

La *philosophia pacis* e l'impegno per la pace

FULVIO CESARE MANARA

Sono veramente lieto e grato per questa occasione nella quale ci incontriamo non tanto per una memoria, quanto in comunione con un essere umano, o semplicemente un essere, che sentiamo così vivo e presente, ancora, tra noi (e che è così fecondo nel generare moventi, nel dischiudere aspirazioni, come nell'accompagnarci passo passo nel nostro cammino).

Nel mio intervento, dedicato al tema "l'impegno per la pace", non assumo la prospettiva della ricostruzione biografica, per raccontare o ricostruire storicamente quello che è stato l'impegno vissuto ed espresso da Panikkar sul cammino verso la pace.

E non intendo nemmeno elaborare una sintesi del suo pensiero in merito, ossia di quella che potremmo chiamare la sua "philosophia pacis".

Entrambi queste direttrici di ricerca sono legittime e doverose, ma le sospendo un poco.

Scelgo invece una pista più modesta e circoscritta, che mette in cantiere e illustra il contagio amoroso che Panikkar ha generato in me circa la questione della pace.

Semplicemente, considererò i "nove sùtra della pace"¹, contributo prezioso intessuto lungo tutto il corso della sua vita, in modo plurale peraltro, e ripreso negli ultimi anni della sua vita (con la nota intervista a Francis D'Sa). Questi sùtra rappresentano sicuramente un impulso ad assumere la pace stessa come "punto di fuga" per la comprensione armonica delle diverse, plurali direzioni e dimensioni della sua testimonianza e del suo pensiero.

1. Cfr. R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2002, pp. 123-139, ma anche l'intervista con Francis D'Sa, *9 Sutras on Peace*, Milarupa (Spain), may 2007, e, ovviamente moltissimi altri testi in cui riprende o tocca la questione.

La pace è uno dei grandi *mythoi*, se non il più grande, o l'unico residuo, che gli permette di raccogliere i frammenti della sua ricerca, di armonizzarli.

E lo avevano già riconosciuto apertamente gli estensori del felice Omaggio pubblicato in occasione del suo trasferimento a Tavertet, che porta appunto questo titolo "Philosophia Pacis"².

Attorno a questi sùtra compongo alcune riflessioni, intrecciando un dialogo ed eventualmente interrogando, ma soprattutto cercando di comporre una piccola miniatura sia pure generale, un "colligite fragmenta" sia pure provvisorio, e senza alcuna pretesa, come ogni opera di questo tipo necessariamente è.

1. La parola "pace"

La parola "pace" è sicuramente una parola ambigua, i cui contorni sfuggono.

Attorno ad essa convergono pluralità di significanti, significati e dimensioni: *mir* non è pace, e *pax* non è *friede* o *shalom*, che non è nemmeno *salâm*, e men che meno *shanti*... ecc., ecc.

D'altra parte, è proprio difficile, se non impossibile trovare qualcuno che non si dichiari "per la pace", posto che poi si riconosca, presto, appunto, che c'è equivocità radicale nei diversi modi di intenderla...

Occorrerebbero riflessioni analoghe o omeomorfe a quelle che Kant fece relativamente al concetto di felicità³.

Se comunque cerchiamo una definizione tutta italiana, ad es. alla voce "pace" del *Vocabolario* dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, troviamo che della pace si dice che è:

Condizione di normalità di rapporti, di assenza di guerre e conflitti, sia all'interno di un popolo, di uno stato, di gruppi organizzati, etnici, sociali, religiosi, ecc., sia all'esterno, con altri popoli, altri stati, altri gruppi.

2. Miquel Siguan (ed.), *Philosophia pacis. Homenaje a R. PANIKKAR*, Simbolo editorial, Madrid, 1989.

3. Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi. Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano, 1988 (II ed.), pp. 110 ss.

Ma è questa proprio una definizione da cui occorre prendere le distanze. Essa contiene infatti tre assunti che non sono validi, e che peraltro rappresentano un modo ancora diffuso e ingenuo di concepire la pace.

Pace sarebbe: a) “la normalità”, b) l’“assenza di guerra e conflitto”, e inoltre quanto precede implica che c) guerra e conflitto vengano assimilati, ovvero siano sinonimi.

Ebbene, smontiamo questi concetti sbilenchi.

«*Now there is NO peace!*»

Ora, è sotto gli occhi di tutti, è un semplice fatto, che la pace *non* è la “normalità”. Al contrario: lo è la guerra. I fatti ci dicono che la pace ancora non c’è, o meglio, che i nostri sono “tempi di guerra”.

