

Focus tematico su: **Società, comunità, comunicazione**
(Pierosara, Iannini, D'Alessandro)

Dottorando: Valeria Iannini (ciclo XXI)

1. Società

(max 20 righe)

Per Panikkar la società dovrebbe essere il luogo vitale di una cultura o di più culture e questo diviene possibile se da un lato non viene trascurato nessun aspetto dell'essere umano ma si considera la persona nella sua complessità e dall'altro si valorizzano le differenze. La società, in senso autentico, è realtà collettiva chiamata alla pace dove per “pace” s'intende la non violazione del ritmo della realtà, il che corrisponde al rispetto della dignità di ogni essere. Stare in società non implica l'omogeneizzazione di tutto e tutti, ma comporta la partecipazione attiva delle persone e delle culture che in tal modo cooperano e contribuiscono al ritmo costitutivo della realtà. Panikkar critica il sistema democratico così come appare realizzato in particolare nell'epoca contemporanea poiché fondato sull'individualismo e sul primato della quantità. Egli non disconosce i meriti della democrazia: sa bene che il suo valore si fonda sulla partecipazione del popolo alla gestione della cosa pubblica e sulla trasparenza che nasce dall'avvicinamento al potere, ma vuole sottolinearne la parzialità dei fondamenti teorici. All'individualismo democratico Panikkar oppone il primato della dignità intrinseca della persona concepita, secondo la metafora *upanishadica*, come un nodo unico in una rete di relazioni che si estendono fino al cosmo e al divino. La teoria “ogni individuo un voto” ha a suo avviso introdotto una visione puramente quantitativa degli esseri umani e dei loro rapporti, facendo perdere il senso dell'unicità incomparabile di ogni persona. L'alternativa all'individualismo non è allora la collettività ma la *persona*. È necessario individuare un sistema politico di gestione della *polis* che prenda in considerazione le unicità e le differenze e non cerchi di ridurre tutto a un'uguaglianza astratta di fronte alla legge; tale sistema viene definito da Panikkar *isocrazia*, cioè “uguale ripartizione del potere”¹. L'uguaglianza di potere corrisponde all'armonia della realtà che si riflette nella società quando questa si fonda sulla dignità intrinseca della persona umana.

Comunità

(max 20 righe)

La comunità riflette la struttura metafisica della realtà, anzi potremmo dire che corrisponde a quella che Panikkar definisce *realtà cosmoteandrica*. La comunità è la *qualità* di una società in quanto “ordine sacro” (*gerarchia*), dove le parti in gioco vengono intese come *partecipazioni*, sottolineando in questo modo non il rapporto di inferiorità/superiorità tra la

¹ Panikkar riprende la definizione di *isocrazia* da Erodoto (V, 92, a, 1). Cfr. R. PANIKKAR, *I Fondamenti della democrazia. Forza, debolezza limite*, Testo della conferenza «Fondaments de la democràcia: Força i feblesa» pubblicata in *Els limits de la democràcia. Annali de la XIII Universitat d'estiu*, Andorra la Vella, 1997, pp. 62-68; trad. it di M. Baccianini, Roma, Ed. Lavoro, 2000, p. 43.

parte e il tutto, ma il legame costitutivo tra le parti e la loro comune partecipazione all'armonia del reale. Dio, uomo, mondo sono il triplice nucleo di tutto ciò che è in quanto è, questo vuol dire che all'interno della comunità l'individuo è *persona*, cioè un nodo in una rete di relazioni. L'individuo isolato è infatti un'astrazione, non si dà in realtà, ma è sempre legato al *cosmo* inteso come terra su cui "poggia i piedi", da cui trae il nutrimento, ma che è anche materia per costruire tutto ciò di cui ha bisogno per vivere umanamente, è anche *re-ligato* al divino cioè con ciò che non può manipolare - il mistero, l'ignoto, Dio - e ovviamente è in relazione costitutiva con gli altri esseri viventi. Ne consegue che esercitare la violenza anche su una particella infima di materia porta violenza da tutte le parti: la natura, all'interno di questo dinamismo relazionale che è solidarietà universale, è *soggetto* vivente e non oggetto a disposizione che possiamo manipolare a nostro piacimento così come ogni singola persona, secondo Panikkar, influisce su tutto il mondo. Si può dire che abbiamo una comunità quando la società smette di seguire la cultura della guerra o della "ragione armata" ma vive secondo una cultura della pace. C'è pace quando una società è integrata nell'ordine cosmico e, quando è integrata nell'ordine cosmico c'è pace. Proprio perché la pace appartiene all'ordine ultimo delle cose, non potrebbe non essere così. Una comunità *ha* pace quando è integrata in un ordine interno ed esterno che permette la realizzazione ontologica di tutte le sue componenti, ma la *pace* è il criterio stesso perché ciò si renda possibile.

