

UCLA

Carte Italiane

Title

The Italians facing/in front of the wars of the new century

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/149579w9>

Journal

Carte Italiane, 2(2-3)

ISSN

0737-9412

Author

Velotti, Stefano

Publication Date

2007

DOI

10.5070/C922-3011339

Copyright Information

Copyright 2007 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at <https://escholarship.org/terms>

Peer reviewed

The Italians facing/in front of the wars of the new century

Stefano Velotti

Università La Sapienza, Rome

I.

Questo convegno pone una domanda: in che modo gli italiani hanno rappresentato le guerre del ventesimo secolo? Gli interventi che mi hanno preceduto hanno dato risposte variegata e di grande interesse. Io ho scelto di provare a rispondere assumendo che i modi in cui rappresentiamo la guerra in parole e figure, gesti e suoni, dipendono dal modo – di per sé inosservabile – in cui ci rappresentiamo la guerra internamente, sul piano delle nostre rappresentazioni della mente e del sentire. La domanda che mi pongo potrebbe essere allora formulata così: dopo un secolo segnato da guerre e violenze senza precedenti, con la minaccia atomica e di altre armi di distruzione totale sullo sfondo, il sentire comune degli italiani dà segni di cambiamento rispetto al passato? Più in particolare: la guerra irachena, che coinvolge anche truppe italiane inviate “in missione di pace,” a “guerra finita” (ma sappiamo quanto queste parole siano menzognere!), ha forse evidenziato nella società civile italiana, per reazione, un nuovo senso comune, un nuovo modo comune di sentire, nei confronti della guerra?

Non sono uno storico, né un giornalista, né un sociologo. E tanto meno uno scrutatore di anime. La mia risposta potrà basarsi quindi, da un lato, sull'informazione accessibile a tutti, sui fatti di pubblico dominio, sul mio appartenere come cittadino alla società civile italiana, sulle letture – libri e articoli – in circolazione; dall'altro, su quelle competenze – se così si possono chiamare – che chi pratica, studia e insegna, filosofia, cerca di acquisire e maturare. Da quest'ultimo punto di vista, mi chiedo se si possa trovare un senso filosoficamente sostenibile alla domanda: che cos'è un senso comune? Come è possibile che esso si modifichi, fino a promettere una “conversione dello sguardo,” una rivoluzione del sentire?

2.

Cominciamo dagli italiani. *Italiani, brava gente*, suonava il titolo di un film: ecco un mito nazionale che un po' di riflessione, un po' di ricerca storica, hanno da tempo sfatato.¹ Nelle relazioni sociali interne, o in guerra, gli italiani sono come tutti gli altri. Vittime e carnefici, violenti e nonviolenti. Come italiani, nella storia dell'ultimo secolo abbiamo conosciuto velleità imperialiste, guerre civili, terrorismo, mafia, cinismo e indifferenza verso le tragedie del prossimo, torture e abusi, in patria e all'estero. Tanto per citare due esempi recenti: la repressione violenta, non priva di forme di tortura, della protesta contro il G8 di Genova, e le immagini delle torture da parte dei nostri soldati in Somalia.

La forza e la violenza attraversano tutta la nostra storia, nel pensiero e nei fatti. E' vero, però, che abbiamo anche coltivato pensieri e modi di vita nonviolenti: prima di Machiavelli – teorico della arti politiche della volpe e del leone, e della separazione tra morale e politica – abbiamo avuto Francesco d'Assisi, che chiama “fratelli” e “sorelle” uomini e donne, animali e cose; abbiamo celebrato il culto della guerra rigeneratrice, e abbiamo avuto una catena sotterranea, ma grandiosa, di protagonisti della nonviolenza.² La nostra Costituzione, poi, tutta intessuta di antifascismo, prevede alcuni articoli fondamentali dettati da quello che è stato chiamato “il complesso del tiranno”: cioè dal timore di veder rinascere un regime politico autoritario, quale era stato il regime fascista, e dalla scrupolosa predisposizione di mezzi legali che si ritengono capaci di impedirlo.³ L'articolo 11 della nostra Carta, spesso ricordato di questi tempi, ripudia le guerre di aggressione e di conquista coloniale e prevede organismi internazionali che limitino la sovranità degli stati nazione in vista di “un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni.”

In Italia, comunque, né la destra, né la sinistra di ispirazione marxista-leninista, sono mai state veramente attratte dal pacifismo. Una celebre frase di Marx, “La violenza è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova,” tratta da *Il Capitale*, è stata spesso citata per arruolare Marx tra gli ideologi della violenza. In realtà, come è stato mostrato,⁴ le cose non stanno esattamente così. Quella frase, si riferisce non al processo di liberazione del proletariato dalle sue catene, ma al passaggio violento dalla società feudale a quella capitalistica, in cui le catene del proletariato vengono forgiate. Ma nonostante tutto – nonostante anche la conversione del vecchio Engels alla condanna della guerra e della violenza, nonostante esempi come quelli di Rosa Luxemburg, che contrapponeva la partecipa-