La parola “guerra” — che i nostri padri si illudevano di bandire dalla storia — soggiorna ora stabilmente e trionfalmente, senza più alcun pudore, nei nostri pensieri e alberga nei nostri discorsi. I nostri politici del resto, o almeno alcuni di loro, l’hanno già praticamente riabilitata. I più timidi e moderati, apparentemente senza accorgersene, più riluttanti forse a questa riabilitazione semantica, hanno coniato nuove espressioni, in cui il gusto per l’ossimoro e per il paradosso va sprecato (così come l’aperta sottostima per l’intelligenza delle masse che se le bevono con il telegiornale della sera). Sono tutte espressioni che dovrebbero far sorgere in noi un radicale scetticismo — come dovrebbe farci sospettare l’uso della parola “pace” per giustificare la guerra. Per i politici italiani l’espressione “missione militare di pace” è come sinonimo di “azione caritatevole”. Nessuno vuole riconoscere, in buona coscienza, di aver preso decisioni che in realtà ci hanno condotto a prender parte a guerre vere e proprie: meglio la cattiva coscienza e la falsificazione delle parole — per rifiutare di vedere, per non far vedere.

Non c’è dubbio che si tratta di parlare di “nuove” forme della guerra. E c’è qualcuno che ritiene del tutto legittimo il discorso secondo cui non c’è altro da fare che prevedere come saranno le guerre nel futuro. Il che comporta l’aver già accettato che la guerra continui ad esistere. Resta solo il compito di trovare nuove forme per combatterla nel modo più efficace e quindi vincerla, e quindi nuove

armi, e via di questo passo. E tutto va fatto il prima possibile, anzi, prima degli altri.

Aprire gli occhi sulla vera natura delle guerre contemporanee è solo il primo passo per uscirne, necessario ma assolutamente non sufficiente.

L'impatto con la *hybris* degli esseri umani, il riconoscimento che essa ci riguarda e coinvolge — perché è una caratteristica della nostra stessa modernità industriale, della nostra società di mercato, del nostro stile di vita e dei nostri “valori” — è un'esperienza dura. La “pietrificazione” può essere l'esito emergente del riconoscimento che siamo devianti rispetto alla identità che noi stessi proclamiamo. Scopriamo la nostra stessa ambiguità, la nostra contraddizione più radicale. La prima svolta di coscienza che s'impone per resistere alla pietrificazione è quindi proprio la ricerca di un approccio altro, di un diverso modo di guardare il mondo, nella uscita dalle cornici che ci attanagliano, cercando « un'altra logica, altri modi di conoscenza, e verifica », di più: altri modi di essere. Occorre attingere a una forza altra per reggere anche solo questa presa di consapevolezza. E non è soltanto un compito informativo, ma comunicativo ed educativo, etico, in ultima analisi, un compito spirituale. Occorre una dis-nascita di coscienza, un nuovo risveglio di coscienza. Paul Ricoeur ha accennato a questo “movimento di coscienza” in un suo saggio del 1949:

« La storia dice: violenza. La coscienza ha un soprassalto e dice: amore »⁴.

R. Panikkar ha radicalizzato questa esigenza dispiegandoci la prospettiva di una metanoia, di una trasformazione radicale, noetica, metafisica, o spirituale, che dir si voglia.

Ma proseguiamo con i concetti inadatti e inappropriati...

Quando poi diciamo che la pace è “assenza di guerra” ne diamo chiaramente una definizione in negativo: la pace come “assenza”

E inoltre ciò ci fa supporre che il termine “guerra” come anche quello di “violenza” siano termini “positivi”, mentre la pace finisce per essere connotata come qualcosa di astratto e “negativo”.

4. Nel saggio “L'homme non-violent et sa présence dans l'histoire”, in Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955, p. 240.

In generale, la pace non è il termine opposto e debole che si contrappone a “guerra” in una polarità sbilanciata; pace, meglio ancora, non è assenza di conflitto: è probabilmente il luogo in cui i conflitti possono essere ascoltati, riconosciuti, trasformati, uscendo fuori dalla logica del vinci-e-perdi, del gioco speculare amico-nemico, ecc.

Occorre un orientamento positivo, e prima di tutto quindi possiamo richiamare almeno due punti, in premessa, lungo questo orientamento alla comprensione positiva che anche Panikkar ci incoraggia a cogliere:

- la pace non cancella le differenze! Essa è il luogo in cui le differenze si possono
- incontrare e possono convivere.
- la pace non è “pacifica”! La pace non è tranquillità, la pace assume la sofferenza (carattere determinante e intrinseco in qualsiasi conflitto), per trasformarla e farne “leva di conversione” (Lanza del Vasto).

La ricerca di un linguaggio più attento ed anche plurivoco ed aperto, è certo il primo orizzonte della *philosophia pacis* così come Panikkar la immagina e la pratica.

Comprendere la pace significa attraversare tutti i discorsi sulla pace delle diverse culture, non lasciare da parte nessuna prospettiva, riprendere ciascuna per rimetterla in movimento e in connessione generativa con le altre.

2. Le dimensioni del cammino verso la pace: interiore, esteriore, *advaita*

Dice Panikkar: « È difficile vivere senza pace esteriore, ma è impossibile vivere senza pace interiore ».

