

LE SFIDE DELLA VIOLENZA E LE POSSIBILITA' DELL'EDUCAZIONE

Alfredo Panerai

1. Violenza: definizioni e problemi

Apprestandosi a considerare gli argomenti che possono prospettare o meno la possibilità di superamento della violenza, occorre chiedersi che cosa si intenda con questo termine e accogliere, senza pretendere di scioglierle, le ambiguità in esso contenute.

Innanzitutto va notato che persone che si trovano in posizioni sociali o culturali diverse possono non trovarsi d'accordo nel definire uno stesso accadimento "violento"; in particolare il termine "violenza" non viene generalmente utilizzato da chi la pratica, mentre assai più spesso è usato da chi si considera una sua vittima o da chi intende denunciare tali atti. Questa constatazione ci dice implicitamente che il concetto di violenza è intrinsecamente associato a qualcosa di negativo, che la violenza è un comportamento moralmente inaccettabile, anche se in alcuni casi viene invocata come "male necessario". Ma è comunque un "male", ragione per cui chi la pratica preferisce usare il termine "forza" per sottolineare la legittimità del suo comportamento.

Fanno eccezione le ideologie nazifasciste e le avanguardie artistiche spesso ad esse associate che propongono una glorificazione della violenza, esaltandone gli aspetti di vitalità, accostandovi il culto della morte, il disprezzo per la vita del singolo, l'idealizzazione della guerra come "esperienza interiore". Echi di tutto ciò si possono trovare anche in autori come Nietzsche, Sorel, Sartre e recentemente Huntington (2005b). Non possono essere invece accomunati a queste posizioni Marx ed Engels, anche se hanno affermato che la violenza è la levatrice della storia (Marx, *Il Capitale*, cap.24): essi rilevavano infatti come la violenza precede sempre i grandi mutamenti storici, ma essa non ne è la causa né tantomeno il loro fine, quanto piuttosto un mezzo per rovesciare i rapporti di forza.

Questa **concezione strumentale della violenza** appare nettamente prevalente tra gli studiosi che si sono occupati dell'argomento: essa sarebbe un mezzo per imporre determinate idee o situazioni di fatto.

Ci stiamo dunque avvicinando a enunciare una **definizione di violenza**: *"la violenza può essere definita come una forma di costrizione e come un'imposizione della forza che si afferma attraverso atti concreti e fisici, ma anche di natura psicologica, per esempio attraverso la minaccia, il plagio, la paura"* (Rebughini 2004, p.12). Ancora più esaustiva mi pare la definizione che si può evincere dallo studio degli scritti di Gandhi: *"un metodo di lotta violento è un atto, o insieme di atti (commissivi o omissivi) che comportano (1) l'uccisione di una o più persone o l'inflizione di sofferenza fisiche, psichiche o di danni psichici, (2) in modo*

intenzionale e (3) contro la loro volontà (o forse più in generale senza il loro esplicito assenso). Per sofferenze fisiche si intende ogni tipo di dolore corporeo; per sofferenze psichiche ogni stato mentale (quale ad esempio uno stato di angoscia, di disperazione, di paura, di panico dal quale il soggetto che lo esprime intrinsecamente fugge; per danni psichici si intende ogni lesione dell'autonomia e identità della persona. [...] essa può essere diretta (sulle persone) o indiretta (sull'ambiente da cui le persone dipendono)” (Pontara 2006, p. 143-144). Escludendo il carattere di intenzionalità, questa nozione di violenza, oltre che ai metodi di lotta nei conflitti, può essere applicata ad altri fenomeni come istituzioni, strutture, sistemi sociali e culturali che possono appunto essere definiti “violenti” nella misura in cui infliggono gravi sofferenze fisiche o psichiche o ledono l'autonomia e l'identità degli individui contro la loro volontà. Questo tipo di violenza è stato definito “strutturale”.

Interessanti studi mostrano con chiarezza come la **violenza strutturale** sia da considerarsi altrettanto grave e deleteria della violenza diretta. Un lavoro di Christie – Wagner – Du Namn Winter (2001) mostra come le violazioni dei diritti umani siano in se stesse delle forme di violenza, in quanto capaci di creare traumi e terrore nella società, anche nel lungo periodo. A questo proposito si possono citare anche gli studi di Martin – Barò (1994), il quale parlava di “trauma psico-sociale” riferendosi agli effetti della dittatura salvadoregna sulla popolazione: il trauma non sarebbe soltanto un fenomeno intrapsichico proprio di chi subisce violenza dirette come torture o simili, ma avrebbe sede nelle relazioni sociali di cui l'individuo è solo una parte; il trauma psico-sociale può essere conseguenza normale di un sistema basato su relazioni sociali di sfruttamento e oppressione. Christie e colleghi, nello studio citato, mostrano anche come alcune politiche sociali come quelle del lavoro, della sanità o della scuola provocano nei bambini danni precisi e molto concreti: dati alla mano viene dimostrato che certe condizioni strutturali si trasformano in vere e proprie violenze per bambini che possono risultare denutriti, poco assistiti, non istruiti, psicologicamente instabili; i bambini che subiscono tali violenze sono sistematicamente appartenenti a famiglie danneggiate o emarginate dalle suddette politiche sociali ed economiche (e cioè famiglie i cui genitori sono disoccupati, famiglie che non possono accedere ai servizi sanitari o a scuole di qualità, etc.).