zione empatia alla totalità della vita alle miserie della violenza – non c'è dubbio che la parte storicamente ed ideologicamente predominante della sinistra – che si riferisse a Trotzky, a Lenin, o addirittura a Stalin – vedeva nella violenza il mezzo necessario per far avanzare l'umanità sulla via del socialismo, e nel proletariato, o nelle sue avanguardie, nel partito, l'agente che interpretava il corso inarrestabile di una storia teleologicamente orientata, destinata a concludersi con il paradiso socialista in terra. Da questo punto di vista, condivido pienamente le analisi di Marco Revelli, pronunciate significativamente a un convegno promosso da *Rifondazione comunista* sul tema "Agire la nonviolenza."⁵ Revelli indica almeno tre ragioni fondamentali per mostrare come quel sistema di pensiero sia oggi improponibile: 1) Dopo settant'anni circa di socialismo reale, al momento della sua implosione si è scoperto che l'umanità che aveva attraversato quell'esperienza era lontana anni luce dall'aver realizzato l'"uomo nuovo," una società animata da spirito solidale. Anzi, vediamo l'opposto: in Russia, una miscela di autoritarismo politico, mafie, capitalismo selvaggio; nei Balcani, il riemergere di antichi odi etnici, rimasti congelati per decenni, ma non trasformati in nessun modo; nell'Europa dell'est, una società individualistica e competitiva, ansiosa per lo più di adeguarsi al capitalismo neoliberista più sfrenato; per non parlare poi della ex-Germania dell'est, in cui risorgono gruppi nazisti e antisemiti. 2) l'idea che una classe, il proletariato, incarni la ragione della Storia – secondo una filosofia della storia teleologica insostenibile – è stata non solo smentita dai fatti (il proletariato, la classe degli sfruttati, non guida certo il processo storico, e anzi difende a stento la propria sopravvivenza fisica), ma è stata assunta semmai dal neoconservatorismo rivoluzionario dei Fukuyama prima, dei vari Kagan e compagni, poi: il destino della propria nazione a realizzare il compimento della democrazia planetaria, come giustificazione della guerra infinita (e si v. su questo il bel libro di A. Lieven sul nazionalismo americano). 3) la questione atomica, e la rottura radicale sull'asse della storia che essa rappresenta. E quando diciamo "questione atomica," vogliamo indicare tutte quelle conquiste della tecnologia – militare e civile, derivate dalla fisica, dalla biologia o dalla chimica – che possono annientare l'intera umanità, rendendo la separazione tra mezzi e fini una categoria obsoleta, come aveva messo bene in luce Günther Anders già negli anni Cinquanta.

Questo discorso merita di essere approfondito, e ci tornerò. Non prima però di aver dato uno sguardo alla cronaca sociale italiana di questo nuovo secolo.

3.

Nel febbraio del 2003, tre milioni di italiani, insieme ad oltre un centinaio di milioni di altri cittadini nel mondo, hanno manifestato contro la guerra imminente. Non era mai successo prima. Il *New York Times*, come si è ripetuto infinite volte e troppo ottimisticamente, ha parlato in quell'occasione di una seconda "Superpotenza" mondiale. Come tutti sappiamo, incuranti delle proteste della società civile, del diritto internazionale, dell'Onu, e di molti alleati tradizionali contrari all'intervento, gli Stati Uniti avrebbero cominciato la guerra un mese dopo, da soli. Unilateralmente.

In Italia, i balconi e le finestre delle case, e perfino di alcuni palazzi pubblici locali, facevano sventolare la bandiera della pace, con i colori dell'arcobaleno. I colori dell'arcobaleno cominciarono ad apparire un po' ovunque, anche sulla prima pagina del quotidiano "L'Unità," cioè il giornale comunista fondato da Antonio Gramsci, che per quasi mezzo secolo è stato l'organo del Partito Comunista Italiano (PCI). Allora, nel febbraio del 2003, c'era ancora Giovanni Paolo II, che, sebbene fosse vecchio e malato, non perdeva occasione per scagliarsi veementemente contro la guerra. Bush, con la moglie, era ai suoi funerali lo scorso aprile. Dal punto di vista della dottrina, Giovanni Paolo II aveva ripreso la teoria tradizionale della "guerra giusta," a cui dedica, nel *Catechismo della chiesa universale* del '93, un apposito capitolo. Dottrinalmente, ciò segna un passo indietro rispetto agli anni Cinquanta. Nella *Pacem in terris*, Giovanni XXIII aveva scritto che "nell'età atomica è irrazionale pensare che la guerra possa risarcire i diritti violati." Ma su quello che viene chiamato il piano "profetico," papa Wojtyła aveva giudicato la prima guerra del Golfo del 1991 come "un'avventura senza ritorno." Dopo l'11 settembre, gli sforzi del papa per contrastare la guerra erano aumentati, e già il 12 settembre del 2001, all'indomani dell'attacco alle Torri gemelle, diceva: "Imploriamo il Signore perché non prevalga la spirale dell'odio e della violenza." L'implorazione, come sappiamo, non fu ascoltata, né dal signore né da Bush e dai suoi alleati.

E poi c'era un governo, quello ancora in carica, presieduto da Silvio Berlusconi, che si apprestava ad essere un fedele alleato della politica neoconservatrice dell'amministrazione Bush, e a far intervenire un contingente italiano, a guerra "conclusa," in "missione di pace."

All'opposizione, i nostri litigiosi e pavidati partiti di sinistra discutevano se approvare o meno l'intervento armato. E ad ogni scadenza parlamentare, quando all'ordine del giorno c'era il rifinanziamento della

nostra “missione di pace,” discutevano a lungo sul da farsi, procedendo a volte in ordine sparso, o spaccati in più schieramenti.

Sulla stampa, la dizione “pacifista, senza se e senza ma” – se si esclude qualche testata di sinistra radicale – veniva solitamente pronunciata con l’ironia e la sufficienza che si riserva ai sognatori. Gino Strada, il medico di Emergency, veniva dipinto spesso come un fanatico irresponsabile. Questa supponenza non teneva conto – per ignoranza o malafede – delle varie forme di pacifismo esistenti, dell’azione continua, duratura e silenziosa di molte Organizzazioni non governative,⁶ dei suoi rapporti con il movimento nonviolento, di una storia di pensiero e di prassi nonviolenta molto variegata, da non ridursi in nessun modo a sole manifestazioni di piazza o ad aspirazioni di anime belle.