Questa consapevolezza e accoglienza del conflitto come luogo privilegiato per “fare la pace”, “operare la pace”, richiede prima di tutto che si riconosca che non si dà soluzione di continuità tra i conflitti esteriori e quelli interiori. C’è un gioco aperto e complesso nel quale siamo intricati e non è possibile rivolgersi all’interno senza mettere in gioco l’esterno, e viceversa... D’altra parte, per gli antichi

gnothi seauton significava qualcosa del tipo: abbi coscienza dei tuoi limiti. E, infine, è proprio quello il luogo o il momento dell'incontro con le possibilità e la forza della propria debolezza.

Anche Etty Hillesum aveva in qualche modo richiamato questo sùtra, quando scrive: « Non credo più che si possa migliorare qualcosa nel mondo esterno senza aver prima fatto la nostra parte dentro di noi. È l'unica lezione di questa guerra: dobbiamo cercare in noi stessi, non altrove »⁵.

Questa correlazione profonda e complessa tra interiore ed esteriore è un esempio della proposta *advaita*, che lungo tutta la sua esperienza, ricerca ed opera Panikkar ha cercato di esplorare. “Advaita” è la dottrina indiana della a-dualità di tutte le cose (a-dvaita, “non due”), e credo rappresenti il perno o il germe della pratica filosofica capace di stare nell'esperienza della ricerca della pace nonostante le sue contraddizioni e le sue ambiguità. Nonostante le opposizioni e contraddizioni che tutti i differenti discorsi sulla pace delle diverse culture generano, a volte proprio facendo sorgere equivocità. L'approccio semplicemente logico-dialettico è evidentemente insufficiente. Né dualismo né monismo, il concetto a-dualista della Realtà ha stimolato il nostro autore per una concezione più piena e radicale anche della pace e del mito della pace. Il “cammino verso la pace” ha questi caratteri cui possiamo accedere solo con/in una comprensione metaforica, simbolica, della polifonia e plurivocità (anche contraddittoria) della realtà.

In ogni caso, nessuna soluzione univoca o monistica può rappresentare degnamente l'aspirazione alla pace.

3. Dal disarmo militare al disarmo culturale

Un'altra direttrice fortemente esplicitata da Panikkar, e strettamente connessa con la dimensione interiore della pace, riguarda l'esigenza di andare oltre ogni pensiero “militaristico” (segnato dalla immagine o proiezione del nemico, dal confronto contraddittorio e dalla “contesta-

5. Etty HILLESUM, *Diario*, edizione integrale a cura di Klaas A. D. Smelik, Adelphi, Milano, 2012, p. 366.

zione”, dalla vittoria e dalla conquista, dall’ideologia triste che predica che questa sarà “la guerra che porrà fine ad ogni altra guerra”... ecc).

D’altra parte, come si è detto, la “spinta” del pensiero panikkariano ci orienta decisamente ad andare oltre tutti gli atteggiamenti semplicisticamente “anti”. Come appunto l’antimilitarismo.

Credo che ogni atteggiamento semplicemente “anti” sia molto limitato, e comunque compromesso con un approccio fondamentalmente antagonistico che è insufficiente e povero.

D’altra parte, lo stesso vale per la questione del pacifismo.

Diciamo che mi sento orientato a pensare come Gandhi e anche come Simone Weil. Il pacifista è uno che si ispira ad una nonviolenza generica e superficiale: semplicemente non vuole uccidere, e non vuole essere ucciso. A volte l’azione nonviolenta ci chiede invece che si abbia il coraggio stesso dei terroristi suicidi, sia pure di segno opposto: ossia occorre che oltre che a rinunciare ad uccidere, siamo disposti anche a mettere in gioco la nostra stessa vita. Il pacifismo non ha fermato le guerre. Forse una educazione nonviolenta dell’umanità lo potrà fare.

Ma questo richiede, appunto, una trasformazione spirituale, una trasformazione radicale.

E questa, come ci insegna instancabilmente Panikkar, comincia o si apre con un “disarmo culturale” con il disarmo della ragione, con una radicale decostruzione dei nostri paradigmi di una cultura e di un pensiero, di una scienza, che sono già violenti in se stessi.

Occorre riconoscere la cultura violenta in cui siamo immersi e i suoi paradigmi (l’es. principale che non si stanca di ricordare è quello della paranoia della sicurezza). Occorre che ci interroghiamo radicalmente su questo riconoscimento della violenza “mentale”, di pensiero, e “culturale”, perché questa “cultura di violenza” si insinua anche nelle teste di coloro che pensano di essere paladini della pace e si contrappongono alle guerre e alla violenza.

Secondo Panikkar, l’ostacolo maggiore e più grave alla pace è proprio la stessa scienza. Alla scienza egli attribuisce la responsabilità ultima, se essa usa la ragione stessa come arma.

Ed ecco allora la ricerca delle dimensioni del disarmo “culturale”: che si dipana in una dimensione trinitaria, evidentemente: perché è personale (parola, azione e fare, reazioni o proazioni, ecc.); ma anche scientifico (noetico, epistemico) e culturale; e infine sociale, e questione di “opera” insieme che di “pensiero”.