Comunicazione

(max 20 righe)

Per Panikkar quella che noi chiamiamo comunicazione non passa soltanto attraverso il concetto o attraverso la razionalità e molte volte non è nemmeno esclusiva della parola. Abbiamo bisogno di una comunicazione piena, che coinvolga tutto il nostro essere e questo si realizza in quello che lui definisce *dialogo dialogale*, nel quale ciascuno partecipa a suo modo di una verità più grande di tutte le parti a confronto. Se il dialogo dialettico mette tesi contro antitesi e tende a una sintesi, il dialogo dialogico è un processo che non finisce mai e appartiene alla vita stessa dell'uomo. Non è un dialogo per giungere a una soluzione, ma un dialogo per *essere*, perché io non sono senza l'altro. Il valore di tale dialogo non è né la vittoria come con-vincimento dell'altro né una neutralizzazione delle differenze. Nella visione dialogica ispirata dal senso della realtà cosmoteandrica, ognuno è fin dall'inizio costituito grazie alla tessitura dialogica che lo rende partecipe di una comunione più grande. Il dialogo è ciò che sana le lacerazioni e le separazioni del reale, esso ha come condizione una trasformazione interna non soltanto delle singole persone ma anche delle rispettive fedi (dialogo *intrareligioso*); nel dialogo si riceve e si restituisce in maniera nuova, si *ri-crea*. Il dialogo dialogale libera l'uomo dalla frammentazione umana e dalla iperspecializzazione.

Il dialogo è per Panikkar l'evento della verità. Se il dialogo è partecipazione alla realtà più profonda, l'esperienza della verità non può non essere intrinsecamente dialogica. Senza una vita dialogica l'uomo non può raggiungere una piena umanità

Come si potrebbe articolare il loro rapporto?

(max 2 cartelle)

Potremmo dire che una società “qualificata” corrisponde alla comunità che vive nel dialogo e che il pluralismo, inteso come cultura di pace, possa essere ciò che relaziona questi tre termini giacché significa vivere all’altezza della realtà cosmoteandrica. Per prima cosa Panikkar riconosce la necessità di superare il dualismo di politica e religione: se una mescolanza acritica di religione e politica conduce a strutture totalitarie sia sul piano religioso (teocrazia) che su quello politico (totalitarismo di Stato), la loro separazione porta a una religione ultramondana (dottrine completamente astratte) e a una decadente politica di partito (mero dibattito su mezzi e potere). La “salvezza” dell’uomo non può trascurare i problemi politici così come anche i problemi politici del mondo devono avere un carattere religioso. L’autore parla allora di *secolarità sacra*, sottolineando il carattere definitivo delle strutture temporali, il fatto cioè che il *saeculum* appartiene alla sfera ultima della realtà.

Una società in consonanza con la struttura profonda del reale è una società che ha fatto della pace e non della ragione armata il suo fondamento, intendendo per “pace” l’armonia nella quale le differenze non vengono annullate in un’unica melodia, ma sono polarità vive che fanno delle diverse voci una sinfonia. Sfida dell’epoca moderna consiste allora per Panikkar nel passaggio da una cultura della guerra a una cultura della pace, dove “pace” non è soltanto assenza di conflitto ma è nuova cultura, crescita dello spirito e della vita umana e passaggio, attraverso il dialogo autentico, dall’arena all’*agorà*.

Né il monismo come riduzione a un unico “pensiero”, né il dualismo che dice di una separazione inconciliabile e non creativa, ma è il pluralismo ciò che caratterizza una società fatta di “persone”. Pluralismo non significa sincretismo, insieme di elementi posti in vicinanza o eventualmente “incastrati” affinché possano convivere, ma vuol dire accettazione della propria contingenza e del fatto che esistono culture e sistemi di pensiero incompatibili fra loro o che sono incommensurabili.