Su tutta l’opinione pubblica mondiale, poi, aleggiavano molte menzogne e ipocrisie. In Italia, comunque, non si riusciva a capire quale fosse l’obbiettivo della guerra: colpire il terrorismo internazionale? Appropriarsi del petrolio? Sconfiggere un regime odioso, tirannico e criminale? Distruggere le armi di distruzione di massa? Scatenare una politica imperiale? Esportare la democrazia? Controllare il Medio Oriente?

4.

Questo il promemoria, molto sintetico e impressionistico, di quei giorni. A cui bisogna aggiungere una tensione interna alla sinistra: da un lato, il desiderio di seguire i movimenti pacifisti di piazza, nel tentativo di rappresentarli o di cavalcarli, fino a proporre la nonviolenza come parola d’ordine del proprio programma politico (come è il caso del piccolo partito che è Rifondazione comunista, nato da una costola del vecchio PCI). Dall’altro, il timore di abbandonare alle destre e ai fondamentalismi il monopolio della scena internazionale, la guida della storia mondiale (secondo quel vecchio paradigma storicistico che abbiamo ricordato). La paura, cioè, di vedersi scippare dall’attivismo neoconservatore il monopolio di ideali e valori. E così, l’ala riformista ha recentemente cominciato a sostenere che, sì, la guerra era sbagliata, ma come sottovalutarne gli effetti positivi in tutto il Medioriente? Sì, la democrazia non si esporta con la guerra, ma la sinistra dovrebbe comunque farsi carico di “espanderla”: “è un tragico errore esportare la democrazia con le guerre – ha detto di recente d’Alema-. Ma proprio per questo mi sono posto la domanda: cosa dobbiamo e possiamo fare, quando le democrazie in tante parti del mondo sono bandite o minacciate? Lasciamo tutto com’è, e confidiamo solo sulle marce pacifiste?

Mi pare una risposta povera e cinica” (Intervista di M. Giannini a M. D’Alema su “Repubblica” del 6/5/05).

Certamente, se il pacifismo si esaurisse nelle marce per la pace, da ripetere ritualmente una domenica all’anno o nei momenti di emergenza, si tratterebbe di cinismo spensierato e di irresponsabilità. Queste parole così ironiche e sprezzanti, però, rivelano un problema molto serio: lo iato tra società civile e rappresentanza politica. Quei tre milioni che sfilavano contro la guerra, quelle infinite bandiere della pace appese a finestre e balconi, quelle centinaia di migliaia di italiani impegnati in servizi umanitari, di interposizione pacifica, di diplomazia dal basso, che vengono rapiti, che rischiano la loro vita e talvolta la perdono, sono davvero da sottovalutare e irridere dal pulpito della politica di professione (quella sì, seria, realistica e chiaroveggente)? Oppure hanno ragione questi politici: marce e bandiere non vogliono dire niente, le organizzazioni non governative sono piccole imprese senza importanza, ogni pensiero di bandire la guerra dai rapporti umani è un sogno da anime belle, e quindi non resta che pensare e agire come si agisce per lo più nella politica internazionale, regolandosi cioè sulla ragion di stato, le opportunità del momento, la conquista e il mantenimento del potere politico, militare ed economico?

Sia chiaro: la maggior parte dei pacifisti e dei nonviolenti non hanno mai pensato che la violenza e persino la guerra siano sempre evitabili. Sanno, però, che un fine non può essere ottenuto con un mezzo che lo contraddice.

5.

Torniamo alla nostra questione: è cambiato qualcosa, in Italia, nel comune sentire nei confronti della guerra? A giudicare dai giornali e dai telegiornali, dalle conversazioni televisive o reali, sembra che – dopo le grandi emozioni seguite alla morte dei nostri carabinieri a Nassirya, al rapimento, alla detenzione, alla liberazione o uccisione di ostaggi e agenti italiani – l’indifferenza torni a regnare sovrana su tutto e su tutti.

Ricordiamoci, però, che la realtà non sempre coincide con la visibilità; e ricordiamoci anche che i sentimenti hanno una storia, una variabilità, una capacità di espansione o di contrazione. Anche l’indifferenza può essere una costruzione sociale, un sentimento indotto dall’industria mediatica della distrazione o da una pressione, da un sovraccarico emotivo antropologicamente insostenibile. Norberto

Bobbio lo sapeva, e forse per questo non aveva grande fiducia nei cambiamenti nei modi di sentire.

Bobbio, nei suoi numerosi studi sul “problema della guerra e le vie della pace” (così suona, tra l’altro, il titolo di un suo bel libro più volte ripubblicato dal Mulino),⁷ ha ribadito l’opportunità di distinguere tre forme di pacifismo attivo: 1. un pacifismo strumentale, equivalente a una politica del disarmo; 2. un pacifismo istituzionale, teso a creare un organo supremo “che abbia nei confronti dei singoli stati lo stesso monopolio della forza che ha lo stato nei riguardi dei singoli individui;” 3. un pacifismo finalistico, che mira a una trasformazione delle coscienze, da attuare come una conversione, mediante mezzi pedagogici, o come invece una guarigione, mediante mezzi terapeutici.

Secondo Bobbio, queste tre forme di pacifismo si dispongono “in ordine progressivo quanto alla complessità e alla profondità,” ma in “ordine inverso quanto all’attuabilità e all’efficacia.” Vale a dire: il disarmo sarebbe meno complesso e profondo rispetto alla creazione di un’istituzione sovranazionale, la quale a sua volta costituirebbe una soluzione meno complessa e profonda rispetto al cambiamento delle coscienze degli uomini. Il disarmo sarebbe l’obiettivo più facilmente attuabile, anche se il meno efficace; e, all’estremo opposto, la trasformazione delle coscienze sarebbe l’obiettivo più efficace, ma meno attuabile. Le preferenze di Bobbio, come è noto, vanno al secondo tipo di pacifismo, cioè quello teso alla creazione di un organismo sovranazionale: meno facilmente attuabile del disarmo, ma più efficace; meno efficace della trasformazione delle coscienze, ma più attuabile. In questo, Bobbio, segue la tradizione kantiana del saggio su *La pace perpetua* e della *Metafisica dei costumi*.