4. È possibile “uscire da una storia violenta?” Si può “fare nuova storia”?

Panikkar ci ripeteva spesso che “la storia ha una memoria di lungo periodo”... che nel *karma* si conserva la memoria dell’armonia spezzata”.

Una “*philosophia pacis*” richiede di ripensare la storia e di “fare nuova storia”.

“Fare nuova storia” è una espressione gandhiana:

Se dobbiamo progredire, non bisogna ripetere la storia, ma fare una nuova storia. Dobbiamo aggiungere all’eredità lasciataci dai nostri predecessori. Se possiamo fare nuove scoperte e invenzioni nel mondo fenomenico, dovremmo forse dichiarare bancarotta nel campo spirituale? È impossibile moltiplicare le eccezioni in modo da farle diventare la nuova regola? L’uomo è destinato a rimanere un bruto, prima che un essere umano, o senza divenirlo mai del tutto?⁶

Questo appello a una “nuova storia” è centrale. “Nuova” rispetto a cosa? A una “vecchia” storia, o meglio, ad una vecchia idea di storia. Una idea che sembra ancora molto comune, secondo la quale vediamo solo il lato violento della storia stessa. La storia è vista come il regno della violenza e della distruttività. Una idea difficile da decostruire. Ma, incidentalmente, la riflessione sulla storia va avanti e questa decostruzione è comunque possibile, ed è precisamente qualcosa che si sta svolgendo da qualche decennio con precisione.

La prospettiva generale di una nuova riflessione sulla storia e nella storia è condivisa da Panikkar radicalmente, con il suo ultimo capolavoro “*The Rhythm of Being*”⁷. Non è possibile qui nemmeno pensare di accennarvi. Posso però solo richiamare alcune linee di

6. M. K. GANDHI, *Young India*, 6–5–1926, in *Collected Works of Mahatma Gandhi*, The Publications Division — Ministry of Information & Broadcasting — Government of India, vol. XXX, p. 415.

7. R. PANIKKAR, *The Rhythm of Being. The Gifford Lectures*, Orbis Book, Maryknoll, New York, 2010; tr. it. *Il ritmo dell’essere*, Jaca Book, Milano, 2012. Si v. in part. il § *Fragments of the New Story*, pp. 398ss; in questo scritto la riflessione panikkariana va ben al di là di una semplice critica interna alla “filosofia della storia” quale quella che qui modestamente avanzo io attorno alla questione della storia, della violenza e della nonviolenza. Panikkar si orienta per suggerire un ripensamento radicale e nuove questioni, e il “nuovo mito della storia” apre alla intuizione cosmoteandrica, oltre ogni riduzionismo antropocentrico, cosmocentrico o teocentrico.

una prospettiva di ripensamento della “filosofia della storia”, che qui dipano in modo più ristretto e di minor respiro rispetto a quello proposto da Panikkar nel suo ultimo capolavoro. Qui mi limito a rimettere al centro della questione della storia, il problema della violenza e della nonviolenza, ossia la questione della pace e delle sue possibilità. Riassumendo:

- a) È un fatto che la filosofia della storia tradizionale non sviluppa una seria critica della violenza e della nonviolenza nella storia. E questa è ancora la tendenza dominante: la voce “Philosophy of History” della *Stanford Encyclopedia of Philosophy* si qualifica per la totale assenza del termine “violenza” (e, naturalmente, anche di quello di “nonviolenza”). Dobbiamo insistere sulla centralità del problema della violenza e della nonviolenza nella riflessione sulla storia, per aprire ricerche lungo questa via. Ed oggi questo è veramente urgente, dopo cinquant’anni di continua crescita degli studi sull’azione nonviolenta nella storia. L’azione nonviolenta nella storia è un fatto diffuso che la filosofia della storia non può più a lungo ignorare.
- b) Emerge chiaramente la necessità di aprire un necessario confronto con l’antropologia culturale, con la paleoantropologia, per pensare la storia “oltre la storia”, e ciò nel suo significato primario vuol dire: ciò che ha “preceduto” la storia così come la conosciamo e veneriamo. Ciò comporta anche procedere verso una ripresa della riflessione sulla “natura umana”, ma, come Panikkar ci invita a fare con pressante sistematicità, a riaprire una riflessione aperta sulla realtà nel suo complesso.
- c) Una nuova filosofia della storia deve non solo discutere “sulla” storia, ma anche mettere in questione il ruolo della filosofia stessa nella storia, e quello dei filosofi, anche (o di qualsiasi essere umano capace di pensare filosoficamente). Fare nuova storia richiede un soggetto e non solo un oggetto: nel secolo passato abbiamo già incontrato filosofi che sono stati coinvolti nell’azione proprio per questa ragione (Simone Weil, ma anche Dietrich Bonhoeffer, o Maria Zambrano, o lo stesso Panikkar e alcuni altri).
- d) E, infine, la filosofia della storia è spinta ad oltrepassare la linearità e ad aprirsi al prospettivismo ed alla pluralità. Pensiamo ad

esempio alla differenza sessuale, o alle differenze di genere. Ma chiaramente, il pluralismo dovrebbe sussistere già nella stessa epistemologia di questo nuovo approccio alla storia. Proprio come S. Taylor Coleridge suggeriva di fare, e come Panikkar sicuramente conferma, questo implica l'apertura ad un atteggiamento *allocronico*, oltre quello lineare e sequenziale.