Il “pluralismo” è sia un concetto sociologico che ha a che vedere con le teorie politiche dell’interrelazione fra le società umane, sia una nozione filosofica. Panikkar individua nell’epoca attuale uno spostamento di significato del termine da un ambito sociale e metafisico a uno esistenziale: il pluralismo è diventato un dilemma quotidiano concreto, provocato dall’incontro di visioni del mondo e di filosofie vicendevolmente incompatibili. «Il pluralismo comincia quando la *praxis* ci costringe a prendere posizione di fronte all’effettiva presenza dell’altro»², quando cioè è impossibile evitare la reciproca interferenza e il conflitto non può essere risolto dalla vittoria di una parte o partito. Il vero fondamento di una società pluralistica non è il pragmatismo, il senso comune, la tolleranza, ma «il pluralismo è radicato nella natura più profonda delle cose»³, dunque è fondato sulla natura dell’uomo e della realtà. Una società pluralistica può sussistere solo se riconosce un centro al di là di ogni comprensione da parte di qualsiasi membro particolare e perfino della totalità dei membri. Se il re, il partito o il popolo è il sovrano assoluto, può esserci tolleranza ma non pluralismo. Solo una società aperta può essere pluralistica, ma essa ha bisogno di una forza trascendente che le impedisca di chiudersi in una propria autointerpretazione. Se non ammettiamo un punto trascendente *incomprensibile*, accade che quando io ho ragione naturalmente tu hai torto. Il modo di trattare un conflitto pluralistico non consiste nello sforzo per convincere l’altro e nemmeno nel procedimento dialettico, ma nel *dialogo dialogale*, che conduce a una vicendevole apertura agli interessi dell’altro e alla partecipazione in qualcosa di comune di cui nessuno ha però il controllo. Non si assumono a priori istanze non negoziabili, ma è sempre una nuova creazione. Capiamo allora che pluralismo non indica solo tolleranza delle

² R.PANIKKAR, *La Torre di Babele. Pace e Pluralismo*, San Domenico di Fiesole (FI), Edizioni Cultura della pace, 1990, p. 77.

³ *ibid.*, p.80

molte vie, è piuttosto quell'atteggiamento umano che affronta l'intolleranza senza esserne spezzato. Esso implica una relatività radicale che non disconosce il male, ma nemmeno lo assolutizza; non mi isola totalmente nemmeno dal sistema cattivo che combatto. Se la pluralità di sistemi incompatibili di vita e di pensiero è un dato di fatto, il pluralismo rappresenta lo sforzo umano per riconoscere questo fatto bruto e non ignorarlo o squalificarlo a priori o in senso assoluto. Se mi ergo a principio supremo del bene e del male non sono più pluralista.

Nel suo aspetto positivo il pluralismo ci rivela che ogni essere umano e ogni cultura sono fonte autonoma di intelligibilità, dunque che gli approcci interculturali ai problemi del mondo sono imperativi: abbiamo bisogno degli altri e siamo interdipendenti a tutti i livelli.

2. Opere che offrono un contributo rilevante al tema :

(2.1 max 2 cartelle)

VIKICA VUJICA, *Ermeneutica della religione e l'evento del dialogo in Raimon Panikkar*, Roma, Casini Editore, 2008.

Nel presente studio l'autrice riconosce l'importanza di una profonda conoscenza reciproca della simbologia religiosa affinché possa darsi un'autentica relazione. Il pluralismo religioso che caratterizza la realtà sociale contemporanea, offre la necessità di riesaminare, da parte delle religioni, le rispettive prospettive ed è condizione della vera autocoscienza di ogni tradizione, poiché ciascuna di esse ha bisogno dell'interpretazione di sé che le altre le danno per comprendersi più in profondità. La riflessione di Panikkar ci consente di evitare il rischio di una banalizzazione delle differenze religiose e ci mostra che non solo è possibile una relazione seria e profonda tra le religioni ma che, di contro a ciò che solitamente si pensa, proprio la riduzione delle differenze ostacola il dialogo. L'autrice prende in esame i fatti religiosi che appartengono a due strutture, storica e mistica, per conoscere il vero significato della religione. Proprio la dimensione mistica, che a differenza di quella storica non è "sperimentabile" e per questo è stata spesso trascurata, emerge invece come valore necessario per l'incontro tra le religioni e si impone come una via percorribile per un dialogo tra le religioni. Affinché le fedi religiose possano dialogare fino in fondo è necessario che ritrovino il contatto con la dimensione mistica che ha il compito di rettificare e correggere le loro possibilità idolatriche e ideologiche, spesso causa di guerre, distruzioni, malessere sociale. Aprirsi alla mistica corrisponde alla *metanoia* auspicata dall'autore, come "trascendimento del *nous*", che non vuol dire negare la ragione, ma andare oltre, lasciarsi guidare da quella che quasi tutte le fedi chiamano "purezza del cuore", poiché è allora che la verità uscirà come forma spontanea.