Secondo Bobbio la politica del disarmo si arresta prima di una teoria della nonviolenza. E’ senz’altro una via politica da considerare, ma rispetto alla guerra avrebbe la stessa natura del proibizionismo rispetto alla lotta contro l’ubriachezza: non ne considera le cause, non garantisce la mancanza di sue violazioni sistematiche, non considera che le armi servono talvolta alla difesa o alla dissuasione dall’aggressione altrui. Gli *Italiani brava gente* possiedono un’industria bellica fiorentissima.⁸ Fino al 1990 nessuna legge impediva di vendere le nostre armi – mine antiuomo incluse – a chiunque: democrazie e dittature, paesi amici e nemici, all’Iraq e all’Iran, in guerra tra loro, contemporaneamente. Dopo quella legge – che pone alcune limitazioni di responsabilità internazionale – il fatturato si è molto ridotto e le armi vengono vendute oggi, per l’80%,

ai paesi della NATO. Strano che poi le nostre Beretta 92, armi semiautomatiche recenti, in dotazione anche alle truppe USA, oltre che a quelle italiane, francesi e spagnole, siano state trovate a migliaia, senza matricole, in mano alla "resistenza irachena." Solo nel palazzo di Uday, il figlio del dittatore, ne sono state ritrovate 4000 ancora imballate ("Corriere della sera" 25/5/05). Le indagini sono in corso.

E poi c'è il problema, enorme, delle armi nucleari. Quando il teorico della "guerra giusta," Michael Walzer, è venuto a Roma a promuovere il suo ultimo libro *Sulla guerra*⁹ gli è stato chiesto di dare una risposta, su un piano teorico, alla critica ripetuta da molti, secondo cui gli Stati Uniti farebbero valere un doppio standard riguardo alle armi di distruzione di massa: come dire, "noi e i nostri alleati possiamo avere migliaia e migliaia di armi atomiche, gli altri paesi no." Rispose che non era una buona critica, perché gli Stati Uniti e i loro alleati, al contrario degli altri paesi, avevano firmato un patto sulla riduzione degli armamenti. E quindi, non di un doppio standard si trattava, ma di una differenza sostanziale. Una persona informata, l'ex segretario alla difesa Usa Robert McNamara, sostiene però che gli Stati Uniti "non stanno lavorando seriamente all'eliminazione dei loro arsenali," e ciò "solleva preoccupanti interrogativi sulle ragioni per le quali qualsiasi altro Stato dovrebbe contenere le proprie ambizioni nucleari" ("Corriere della sera" 28/4/05); Robert B. Reich (già ministro del lavoro con l'amministrazione Clinton e professore di politica economica e sociale alla Brandeis University) gli dà ragione, soprattutto dopo aver assistito al recente incontro di New York tra i 180 paesi firmatari (nel 1968) del Trattato di Non Proliferazione Nucleare (NPT): l'amministrazione ha messo fine al trattato sui missili anti-balistici sulla Russia, ha annunciato una nuova generazione di bombe nucleari, ha nominato come ambasciatore alle Nazioni Unite John Bolton, il quale disprezza queste iniziative di disarmo ed è responsabile della rottura del negoziato con la Corea del Nord ("L'Unità," 26-5-05).

Aveva ragione Bobbio, dunque: il disarmo, per quanto altamente auspicabile, non sembra una strada facilmente percorribile né uno strumento particolarmente efficace per produrre la pace.

La seconda soluzione è quella favorita da Bobbio, su una tesi originariamente kantiana, declinata poi in varie versioni, la più famosa delle quali è oggi quella di Habermas.¹⁰ Da un punto di vista teorico, il problema di questa soluzione è come istituire un organismo sopranazionale che non diventi però un governo mondiale, potenzialmente oppressivo.

E, al livello pratico, come dotarlo di potere coercitivo al punto da limitare la sovranità nazionale anche di una superpotenza. Per quanto si tratti di un argomento importantissimo, è anche forse il più noto e discusso, e non mi ci soffermerò.

Vorrei soffermarmi invece sul terzo punto, quello relativo a un pacifismo finalistico, mirante a una trasformazione delle coscienze. Nel 1966, quando Bobbio cominciava a elaborare tali riflessioni, una *renovatio* di questo genere gli sembrava irrealistica, lontana dalla “direzione attuale della storia.” E anche oggi sarebbe azzardato dire che la storia promette qualcosa. Forse, però, un “barlume di speranza,” come diceva Bobbio, c’è. Forse, un nuovo senso di responsabilità, una nuova consapevolezza, un nuovo modo comune di sentire la convivenza umana – un nuovo senso o sentimento comune nel rapporto con sé stessi, con gli altri e con il mondo, si sta facendo strada. Io credo che sia proprio il pensiero di Kant che possa offrire indicazioni preziose per precisare questo punto. Ma in questo caso non dobbiamo rivolgerci tanto al Kant della *Pace perpetua* o della *Metafisica dei costumi* – che pure risulta complementare e integrabile in questa direzione – , quanto al Kant della terza Critica, quello della *Critica della facoltà di giudizio*. Di un’opera, cioè, solitamente considerata di “estetica,” ma che in realtà è innanzitutto un’opera sulla facoltà di giudizio, sul sentire comune che la condiziona, e che ha implicazioni politiche relevantissime, che non erano sfuggite, per esempio, all’ultima Hannah Arendt.

6.