5. La pace e la nuova innocenza (nonviolenza)

Ora, non è possibile leggere Panikkar senza essere invitati a scoprire una delle fonti che assai spesso cita. Gandhi.

È con tutta probabilità al Mahatma Gandhi che dobbiamo la diffusione mondiale della parola “nonviolenza” (non-violence). L'espressione “non-violence”, secondo una ricerca con la versione digitale completamente indicizzata dei CWMG, appare più di seimilaseicento volte. Egli, peraltro, fa di questo termine inglese un uso sicuramente polisemico e complesso.

Gandhi utilizza infatti la parola “non-violence” in almeno due diverse accezioni.

In primo luogo con “non-violence” intende la traduzione letterale, anche se non del tutto adeguata, del termine sanscrito *ahimsa*: *a-* è il prefisso negativo, ‘non’ (alfa privativo), e *himsa*, ‘dannoso’ o ‘offensivo’, ‘violento’. *Himsa* è una forma sostantivata derivante a sua volta dalla radice verbale *hims*, che in origine era la forma desiderativa della radice *han*, “nuocere”. *Ahimsa* quindi significa ‘non recar danno né offesa’, anzi, più propriamente, “non desiderio di far del male”, “assenza di volontà di nuocere”.

Ma Gandhi, oltre ad usare “non-violence” come sinonimo di *ahimsa*, la usa anche per riferirsi a *satyagraha* (termine che com'è noto conìò egli stesso), o alla *resistenza nonviolenta*, alla lotta condotta mediante l'azione diretta nonviolenta.

Comunemente la parola “ahimsa” nei linguaggi neolatini è resa con l'espressione “non violenza”, o “non-violenza”, o ancora “nonviolenza”.

In Italia « si è cominciato a scrivere nonviolenza in una sola parola, sicché si è attenuato il significato negativo che c'era nello scrivere non staccato da violenza, per cui qualcuno poteva domandare: “va bene,

togliamo la violenza, ma non c'è altro?" Se si scrive in una sola parola, si prepara l'interpretazione della nonviolenza come di qualche cosa di organico, e dunque, come vedremo, di positivo. Un altro progresso sta nell'uso ormai frequente di concretare la parola nonviolenza nell'espressione metodo nonviolento ». Così, se "nonviolenza" « nella sua espressione negativa è "proposito di non distruggere gli esseri, di non offenderli, non torturarli né sopprimerli" », invece « nella sua espressione positiva è "apertura all'esistenza, alla libertà, allo sviluppo, di ogni essere" »⁸.

Ed è a questo punto, sulla scia di Gandhi, che mi sembrano molto significative e importanti le riflessioni in merito condotte da Raimon Panikkar.

"*Ahimsa*" potrebbe essere anche resa abbastanza letteralmente con "innocenza", se prendiamo questo termine nel suo significato etimologico, dal latino *in-nocens*, che significa "che non nuoce", "non-distruttivo", perché *nocere* significa appunto 'far male', 'nuocere', e deriva a sua volta da *nex, necis*, che significa 'morte violenta', 'omicidio'.

L'innocenza è, a rigor di termini, la virtù di colui che non si rende colpevole verso l'altro di alcuna violenza assassina. Tuttavia, ai nostri giorni, la parola innocenza evoca piuttosto la purezza sospetta di colui che non commette il male molto più per ignoranza e per impotenza che per virtù. L'attitudine nonviolenta non potrebbe essere confusa con questa maniera di intendere l'innocenza. Tuttavia, questa distorsione del senso della parola è significativa: come se il fatto di non commettere il male rivelasse una sorta di impotenza.

In ogni caso, ecco il "principio nonviolenza", quello che peraltro appunto si è espresso nel comandamento fondamentale "alterum non laedere", altrimenti noto come "neminem laedere", identificato da Ulpiano come uno dei tre principi cardine della giurisprudenza. [*Iuris praecepta haec sunt: Honestè vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*, Digestum, I, I, IO, L'espressione "alterum non laedere" è anche resa nella tradizione con "neminem laedere"]⁹.

8. Aldo Capitini, *Le tecniche della Nonviolenza*, Libreria Feltrinelli, Milano, s.d. ma 1967, p. 9.

9. Cfr. anche Jean-Marie MULLER, *Le principe de non-violence. Parcours philosophique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1995, tr. it. *Il principio nonviolenza*, PLUS, Pisa, 2004.

