa non è *data*, ma va costruita passo passo nel dialogo e nell'ascolto.

Per comprendere l'altra cultura dobbiamo, per Panikkar, superare la logica del «dialogo dialettico» che presuppone di poter superare la differenza fra due posizioni sulla base di un'analisi delle differenze concettuali e utilizzando il principio di non-contraddizione per definire i propri e gli altrui limiti. Porsi dal punto di vista dell'astrazione concettuale significa già introdurre un «monomorfismo culturale» (1999, tr. it. 2009c, p. 64), e quindi un «colonialismo», per il quale «è *impensabile* che [la verità] possa essere polivalente» (2002, tr. it. 2009a, p. 231).

Possiamo richiamare Whitehead per chiarire ulteriormente tale posizione. A suo parere, ragionare per astrazioni è certamente il compito della filosofia, non c'è dubbio. «La stessa crescita della coscienza deriva dal sorgere delle astrazioni» (1938, tr. it. 1972, p. 176). Tuttavia, «l'astrazione può fuorviarci rispetto alla complessità reale da cui si origina» (*Ibid.*, p. 177) impedendoci il «ritorno al concreto» (*Idem*), là dove è sempre vivo il processo creativo della realtà. Così, «un uso fortunato delle astrazioni fa parte dell'essenza dell'evoluzione verso l'alto» (*Idem*), ma un eccesso di astrazione è dannoso, perché isola reciprocamente le cose, separandole dal tessuto relazionale della realtà e impedendoci di cogliere le relazioni *interne* fra le cose, dove «la parte è evidentemente costitutiva del tutto» e

viceversa (1925, tr. it. 2001, pp. 141-142). Se esercitata senza limiti, l'astrazione introduce uno sterile schematismo rispetto alla viva relazionalità del reale. Whitehead mette in guardia contro l'eccesso di astrazione: «Tutti noi conosciamo [...] intelligenze spiccatamente penetranti, irremovibilmente chiuse nel duro guscio delle astrazioni, che ci impongono le loro astrazioni con il semplice peso della loro personalità [...] Poiché non è possibile pensare senza astrazioni, è di importanza estrema essere vigilanti nell'esaminare i modi dell'astrazione» (*Ibid.*, pp. 73-74). La filosofia dovrebbe essere una critica delle astrazioni. «Una civiltà che non può erompere oltre gli argini delle sue astrazioni [...] è destinata alla sterilità» (*Idem*). Ecco perché, pur dovendo essere «sistematici [...], dobbiamo mantenere aperti i nostri sistemi. In altre parole dobbiamo essere sensibili alle loro limitazioni. Esiste sempre un vago "al di là" che attende di essere penetrato nei suoi particolari» (1938, tr. it. 1972, p. 35).

L'obiettivo del dialogo transculturale non è, pertanto, operare solamente delle comparazioni concettuali, tentando di assimilare l'altro a sé o tentando di «con-vincere» (vincere su) l'altro (Panikkar, 2002, p. 44), ma basarsi sull'ascolto, sull'empatia. Panikkar parla di dialogo «dialogale» (o «duologale») (*Idem*), che mira innanzitutto all'armonia e alla convivialità. Qui il focus non è sulle differenze concettuali, che pure esistono e vanno rispettate, ma sul comune «essere umani», che nessuno di noi può avere la pretesa di cogliere esaustivamente. «Il dialogo dialogale non pone condizioni ed è vulnerabile: va affrontato con fiducia e desiderio comune di approfondire una Verità, una Giustizia, una Intesa che ci supera» (*Ibid.*, pp. 44-45). L'umiltà del dialogo dialogale, l'estrema forma di rispetto che esso veicola, può essere avvicinato all'amore. Infatti, «qualunque approccio senza amore a un'altra cultura è una violazione dell'altra cultura» (*Ibid.*, p. 116).

Anche Buber (1959, p. 114), parlando del dialogo interreligioso, sviluppa un'argomentazione simile affermando che il dialogo non proviene da «un contenuto di fede di cui si pretende l'esistenza in tutte le religioni» ma dall'apertura reciproca delle anime e sul senso autentico di comunità che da essa scaturisce. Questo genera un radicale cambio di atteggiamento: dalla frustrante esperienza dei limiti della nostra prospettiva all'aprirsi ad una situazione di attesa di chi si mette in cammino senza sapere nulla se non il nutrire fiducia nel proprio e altrui essere creature.