Per sviluppare quest’argomento, partiamo dalla critica alla separazione tra mezzi e fini, snodo nevralgico del pensiero nonviolento in tutti i suoi maggiori esponenti, italiani e non: da Gandhi a Caffi, da Martin Luther King a Capitini, da H. Arendt a Bobbio a Giuliano Pontara: “I mezzi possono essere paragonati al seme, e il fine all’albero” (Gandhi, 1909); “Si maneggi la forza o se ne sia feriti, in ogni modo il suo contatto pietrifica e trasforma l’uomo in cosa” (S. Weil); “Usando la violenza, noi rinneghiamo necessariamente i valori che sono la nostra ragione di vivere e ne ritardiamo indebitamente la propagazione e la fioritura (A. Caffi, 1946); “E’ evidente che un nesso c’è tra mezzo e fine, tra metodo e contenuto, e non si può usare il mezzo della nonviolenza per la distruzione di esseri viventi, né si può applicare il metodo nonviolento ad un piano di oppressione e di sfruttamento” (A. Capitini, 1962); “accettare solo quei mezzi di fare la pace che non negano la pace” (P. Mazzolari,

1955); “il pericolo della violenza, anche se si muove consapevolmente in un quadro non estremistico di obiettivi a breve termine, sarà sempre quello che i mezzi sopraffacciano il fine” (H. Arendt, 1972); “Al posto del detto comunque falso che ‘il fine giustifica i mezzi’, dovremmo porre oggi la veridica convinzione che ‘i mezzi distruggono il fine’” (G. Anders, 1987).¹¹

Per dimostrare che i mezzi trasformano la natura del fine, Gandhi usa un paragone: supponiamo che il mio fine sia quello di avere il tuo orologio. Posso rubarlo con la forza, acquistarlo col denaro o pregarti di regalarmelo. Sotto un certo profilo, il risultato potrebbe essere lo stesso: ottengo l’orologio. Ma sotto un altro profilo, il fine si è trasformato in dipendenza del mezzo usato per ottenerlo: lo “stesso” orologio è un furto, una merce o un dono, con tutte le conseguenze che ne derivano.

Il pensiero è semplice. Ma non è detto che la verità debbe essere necessariamente complicata. Detto questo, non è detto però che ogni forma di nonviolenza venga accettata da Gandhi. Se è vero che mezzi violenti non possono ottenere fini di pace duratura, è anche vero che senza un fine politico articolato, in vista di una società solidale e giusta, i mezzi nonviolenti scadono a semplice tattica. Affinché vi sia pace, insomma, i mezzi nonviolenti sono necessari ma non sufficienti. Altrimenti la nonviolenza scade a resistenza passiva, opportunistica e priva di ogni forza. Gandhi la chiama la “nonviolenza dei deboli e dei codardi.” La nonviolenza attiva propugnata e praticata da Gandhi è altra cosa, e non esclude perdite pari perfino a quelle che si possono verificare in un conflitto armato, né eventuali collaborazioni ad azioni violente. Ma anche a parità di sofferenze, promette un guadagno infinitamente maggiore dell’azione violenta. Nel suo stesso esercizio crea solidarietà e persuasione durature e non invece un equilibrio artificialmente imposto – che sia un equilibrio del terrore, della convivenza forzata, dello stato dittatoriale, del controllo imperiale – pronto a riesplodere alla prima occasione. Nel suo esercizio, trasforma in meglio chi la opera e chi la subisce.

Torniamo quindi all’analisi delle società in cui un certo tipo di convivenza – real-socialista o democratica è stata imposta d’autorità, con la violenza, la repressione e il terrore. Davvero, per esempio, imporre le elezioni è un passo in avanti per la democrazia? Lasciamo stare l’Iraq. Tutti abbiamo apprezzato donne e uomini che andavano a votare, affrontando mille pericoli. Ma quel che verrà fuori da queste elezioni, è molto incerto. Un governo democratico e pluralista, o una dittatura della maggioranza integralista? Ricordiamoci quel che è successo in Algeria negli anni

Novanta, e gli effetti mostruosi che una democrazia imposta e truccata ha prodotto, in termini di violenza e di fratture interne al paese. Ricordiamoci, di nuovo, dei paesi dell'est, e dell'umanità che ne è uscita.

Oltre a queste considerazioni storiche empiriche, bisogna forse insistere su una questione teorica di grande rilievo: come ricordava ancora Revelli, l'applicazione di una logica di potenza al mutamento sociale e politico è inefficace e anzi persino controproducente: "la violenza, in sostanza, assunta come mezzo lecito (se non necessario) retroagisce sui risultati e sugli stessi soggetti che la impiegano, trasformandosi da fattore di accelerazione a principale ostacolo al raggiungimento del fine (un'umanità emancipata dal dominio dell'uomo sull'uomo, una società più giusta e solidale)" (86).

Qui non è solo questione degli effetti che la guerra produce sulle libertà civili. Nonostante un "vecchio" della sinistra italiana, e degli studi letterari, come Alberto Asor Rosa, abbia dedicato un volume a *La guerra*,¹² specificando che il vero tema è quello delle *forme attuali della convivenza umana* (come suona il sottotitolo), l'esclusione tradizionale della prospettiva nonviolenta, sembra ridurre i pericoli della guerra sulla convivenza umana a quelli di una sorta di tsunami repressivo ("credo che l'onda arriverà a investire anche la voce e il pensiero," (230), che travolga laicismo, culture, differenze, dissidenze, libertà di stampa e di espressione. Verissimo, certo. E sono pericoli enormi. Ma non sono pericoli futuri, sono la realtà di oggi in atto. Una prospettiva nonviolenta mira invece a trasformare noi stessi e a "conquistare l'avversario (o il maggior numero di essi), attraverso forme di contaminazione, di convincimento, di comunicazione. In un'epoca in cui "soggetto" è l'intera umanità – in cui la frattura di classe non scompare, certo, ma si relativizza di fronte alle minacce globali, "di specie," che incombono sul genere umano nella sua totalità – non si danno cleavages incompatibili, alterità insuperabili, tali che non possano essere affrontate e in buona misura risolte in forma dialogico-discorsiva, né antagonismi "totali" e "nemici irredimibili" (non convertibili ma solo annientabili)" (Revelli 89). Certo, bisogna stare attenti, e ricordarsi, con Anders, che "solo i sognatori sopravvalutano il potere della ragione." Non bisogna praticare un "pacifismo tifoso," o un "pacifismo dogmatico" – come ricordava Alex Langer – ma un "pacifismo concreto." Un fare, un configgere, un lottare che – rinunciando fino all'ultimo alla violenza, valutando tutte le opzioni che ci si trovano di fronte nei casi concreti e magari estremi – sa che agendo non rimanda a domani la costruzione della pace, ma facendo la costruisce.