Seguendo Panikkar, forse, potremmo quindi leggere l'innocenza cui l'*ahimsa* ci invita come una *nuova innocenza*, che non può essere in alcun modo connessa con l'innocenza originaria legata all'incapacità di commettere violenza, all'ignoranza del non-aver-ancora-sperimentato-il-male. L'innocenza dell'*ahimsa* è appunto "un'altra innocenza", che nasce dalla conversione dell'uomo che conosce la violenza, che ha fatto esperienza della distruttività in sé e nelle relazioni con gli altri. Essa emerge dopo che la prima innocenza è perduta (e inequivocabilmente resta irraggiungibile), mentre si propone una nuova meta di conversione, appunto.

Come si vede, essa è una esperienza advaitica, in ogni caso. Nella visione di Panikkar, così come nelle tradizioni spirituali dell'India e in Gandhi, l'*ahimsa* «presuppone da parte dell'uomo un rifiuto di nuocere ad altri esseri viventi dovuto ad un suo ben preciso e determinato atto di volontà» — oltre che una apertura incondizionata alla trasformazione spirituale profonda.

Pensare che nonviolenza sia possibilità di una nuova innocenza evita prima di tutto di dover ritenere "negativa" o imperfetta la prima, la "nonviolenza originaria", o di ritenerla una "distorsione" del suo autentico significato. Nell'esistenza ci sono forme di vita "innocenti" in questo senso originario, peraltro, e non dobbiamo pensare ovviamente solo al mondo umano, nel quale ciascuno nel suo sviluppo e la specie nella sua storia ne sperimenta fatalmente la perdita. Mentre l'innocenza della nonviolenza è una "nuova innocenza", ulteriore, seconda e diversa, nuova possibilità di cui cogliere la differenza senza svalutare o pensare di recuperare la prima.

Nonviolenza è quindi propriamente questa apertura ad una "nuova innocenza": capacità di ritrovare un modo di essere che trascenda l'esperienza della violenza, e ridia possibilità alla vita. Nonviolenza è amore per la vita. Definirla è quindi un compito infinito, direi, ed è anche per questo che pensiamo che "nonviolenza" sia una parola positiva, e non solo negativa. Non si tratta solo di "contrastare" la violenza, di non commetterla. Si tratta piuttosto di operare per la vita, di lasciar fiorire l'amore per la vita, oltre una cultura di morte che si ripresenta ramificata e pervasiva nel nostro tempo, come in ogni altro. Questo presuppone certo che siamo capaci di identificare e far venire alla luce ogni forma di violenza, anche strutturale. E che siamo capaci di riflettere su come agire in un contesto di necessaria

trasformazione. Infatti, oltre alla predetta prospettiva “di principio”, c'è anche da definire l'“azione nonviolenta”, e la “lotta nonviolenta”, così come una possibile “difesa nonviolenta”. Su un piano pragmatico, questi termini richiamano tutti i mezzi, le tecniche, i comportamenti e le dinamiche che possiamo mettere in opera e in atto per trasformare in modo non distruttivo i conflitti, in ogni dimensione (da quella personale e interpersonale a quella internazionale).

Insomma, per comprendere in positivo la pace occorre scoprire il principio nonviolenza che ne è il cuore, e comprendere che questo principio è un principio positivo, creativo, co-creativo, generativo e ri-generativo.

6. Il contributo panikkariano alla “definizione” di pace

In questa ultima parte del mio intervento riassumo un poco più puntualmente il contributo panikkariano alla “definizione” di pace. O meglio, il contributo panikkariano alla comprensione pensata del *mythos* “pace”.

- Per prima cosa, potremmo dire che con la *philosophia pacis* panikkariana si dispiega apertamente l'esigenza di una *buona filosofia*. Non penso che da questo punto di vista la riflessione e la pratica filosofica siano una “aggiunta” alla “ricerca della nonviolenza”. Sono convinto, con molti filosofi peraltro, compreso sicuramente Panikkar, e con pensatori di altre culture, che la buona filosofia (che è eminentemente attiva e pratica di per sè) sia strutturalmente nonviolenta. Fare filosofia, esercitare pratiche filosofiche, è di per sè un atto nonviolento, se è dialogale, non dogmatico, e non speculativo. Se è ricerca aperta e interrogare radicale capace di ascolto dell'altro. Certo, è anche vero che molte filosofie (e soprattutto molti filosofi) nella storia hanno rinnegato questo modo di essere.
- D'altra parte, se vogliamo un termine di confronto famoso e accreditato, credo che decisamente il contributo panikkariano ci porti molto oltre la famosa definizione di Agostino di Ippona — pace come “tranquillitas ordinis” —. Questa idea di pace,

alla luce della ricerca panikkariana, se non viene decisamente decostruita perlomeno viene letta in una luce totalmente altra e diversa rispetto alle principali e dominanti interpretazioni occidentali. Insomma, viene rivoltata come un calzino, per usare un'espressione del senso comune.