L'autrice si pone una questione cruciale: «La domanda che ci pare naturale è se è davvero possibile comprendere l'altro e rimanere nella propria convinzione. Non si nega, da una parte, la possibilità della comprensione dell'altro e la fermezza della propria posizione; dall'altra non si nega la possibilità del "terremoto" religioso che può succedere nell'incontro con l'altro»⁴ e aggiunge «comprendere non vuol dire perdere, lasciare il proprio, quello che ci appartiene». Seguendo tali presupposti ci si rende conto che il dialogo appare come una scelta decisiva, se si vuole essere attenti e disponibili al confronto sulle questioni che influiscono sul cammino dell'umanità. Sarebbe impensabile un dialogo non stabilito sulla differenza tra i partecipanti e sul rispetto dell'alterità dell'interlocutore nella sua identità culturale e religiosa: se il dialogo apre alla condivisione di una ricerca, esso non può essere però interpretato senza la convinzione di un'identità. Nella comune ricerca della verità nella ricchezza delle differenze, il dialogo interreligioso chiama a un'apertura che non può dissolversi nel sincretismo delle posizioni o della neutralità sopra le parti. In tale prospettiva, la possibilità del dialogo non solo tematizza il concetto di verità proprio di ogni religione nel modo di interpretare il reale e di rispondere al problema umano del senso, ma assume anche come prospettiva l'unicità di ogni religione. Solo un'adeguata ermeneutica della religione potrà suscitare l'esigenza di comprendere la propria identità credente nel dialogo e nella reciprocità.

2.2:

(max 2 cartelle)

⁴ p. 103

RAIMON PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*; trad.it., di M. Carrara Pavan, *Pace e disarmo culturale*, Milano, Rizzoli, 2003.

Tesi centrale di questo studio è già suggerita dal suo stesso titolo: non è realistico affannarsi per la pace se non procediamo a un disarmo della cultura bellica nella quale viviamo. Perché ci sia pace è necessario disarmare la cultura dominante, superando le filosofie e le teologie che imperano ai nostri giorni, cioè quei sistemi ideologici che giustificano e sostengono le prassi politiche, commerciali, economiche di quello che viene chiamato “primo mondo”. È necessaria un’altra *cosmovisione* che non vuol dire ritorno ai tempi passati, ma si tratta di capire che la cultura dominante, se si continua in questo modo, non ha futuro né lascia adito ad alcuna speranza.

L’autore vede la necessità di formulare una *philosophia pacis*, che non solo si prefigga di evocare riflessioni critiche sulla pace, ma desideri anche ispirare quella pace che è propria di tutte le attività filosofiche autentiche: mira a svelare la filosofia inerente alla realtà stessa della pace. Parlando di filosofia *della* pace, intesa come genitivo soggettivo, si intende recuperare quella nozione più viva della filosofia che incontriamo nelle altre parti del mondo, pur non essendo sconosciuta alla tradizione occidentale, che è più di una filosofia “pacifica”: è una filosofia che riflette l’armonia della realtà e, al contempo, contribuisce ad essa essendo simultaneamente causa e effetto della pace. Ci troviamo di fronte a una autentica filosofia che non tralascia l’impegno intellettuale ma mira a comprendere, per quanto possibile, il mistero della realtà. Si tratta di una partecipazione cosciente nella vita dell’essere, poiché senza una certa connaturalità con ciò che si deve conoscere, non può esservi vera conoscenza.

La *philosophia pacis* presuppone che la struttura ultima della realtà sia armonica. Panikkar riconosce che questa è una “tautologia”, giacché in virtù di una esigenza interna dobbiamo chiamare “armonia” la struttura ultima dell’universo, ma «come potremmo affermare che la realtà non è armoniosa, vale a dire che la realtà può allontanarsi da ciò che dovrebbe essere? Per questo dovremmo disporre di un modello estrinseco alla realtà stessa che ci consentirebbe di postulare la supertrascendenza di un dover-essere»⁵. L’unico criterio di valutazione di cui disponiamo, in verità, è la realtà stessa e ciò sta a dire che solo ciò che *è* ci permette di pensare e giudicare *ciò* che è. Ma questo *è*, inteso come sinonimo di essere, «significa anche *divenire* o *dover-essere*»⁶, pertanto la *philosophia pacis* è più di un’osservazione passiva: è anche una partecipazione attiva al dinamismo della realtà e per questo richiede un cuore puro. Come gli antichi scolastici cristiani mettevano già in discussione la possibilità di coltivare un’autentica filosofia senza vivere in grazia di Dio, così anche gli antichi scolastici indu affermavano che senza uno spirito sereno e pacificato non si potesse raggiungere la verità. Ciò sta a dire che il pensare non può essere autentico se in esso non è presente tutto il nostro essere e il nostro essere non può essere totalmente presente se nella nostra esistenza rimaniamo lacerati, cioè se il nostro essere non è integro. Niente di quanto può scaturire da uno spirito umano che non sia in armonia con se stesso può chiamarsi “filosofia” e la filosofia appare come la massima attività dell’uomo che si apre al mistero della realtà.

In definitiva, vediamo come per l’autore l’espressione *philosophia pacis* contenga un programma e una sfida nei confronti della nozione stessa di filosofia e di conseguenza anche nei confronti della natura della pace.

⁵ p. 36

⁶ ivi