Ad ogni modo, rispetto ad entrambi questi tipi di violenza – diretta e strutturale - rimane aperto il problema della loro occasionale giustificabilità o della loro presunta inevitabilità.

Per questi motivi , ho scelto di dividere le posizioni degli studiosi che si sono occupati di violenza nelle categorie degli ottimisti e dei pessimisti (alcuni dei quali, con inaudita presunzione, in tempi recenti si sono definiti “realisti”) circa la possibilità di eliminare (e quindi non giustificare) la violenza nelle vicende umane.

Nell'impresa di indagare questo problema, a cagione della sua estrema pervasività, vengono coinvolte numerose discipline delle scienze umane e naturali: dalla biologia alla storia, dall'etologia alla sociologia, dalla psicologia alla filosofia morale e politica.

2. Violenza naturale, violenza necessaria, violenza legittima

Emblema della visione pessimista circa la possibilità dell'uomo di eliminare la violenza dal suo orizzonte di vita può a buon diritto essere considerata la figura di Thomas Hobbes.

Come è noto, il filosofo del Seicento è stato il primo teorizzatore moderno dello stato assoluto, il cui potere è legittimato dalla necessità di dare ordine e regole ad una natura umana violenta ed egoista. "Homo homini lupus": l'uomo è intrinsecamente violento e portato a sopraffare il suo simile per soddisfare i propri interessi, pertanto l'ubbidienza alla legge e al sovrano è necessaria per sottrarsi ad uno stato di perpetua insicurezza fisica: *"fuori dello Stato, è il dominio delle passioni, la guerra, la paura, la povertà, l'incuria, l'isolamento, la barbarie, la bestialità: Nello stato, è il dominio della ragione, la pace, la sicurezza, la ricchezza, la decenza, la socievolezza, la raffinatezza, la scienza, la benevolenza"* (Hobbes, De Cive , x, p.167¹).

Lo stato, per mantenere questo ordine e questa pace, esercita un potere assoluto che annulla il libero arbitrio degli individui, è il Leviatano, mostro opprimente che contrasta tutte le minacce alla stabilità della società: *"la violenza non è del tutto eliminabile, in quanto anche se fosse possibile farlo nelle relazioni interpersonali, essa rimarrebbe pur sempre uno strumento indispensabile nelle mani delle istituzioni che devono garantire l'ordine e la pace"* (Rebughini 2004, p.50).

La concezione di Hobbes induce due ordini di domande, cruciali per il nostro problema.

Lo "stato di natura" (concetto di per sé già problematico, che sembra presupporre che la società non sia qualcosa di dato, da sempre, per l'uomo) coincide davvero con uno "stato di guerra"? L'uomo, non costretto dal potere civile, è ineluttabilmente violento?

E ancora: il potere esercitato dalle istituzioni civili è necessariamente violento? E' sempre legittimo il dominio dello stato e della legge sui singoli soggetti?

Per quanto riguarda la prima questione, c'è tutto un filone di ricerche (per la verità piuttosto datate e oggi minoritarie) che propende ad una risposta affermativa: sì, l'uomo è per natura distruttivo.

Potremmo dire che il Super – Io di Freud (1929) è una sorta di Leviatano personale con compiti di coercizione e controllo rispetto agli istinti e alle passioni prodotte dall'Es: da questa dinamica interna si ottiene la repressione della violenza che sarebbe innata e primordiale, ma la cui libera espressione non

¹ Faccio qui riferimento all'edizione del 1992 curata da Tito Magri.

permette la convivenza tra le persone. E' possibile dunque eliminare, perlomeno limitare, la violenza dalle relazioni interpersonali, ma solo a patto di una repressione violenta della natura umana più profonda.

Similmente, alcuni eminenti etologi (Huxley 1888, Lorenz 1963) sostengono che la **pulsione aggressiva** è ineliminabile in quanto innata; essa sarebbe funzionale alla conservazione e alla evoluzione della specie: l'aggressività accrescerebbe le possibilità di successo nella competizione per la sopravvivenza e consentirebbe ai più forti l'accoppiamento, la riproduzione e la continuità eugenetica.