Tutto ciò, si dirà, è bello. Ma è anche possibile? Se questa domanda è empirica, la risposta non può essere che altrettanto empirica: non resta che provarci, sapendo che si dovranno affrontare lunghe lotte, gravi sconfitte e anche un conflitto interno a noi stessi: noi consumatori occidentali, complici, volenti o nolenti, della distruzione quotidiana e sistematica della vita altrui. Ma se la domanda, prima ancora che empirica è teorica – e una risposta teorica bisogna darla –, io credo allora che Kant possa fornire la base filosofica più adatta per giustificare la possibilità di una conversione dello sguardo, di una mutazione antropologica, nell'intreccio indissolubile tra dimensione personale, di persuasione sentita, privata, esistenziale e dimensione pubblica, collettiva, civile.

7.

Che cosa si cerca di pensare con la nozione di *sensus commune*? Non il senso comune come media anonima delle credenze dei più, come precipitato dei luoghi comuni, ma invece come un sentimento comune (*Gemeinsinn*), un sentimento o senso che ciascun uomo e ciascuna donna, ciascun animale umano, deve poter pretendere da ciascun altro della sua stessa specie biologica. Più che un principio dotato di un suo contenuto determinato (devi fare questo, ti deve piacere quello, e così via) è l'identificazione di un terreno comune in cui – prima di ogni criterio già stabilito – si elaborano le norme e i criteri a cui attenersi, perché intimamente sentiti e comunicabili. Ed è evidente che l'elaborazione dei criteri e delle norme non può avvalersi di criteri e norme ulteriori, pena il regresso all'infinito. Ma è anche vero che i criteri e le norme non vengono stabiliti scriteriatamente, ma inseguendo una ragionevolezza indefinibile, inesplicitabile, ma non per questo inesistente. Il senso comune, insomma, dovrebbe essere il principio che dà legittimità al terreno della discussione. Quello di "discussione" è un concetto importante: non è né il terreno della dimostrazione o dell'argomentazione stringente, in cui si possono portare prove o dimostrazioni, in cui ci si può riferire a regole o criteri già stabiliti, perché è proprio la sede in cui occorre accordarsi su cosa valga come prova e come criterio; né però è il terreno delle idiosincrasie private o di gruppo, in cui si scontrano gusti e preferenze inconciliabili e non argomentabili, in cui insomma ciascuno se ne sta chiuso nel proprio bozzolo di pregiudizi, sicurezze, credenze, senza metterle alla prova.

Non a caso il senso comune come sentimento che abbiamo in comune, viene introdotto da Kant per comprendere, sì, come funziona la

nostra conoscenza, anche la più ordinaria o invece quella scientifica, ma a partire da un'occasione esemplare, cioè quella dei giudizi di gusto. E' il terreno dell'intersoggettività sganciata dall'oggettività (tutto ciò che è oggettivo è anche intersoggettivo, ma non tutto ciò che è intersoggettivo è oggettivo). Quando dico che qualcosa è bello, non ho criteri disponibili, proprio perché il mio sentimento di piacere non è un concetto, benché abbia una sua peculiare necessità. "Bello – scrive Kant – è ciò che viene riconosciuto senza concetto come oggetto di un compiacimento necessario." Questa formula non intende affermare che se io esprimo un giudizio di gusto, allora è assolutamente necessario che tutti concordino con me. Afferma invece qualcosa di più sottile: se io pronuncio un giudizio di gusto, allora *deve poter essere possibile* che ciascun altro concordi con me. Se così non fosse, argomenta Kant, non potremmo trovarci d'accordo neppure su un qualsiasi giudizio empirico di conoscenza (per es., "questo tavolo è rosso"). Infatti, Kant mostra come un accordo intersoggettivo (per es., proprio su ciò che ci dà o meno piacere estetico, e il piacere non è certo una proprietà degli oggetti, ma solo dei soggetti) è presupposto da ogni accordo oggettivo. Quindi, benché il giudizio di gusto non sia un giudizio di conoscenza (non sia oggettivo), se i giudizi di gusto non avessero una loro necessità, neppure la conoscenza sarebbe possibile. Dunque, un accordo tra i giudicanti deve potersi dare.

Insomma: dei giudizi di gusto si può e si deve discutere e discutere ha senso solo se si danno due condizioni: a) che ciò di cui si discute non possa essere deciso mediante prove (perché allora la discussione può essere messa a tacere mediante riscontri oggettivi); b) che si discuta di qualcosa su cui si deve poter trovare un accordo (perché altrimenti la discussione sarebbe inutile, come nel caso in cui volessimo convincere qualcuno che ha freddo del fatto che in realtà non ha freddo).