- La pace appartiene all'ordine del *mythos* più che a quello del *logos*. La pace, secondo Panikkar, è oggi probabilmente « l'unico simbolo positivo dell'umanità ». « È il mito unificante di cui ogni gruppo ha bisogno per vivere. È il mito unificante della razza umana ».
- È partecipazione al ritmo dell'essere /armonia. Nel suo approccio alla realtà, Panikkar ci ha insegnato a riconoscere l'evoluzione *kairologica* della nostra comprensione della realtà (i momenti "kairologici" della nostra esperienza di coscienza). Così, come abbiamo saputo trascendere ogni teomorfismo (o ogni teismo), ora è necessario trascendere anche ogni antropomorfismo, ma non per escludere e cancellare l'essere umano e il divino dalle dimensioni dell'esperienza umana. Per aprirsi ad una comprensione cosmica, che non cancelli né elimini le altre due ma si ricomprenda in una *perichoresis* trinitaria della realtà (teantropocosmica). Per dirlo in termini semplici e comprensibili immediatamente, ad un livello oggi a noi più accessibile e comune, credo che si possa riconoscere che per Panikkar l'ecologia sia una visione ristretta e molto parziale della questione ambientale. È necessaria una trasformazione radicale anche del nostro modo di pensare ed elaborare le cosiddette "conoscenze della natura". Della nostra visione del mondo, o della nostra "cosmovisione". Ecco quindi l'approccio cosiddetto "ecosofico", ispirato da Naess oltre che da Panikkar. Con Panikkar, in particolare, l'ecosofia, nuova saggezza della terra, apre ad una coscienza non solo cosmica, ma anche cosmo-teandrica, ed è radicalmente innestata su una visione centrata sulla "nuova innocenza", ossia la comprensione nonviolenta e l'azione nonviolenta¹⁰. Credo che il principio sia connesso alla

10. Cfr. ARNE NÆSS, *Ecosofia*, Red edizioni, Como, 1994, e R. PANIKKAR, *Ecosofia*, Cittadella, Assisi, 1993: le due proposte, che in modo indipendente fanno perno sulla stessa parola, sullo stesso neologismo, non sono unificate e nemmeno immediatamente convergenti: ma

comprensione di un nuovo comandamento morale, che radicalizza il “non uccidere” per comprendere entro quel principio non solo gli esseri umani, ma ogni essere vivente.

- È dono dello spirito. Potremmo sintetizzare questa proposta dicendo che secondo Panikkar la religiosità è la via per la pace. E ciò ci conduce a riconoscere la tensione costitutiva tra religiosità e religioni, tra fede–mistica e credenze. Dal punto di vista specifico della pace e della nonviolenza, la storia comparata delle religioni è molto indicativa. Le religioni mostrano nella loro storia e nei loro modi di essere ed operare una radicale ambiguità: da una parte conservano e preservano formalmente il principio del “tu non uccidere” (o quello della cosiddetta “regola d’oro”, su cui ci sarebbe molto da riflettere), ma dall’altra, tutte hanno accettato ed accettano compromessi con il sistema della distruttività e con la cultura di violenza. In termini radicali e, se volete, estremi, credo che l’approccio panikkariano (nuova innocenza) esiga che la religiosità, la vita spirituale, sia intesa come pratica di libertà, ma le religioni spesso soffocano la libertà spirituale e religiosa¹¹.
- È una esigenza interculturale. “My ideas are not the pattern for peace”. Spesso la prospettiva ispirata alla pace è stata ricondotta alla esigenza di riconoscere una “fondamentale” “unità dell’umanità”, della “famiglia umana”. Se seguiamo Panikkar, siamo spinti a riconoscere invece, esattamente al contrario, che sia meglio non pensare all’unità dell’umanità, ma alla sua pluralità, al suo pluriverso di differenze. La distruzione della Torre di Babele, in effetti, fu una benedizione. Secondo Panikkar è determinante trascendere qualsiasi monismo o monoculturalismo. In effetti, possiamo riconoscere che i monismi o i monoculturalismi rappresentino sempre chiaramente una tendenza affatto violenta (come lo possono essere i relativismi, d’altra parte) — ed ecco, ancora una volta, una proposta *advaita*.

questo, in senso panikkariano, è grazia e spinta all’aspirazione verso ulteriore ricerca e pensiero.

11. Cfr. le proposte critiche di riflessione sul rapporto tra religione e violenza che si trovano in Piero GIORGI, *La violenza inevitabile. Una menzogna moderna*, Jaca Book, Milano, 2008.

- Ha come caratteri fondanti: perdono, riconciliazione, dialogo costante. E non è affatto necessario che mi soffermi oltre su questi tre “caratteri fondanti” perché cogliamo subito anche qui la tensione armonizzante dei “frammenti” di una vita di ricerca e di pensiero. Penso però che queste tre parole siano connesse profondamente con una quarta espressione panikkariana, che è quella dell’“inerzia della mente” (che si esercita soprattutto attorno alla “ragione armata” e a certi “blocchi ideologici” che agiscono come nuovi dogmi indiscussi).