L'empatia transculturale, pertanto, non può essere ridotta a ritrovare gli stessi contenuti della propria cultura in quella dell'altro, secondo un modello appropriativo, ma richiede di spostarci a un livello più inclusivo in cui si tenta di condividere l'universo di senso sul quale si basa l'altra cultura e, per risonanza, la nostra.

L'intuizione transculturale dell'uomo completo

Se in questo viaggio di conoscenza dell'altro rinunciamo alla tentazione *oggettivante*, eviteremo anche di oggettivare noi stessi, e ci concederemo con ciò la possibilità di lasciare aperta la domanda su cosa significhi *essere umani*. Se non cercassimo ancoraggi rassicuranti, cioè, lasceremmo aperto un varco su quel fondo archetipico che ci mostrerebbe, allora, che essere umani non è solo consistere in *questo* o *quello*, ma essenzialmente essere impegnati nel tentativo di diventare umani! È questo che rende una cultura viva. Tutte le culture sono parte di un paradosso, in quanto possono essere ciò che sono solo in una condizione di apertura verso il fondo mitico-archetipico, senza poterlo però afferrare in maniera compiuta. Una cultura insterilisce se non mantiene una relazione con la *verità*, ma questa verità non può essere posseduta, perché deve rimanere una meta verso la quale camminare. Il dialogo transculturale ci offre, allora, la preziosa opportunità di «scoprirsì reciprocamente», di entrare in contatto con un «altro» che esprime qualcosa che ci riguarda, perché ogni cultura è espressione di una interpretazione legittima di cosa significa *essere umani*. Nel dialogo transculturale ci specchiamo reciprocamente in un altro modo di sperimentare la comune umanità. Nel dialogo autentico acquisiamo, così, un altro legittimo punto di vista che ci permette di scoprire la *parzialità* – e con ciò anche l'universalità e la bellezza – di ogni cultura. La promessa del dialogo transculturale è, allora, di farci intuire l'«uomo completo» (Panikkar, 2002, p. 14), «l'uomo universale, l'uomo intero» (Fromm, 1989, p. 130). Fromm offre una descrizione di grande suggestione:

L'uomo, in qualsiasi cultura viva, ha dentro di sé tutte le potenzialità: egli è l'uomo arcaico, l'animale da preda, il cannibale, l'idolatra, ed è al tempo stesso un essere capace di ragione, di amore, di giustizia. Il contenuto dell'inconscio, quindi, non è né il male né il bene, né il razionale né l'irrazionale, è entrambe le cose, è tutto ciò che è umano. L'inconscio è l'uomo intero, meno quella parte di lui che corrisponde alla sua società. La coscienza rappresenta l'uomo sociale, le limitazioni accidentali imposte dalla situazione storica in cui un individuo viene a trovarsi. Lo stato di incoscienza rappresenta l'uomo universale, l'uomo intero, radicato nel cosmo: rappresenta quanto vi è in lui di vegetale, di animale e di spirituale, rappresenta il suo passato sino agli albori dell'esistenza umana, e rappresenta il suo futuro fino al giorno in cui egli sarà divenuto pienamente umano, quando la natura sarà umanizzata così come l'uomo sarà «naturalizzato» (*Idem*).

La *magnanimitas*, a cui fa riferimento ancora Panikkar, è la grandezza d'animo che permette di accogliere l'altro da sé. Scoprendo che tutti gli uomini sono impegnati nella comune avventura di essere umani, si su-

pera il proprio narcisismo e si acquisisce una maggiore ampiezza di prospettive e, quindi, un autentico pensiero critico. Per fare questo occorre autenticità e serietà, non il semplice desiderio di compiere esperienze esotiche per nutrire il proprio Sé, perché la capacità di dislocarsi in molteplici punti di vista *incarnati* significa anche farsi carico delle peculiari limitazioni che quella cultura reca con sé – perché ogni cultura è chiusura e apertura assieme, costrizione e liberazione. Nel tentativo di comprendere l'altro, il dialogo transculturale ci offre, così, anche la possibilità di comprendere in modo più ampio noi stessi, mettendoci in contatto con la radicale apertura che caratterizza il nostro essere umani.