Discutere, qui, alle condizioni dette, può significare concretamente tante cose: tentare di condurre l'altro a vedere la cosa come la vediamo noi; mettere in evidenza aspetti di una cosa o di una situazione che l'altro non sa cogliere; contestualizzare il prodotto in relazione a riflessioni, teorie, fattori storici e culturali; e così via. Al tempo stesso, nessuna di queste modalità di discussione può sostituirsi all'esperienza di "compiacimento," di intima persuasione e accordo, provata in prima persona, quindi privata e individuale, nostra e dell'altro. Ma questa esperienza privata, particolare, locale se vogliamo, non è affatto sganciata da una pretesa di universalità e anzi la presuppone, così come quell'universalità presuppone quell'esperienza particolare, e non si dà senza di essa.

Il privato, il locale, il particolare, diventano insomma esemplari. Un esempio può essere concepito in due modi: uno presuppone un'universalità già data, e scompare in essa: presuppongo il concetto universale di "tavolo" e questo è un esempio di tavolo. Oppure può essere un esempio di una norma, di un concetto che resta più o meno indeterminato, ma che non si dà al di fuori e prima di quell'esempio concreto: come quando si dice che la vita e le azioni di una persona sono esemplari, o che un'opera d'arte è esemplare, anche se non disponiamo di tutte le regole per fare della nostra vita una vita esemplare o per produrre un'opera d'arte esemplare. E' il caso concreto che aspira e pretende di non esaurirsi nel privato ma di valere per ciascuno.

Privatezza e individualità non si oppongono dunque a una pretesa all'universalità. A conferma di questo, sta la celebre massima kantiana "dell'illuminismo," cioè del "pensare da sé," "*liberi da pregiudizi*," Kant (*KdU*, §40) che viene affiancata immediatamente dalla massima del "pensare *ampio*," cioè del "pensare mettendosi al posto di ciascun altro," che, lungi dal contraddire la prima, ne è un approfondimento e un complemento: come dire, "liberati dai pregiudizi che sai riconoscere come derivanti da autorità esterne al tuo pensiero, *ma* non pensare mai di poter avere la certezza della tua propria autonomia, universalità e libertà, in quanto sei pur sempre l'espressione di un punto di vista determinato ed esposto a tutte le contingenze, storiche e psicologiche; ciò ti obbliga a dialogare incessantemente con i giudizi 'possibili' di ciascun altro, per mettere a nudo - incessantemente - i tuoi pregiudizi, i tuoi interessi privati, la tua contingenza di giudicante." Il lavoro di questi due modi di pensare (di queste due massime) aspira a un frutto che non può essere eliminato dall'orizzonte dei giudicanti (per quanto inattuabile per ciascuno), cioè quello espresso dalla terza massima, che invita a "pensare sempre in accordo con se stessi," vale a dire in accordo con un ideale irraggiungibile di totalità delle ragioni nella loro coerenza e autonomia.

L'accordo dell'altro, il convenire su qualcosa di fondamentale, non si può imporre, così come non si può imporre a qualcuno di amare, di dormire, di dimenticare, di essere spontaneo, di stupirsi, di avere fede, di divertirsi, di provar piacere o di comprendere. Non lo si può fare in linea di principio, neppure se ci proviamo con tutta la nostra buona volontà. Infatti ci sono cose che accadono per mezzo dell'azione, di intenzioni consapevoli, ma che non possono essere prodotte grazie ad esse. Non solo non posso imporre a nessuno di provare certe cose che non prova,

di avere la fede che non ha, di apprezzare ciò che non apprezza, ma non posso imporlo nemmeno a me stesso. Ci sono cose, per dirla con Jon Elster, che sono “effetti essenzialmente secondari,” cioè effetti che si possono ottenere solo se si mira ad altro: non posso mirare a distrarmi, ma forse ottengo di distrarmi da certi pensieri se mi impegno a lavorare su qualcosa; non posso chiedere a qualcuno di apprezzare un’opera d’arte che non apprezza, ma posso parlargli e spiegargli alcune cose, e sperare che come effetto secondario quello arrivi a provare, in prima persona, il valore di quell’opera; non posso imporre la democrazia con un colpo di stato, con la guerra e la tortura, perché il mezzo distrugge il fine, ma posso provare a creare le condizioni culturali, economiche e politiche affinché un individuo o un popolo preferisca, forse, una democrazia a una autarchia.

8.

La violenza, talvolta, può essere necessaria. Colpirei, probabilmente fino a uccidere, chi attenta alla mia vita, a quella dei miei cari, di un indifeso. Ma la violenza è mancanza di pensiero. Lo è in tante sue forme: come obbedienza cieca e assoluta a ordini mostruosi (il caso di Eichmann analizzato da H. Arendt), come illegittima aggressione e come legittima difesa (legittima, giustificabile cioè, a posteriori, con il pensiero), come reazione paurosa di fronte al diverso e all’ignoto (“Confrontato con l’ignoto – scriveva Bion – l’essere umano tende a distruggerlo. Posto nei termini della verbalizzazione di un’immagine visiva, è come se la reazione fosse: ‘c’è qualcosa che non comprendo, dunque l’uccido’. Ma altri potrebbero dire: ‘ecco una cosa che non comprendo; devo scoprirla,’”¹³), come interruzione della discussione, del dialogo: kantianamente, del pensare autonomo e insieme dal punto di vista dell’altro.