La forza d’inerzia della mente è molto forte, ancora più forte della forza d’inerzia della materia (anche se la forza d’inerzia dello spirito non è mai stata “calcolata”). Uno dei più gravi problemi odierni è costituito dal fatto che siamo talmente abituati a determinate categorie mentali, nella scia di una certa inerzia mentale, che ammettiamo solo ciò che, più o meno, è sulla nostra stessa lunghezza d’onda, per così dire, e che rappresenta solo un’estrapolazione in linea col nostro pensiero.¹²

E aggiunge un suo “leitmotiv”: « abbiamo bisogno di una “conversione radicale” di una “rivoluzione fondamentale”, una metanoia totale (dato che cambia non solo il nous ma anche la direzione della meta-noia) ».

I sùtra della pace, come si vede, sono certamente un indicatore plurale ed aperto del lungo, costante e tenace cammino compiuto da Panikkar nella ricerca della pace e della vita piena. Impossibile è essere esaurienti qui, ma spero di aver mostrato quando questo incontro è stato ed è per me generativo e fecondo. D’altra parte, il cammino della pace non è certo un tracciato definito sulla scia del quale dobbiamo incanalarci: al contrario, è ricerca aperta, creativa, che ha da essere critica prima che empatica. Nostra ricerca personale e unica. Panikkar non ci invita affatto al suo stesso cammino, non ci chiede di seguirlo, ma di trovare nella nostra stessa esperienza di vita i nostri propri “germi di pace”.

12. R. PANIKKAR, *Mito Simbolo e culto*, Jaca Book, Milano, p. 239.

7. Conclusione

Lungo questo cammino la ricerca pacifica della pace va oltre i pacifismi, oltre i grandi proclami e slogan, al di là della dimensione della protesta o della manifestazione di piazza (sia pure di massa) — cui troppo spesso segue un deficit di radicamento e di azione concreta, affiancato da un'inquietata e colpevole apatia.

Passività e impotenza sono diventati il principale problema di grandi fasce della popolazione che pure sanno dire “no” alla guerra e desiderano consapevolmente un altro mondo, perché pensano che sia possibile e meriti impegno e determinazione.

Ma è richiesto un “laboratorio di speranza”, radicato su una metanoia profonda ed anche rivoluzionaria, se vogliamo, per un futuro diverso e meno distruttivo che cominci qui ed ora, nelle nostre stesse vite.

Una via impossibile? Forse. Come è impossibile, probabilmente, ogni cambiamento assoluto. Ma è una speranza, se speranza è scommettere su ciò che sembra impossibile, impegnandosi per operare in quella direzione e scommettendo appunto sul “tentare l'impossibile”.

Certo che il pacifismo non basta. No: specie quello di chi venera la pace solo un giorno su sette, e se ne dimentica per il resto della settimana. Servono pensieri, parole, azioni che non dicano la guerra e la distruttività, ma dicano e testimonino la capacità fattiva dell'uomo di convertirsi dall'odio alla vita...

Uscire dalla cultura di morte significa morire un po' a ciò che ora siamo. È richiesta una rivoluzione profonda dei nostri stili di vita.

Una metanoia radicale e integrale del modo di vedere il mondo e di vivere, di abitare, di produrre e di convivere.

Resistere contro poteri forti e ottusi, interessati semplicemente ad andare avanti così. E resistere, soprattutto, alla nostra stessa forte e profonda opposizione alla trasformazione delle nostre abitudini di vita, costruite sulla civilizzazione distruttiva della società del mercato e dei consumi, e della obsolescenza dell'umano prodotta dalla tecnologia. O forse, desistere da tutto questo, aprirsi alla possibilità dell'impossibile, per lasciar germinare altri modi d'essere ancora inesplorati e inediti.

Ecco l'insegnamento del mite Raimon Panikkar.

Se il mite è « colui di cui l'altro ha bisogno per vincere il male dentro di sé », è altresì vero che il mite è colui che ha precisamente

saputo guardare dentro il proprio stesso abisso, è colui che ha saputo “fare i conti” con il suo stesso male, la sua propria violenza e capacità di violenza: con il mostro che lui stesso è. È colui che ha sviluppato la potenza che consiste nel lasciar essere l’altro quello che è, e tale potenza cresce e matura nel lasciar avvenire la propria stessa trasformazione, in cui il mostro interno è accolto e trasceso dentro di sé. E che è poi la “potenza” dell’amore.¹³

Direi, come avrebbe detto Panikkar, con Machado, che il cammino si fa camminando. E l’apertura nonviolenta è già senso e direzione. Dove ci condurrà effettivamente, importa meno. Penso che sia importante la relativizzazione dei fini. Ossia l’esercizio della loro riconduzione ai semplici mezzi. Disponiamo solo dei mezzi, e quindi del presente. Se nei mezzi non ci sta il fine, ossia la meta, il nostro cammino è già disorientato.

Fulvio Cesare Manara

13. Norberto BOBBIO, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Linea d’Ombra, Milano, 1994, p. 20 ss.