Bibliografia

Buber M.

1954 *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg; tr. it. di P. Facchi e U. Schnabel, *Il principio dialogico*, Edizioni di Comunità, Milano 1959.

Fromm E.

1962 *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*, Simon and Schuster, New York; tr. it. di P. Bechere Pecchio e L. Pecchio, *Marx e Freud. Oltre le catene dell'illusione*, Mondadori, Milano 1989.

Jung C.G.

1938 *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*. Pubblicato per la prima volta in: «Eranos-Jahrbuch» (Zurigo 1939). Riveduto in *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus*, in «Psychologische Abhandlungen», vol. 9 (Zurigo 1954); tr. it. di L. Baruffi, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*; ripubblicato in «Opere di C. G. Jung», Tomo 9/1, Bollati Boringhieri, Torino 2014 (edizione digitale).

Marx K.

1872–1873 *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals*, Otto Meissner, Hamburg; tr. it. a cura di A. Macchioro e B. Maffi, *Il capitale*, De Agostini/UTET, 2013 (1ª ed. digitale).

Morin E.

1973 *Le Paradigme perdu: la nature humaine*, Éditions du Seuil, Paris; tr. it. di E. Bongioanni, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* Feltrinelli, Milano 2001.

1999 *La tête bien faite. Repenser la réforme, réformer la pensée*, Éditions du Seuil, Paris; tr. it. Di S. Lazzari, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

Panikkar R.

- 1964 *Religione e religioni. Concordanza funzionale, essenziale ed esistenziale delle religioni*, Morcelliana, Brescia; ripubblicato in *Opera Omnia*, vol. II, *Religione e religioni*, Jaca Book, Milano 2011.
- 1999 *The Defiance of Pluralism*, «Soundings», vol. LXXIX, 1-2, pp. 169-191; tr. it. di F.O. Dubose, *La sfida al pluralismo*; ripubblicato in *Opera Omnia*, vol. VI/I, *Pluralismo e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2009c, pp. 51-70.
- 2002 *Soleil levant et Soleil couchant*, «Diogenès», n. 200; tr. it. di M. Ghilar di, *Sol levante e sol calante*, «Simplegadi», 22, 2003; ripubblicato in *Opera Omnia*, vol. VI/I, *Pluralismo e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2009a, pp. 223-234.
- 2002 *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano.
- 2005 *Hacia una teología de la liberación*, in *Interculturalidad, diálogo e liberación*, in H. Küng, J.J. Tamayo Acosta, R. Fornet-Betancourt (a cura di) *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, Pamplona, Verbo Divino; tr. it. di M. Carrara Pavan, *Verso una teoria della liberazione interculturale e interreligiosa*; ripubblicato in *Opera Omnia*, vol. VI/I, *Pluralismo e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2009b, pp. 217-222.
- 2005 *Opening Address*, in B. Bäumer - J.R. Dupuche (eds.), *Void and Fullness in the Buddhist, Hindu and Christian Tradition*. Śūnya-Pūrṇa-Plerōma, D.K. Printworld LDT, New Delhi, pp. 11-18; tr. it. *Vuoto e pienezza nelle tradizioni buddhista, hindù e cristiana*. Śūnya – pūrṇa – plērōma; ripubblicato in *Opere*, vol. 5, *Buddhismo*, Jaca Book, Milano 2019.

Ropartz P.

- 1972 *Les bases biologiques de notre comportement*, «Psychologie».

Sander L.

- 1991 *The recognition process: context and experience of being known* (dattiloscritto inedito), tr. it. di B. Osimo, *Il processo di riconoscimento: contesto ed esperienza di essere conosciuti*, in *Sistemi viventi. L'emergere della persona attraverso l'evoluzione della consapevolezza*, Raffaello Cortina, Milano 2007, pp. 193-210.

Whitehead A.N.,

- 1925 *Science and the Modern World*, Cambridge University Press; tr. it. di A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- 1938 *Modes of Thought*, Macmillan, New York; tr. it. a cura di P.A. Rovatti, *I modi del pensiero*, Il Saggiatore, Milano 1972.

Società complesse ed esperienze dell'altro
Complex Societies and Experiences of the Other