Quando parlo di pensiero, non mi riferisco a un pensiero classificatorio, già disponibile, in cui si tratta di forzare gli eventi del mondo e della nostra vita. Intendo invece un pensiero che si deve elaborare, e che coinvolge l’immaginazione e il sentire. Un pensiero che fosse privato di un sentire concomitante sarebbe un pensiero patologico, come molti filosofi avevano capito e come oggi ci è confermato anche da un punto di vista neurobiologico (Damasio, *L'errore di Cartesio*). Il pensiero di cui parlo include tutte le nostre facoltà. Günther Anders, chiarendo il cuore della sua filosofia, cioè il “dislivello prometeico” o la “discrepanza tra le nostre facoltà,” denunciava una sproporzione crescente tra la nostra facoltà di fare o produrre, e quella di pensare, sentire, immaginare,

assumere una responsabilità: “Ognuna di queste facoltà ha un suo rapporto particolare con le misure di grandezza. I loro ‘volumi’, il loro ‘potere comprensivo’, la loro ‘capacità di prestazione’ e la loro ‘portata’ differiscono. Per esempio: Oggigiorno possiamo senz’altro progettare la distruzione di una grande città ed effettuarla con i nostri mezzi di distruzione. Ma immaginare questo effetto, afferrarlo, lo possiamo soltanto in modo del tutto inadeguato. E tuttavia quel poco che siamo in grado di immaginare: il quadro confuso di fumo, sangue e rovine è ancora sempre molto se lo confrontiamo con la minima quantità di ciò che siamo capaci di sentire o di cui siamo capaci di sentirci responsabili al pensiero della città distrutta.” In questo senso, dice Anders, “l’uomo oggi è inferiore a se stesso.”¹⁴

Pensiero è anche elaborazione del lutto, l’elaborazione pensante della perdita di una parte di sé. Nel suo ultimo discorso pubblico prima della morte (Unesco, Parigi), Paul Ricoeur ricordava come sia compito delle generazioni future costruire una repubblica del sapere, un dialogo di conoscenza e di affetti. Ma al tempo stesso ammoniva a imparare a pensare e tollerare il lutto: “Non esiste civiltà che non abbia sofferto una perdita, di territorio, di popolazione e di influenza (...) La capacità di assumere il lutto deve essere sempre compresa e ricompresa. Bisogna accettare che c’è tanto di indecifrabile nelle nostre storie di vita, tante cose irrimediabili negli spazi aperti delle nostre differenze, tante cose irreparabili nei danni subiti e inflitti.” Le reazioni seguite alla terribile perdita rappresentata dall’attacco alle Torri gemelle – reazioni che stiamo vivendo tutt’oggi – hanno escluso, almeno nella classe dirigente – un’elaborazione del lutto, un pensiero della perdita. Il pensiero vivo, in elaborazione, in un certo senso si attiva sempre a partire da una frustrazione e dalla capacità di tollerarla senza ricorrere automaticamente, o semi-automaticamente, a pensieri e azioni già disponibili, magari non adatte a far fronte al nuovo evento. Questa pazienza, questo *pathos*, è sostituito più facilmente dalla violenza delle parole, dei concetti, delle armi. Ma le conseguenze che genera, si sa, non possono dar vita a un nuovo sentimento comune: anzi, irrigidiscono e fanno regredire l’aggredito alle sue posizioni identitarie più primitive, più rozze, più chiuse; reinnescono il circolo del non-pensiero e della violenza. Ancora H. Arendt si chiedeva: “il pensiero in quanto tale, l’abitudine di analizzare ciò che accade e di riflettervi, senza riguardo al contenuto specifico, e del tutto indipendentemente dai risultati, può essere di natura tale da condizionare gli uomini contro il male?”¹⁵

Note

1. Flores, V. M.. *Tutta la violenza di un secolo*. Milano: Feltrinelli, 2005. (in particolare, per la citazione, 52).

2. Per una prima ricognizione del pensiero nonviolento italiano, dei protagonisti e delle associazioni pacifiste, v. A. Marrone, P. Sansonetti, *Né un uomo, né un soldo. Una cronaca del pacifismo italiano del Novecento*. Milano: Baldini Castoldi Dalai, 2003; per un quadro storico estremamente interessante delle organizzazioni non governative, del volontariato e delle contraddizioni che minacciano il terzo settore, v. G. Marcon. *Le utopie del ben fare. Percorsi della solidarietà dal mutualismo al terzo settore, ai movimenti*. Napoli: L'ancora del Mediterraneo, 2004.

3. Armani, V. G.. *La costituzione italiana*. Milano: Garzanti, 1988 (in particolare, 82).

4. Revelli, M.. "Marxismo, violenza e nonviolenza." In *Agire la nonviolenza*. Atti del convegno del Partito della Rifondazione Comunista, San Servolo 28-29 febbraio 2004, Venezia. Milano: Edizioni Punto Rosso, 2004. (il saggio è stato ripubblicato, con qualche variazione, da Fazi editore, insieme a intervento di Fausto Bertinotti e L. Menapace, Roma 2004. Le mie citazioni da Ravelli si riferiscono alla prima edizione del suo saggio).

5. V. nota precedente.

6. Su questi temi, e anche sulle contraddizioni che attraversano le ONG, si v. ancora Marcon, *op. cit.*

7. Bobbio, N.. *Il problema della guerra e le vie della pace*. Bologna: Il Mulino, 1979, 4° ed. 1997. (specialmente 29-99).

8. Bagnato, V. R. e B. Verrini. *Armi d'Italia*. Roma: Fazi, 2005.

9. Walzer, Michael. *Arguing about War*. New Haven and London: Yale U. P., 2004. Trad. it. Roma / Bari: Laterza, 2005.

10. Si veda in particolare J. Habermas, *Der gespaltene Westen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.

11. Cfr. Pontara, Giuliano. *Se il fine giustifichi i mezzi*. Il Mulino, 1974.

12. Asor Rosa, A.. *La guerra*. Torino: Einaudi, 2002.

13. Bion, W.R. *Lecture brasiliane*. Trad. it. Rimini-Firenze: Guaraldi, 1976. 45-46.

14. Anders, G.. *L'uomo è antiquato* (1956). Vol. 1, trad. it di L. Dallapiccola. Torino: Bollati Boringhieri, 2003. 277.

15. Arendt, Hannah. *La disobbedienza civile e altri saggi*. Milano: 1985.