Sono molte le teorie psicologiche secondo cui la violenza sarebbe il risultato di un istinto aggressivo (sostanzialmente di tipo autodifensivo) capace di scatenarsi in condizioni particolari come quelle di stress e frustrazione. Anche la violenza razzista (sia essa preventiva o vendicativa) contro gruppi sociali considerati potenzialmente pericolosi sarebbe spiegata come un risultato naturale di difesa dell'unità e dell'identità del proprio gruppo sociale.

Sono evidenti le conseguenze di una simile impostazione anche sul piano della legittimazione: se la violenza è considerata istintiva può, almeno in determinate circostanze, essere giustificata in base a canoni biologici e psicologici.

Rispetto alla seconda questione, quella riguardante il presunto carattere intrinseco della violenza nella società civile, la ricerca sociologica sembra per lo più confermare (sia pur con differenze di accenti) la visione di Hobbes: la violenza sarebbe da un lato un problema da eliminare, dall'altro una presenza permanente ed inevitabile come strumento di minaccia necessario al mantenimento delle istituzioni legittime. Si accetta dunque l'esistenza della violenza purchè amministrata da istituzioni socialmente riconosciute e designate alla conservazione dell'ordine sociale. Anzi; secondo Durkheim (1893) la repressione dei comportamenti devianti servirebbe a rinsaldare la coesione morale della società che, nell'osservare la punizione di chi viola i codici morali condivisi, si riconoscerebbe unita intorno a valori comuni che vengono riaffermati nel loro carattere vincolante.

Alcuni autori (Melucci 1991) hanno sottolineato come la mancanza di uno spazio di negoziazione tra soggetti e istituzioni porta al conflitto come esito naturale della relazione tra libera soggettività e potere delle istituzioni, conflitto che degenera inevitabilmente in violenza.

D'altra parte Walter Benjamin (1921) ha sostenuto che la violenza connessa al potere è la fonte ultima del diritto: è la legge che stabilisce i criteri di giustizia e che proprio per questo può giustificare il massimo della barbarie. La violenza è considerata un principio inscindibile dalle dinamiche del potere, rappresentate innanzitutto dal diritto: la presenza della violenza nel sistema sociale è di natura strutturale, soprattutto a causa della legge. Paradossalmente dove non c'è legge non c'è violenza, in quanto la violenza non può essere definita come tale. Anche Jacques Derrida (2003) ha evidenziato il carattere di violenza

inerente ad ogni operazione che pretende di identificare la “ragione”: “*il diritto positivo, essendo una forma finita di senso e verità, è inevitabilmente portatore di espressioni di violenza*” (Rebughini 2004, p.74).

Una tradizione critica di studiosi ha ulteriormente radicalizzato questa idea del legame indissolubile tra **potere e violenza**, sottolineando la pervasività di quest’ultima nelle istituzioni, ma anche nelle forme di socializzazione e di disciplina dei comportamenti, dove essa assume forme mascherate e quindi più facilmente legittimanti: una violenza invisibile non può essere riconosciuta né tantomeno combattuta. Se capostipite di questa tradizione può forse essere considerato Nietzsche (1887) che evidenziò come la morale non ha alcun fondamento assoluto essendo costruita dagli uomini e manipolata secondo i loro interessi e i rapporti di forza, per cui si può dire che dietro ogni idea e valore si manifesta sempre la volontà di potenza e la violenza, l’esponente più esemplare di questo filone di critica del potere è Michel Foucault (1975). Il filosofo francese ritiene che il potere e la violenza si estendano ben oltre le istituzioni statali: il potere del sovrano che si esprimeva attraverso forme plateali e dimostrative di punizione ha assunto nelle contemporaneità la forma del controllo, di un sottile e insidioso meccanismo di dominio delle soggettività di cui il modello sono le carceri ma che pervade ogni altra dimensione del sistema sociale. Egli parla dunque di una microfisica del potere (1977) che porta a volgere l’attenzione anche agli aspetti apparentemente neutrali della materialità della vita di ogni giorno per scovarne le dimensioni del potere: si può scorgere tracce di violenza nell’architettura omologante e tendente al panoptismo (e quindi alla controllabilità), nella proliferazione della tecnica (che permette di spingere il dominio anche nel campo della biologia umana), nel linguaggio (dove la violenza sta nella capacità di nominare e di attribuire significati e quindi di manipolare i codici culturali).

Per ciò che concerne gli scontri interculturali essi sarebbero sostanzialmente inevitabili dal momento che essi servono a definire e rafforzare l’identità di un gruppo: ogni individuo è parte di una comunità di simili che si scontra con un’altra comunità di differenti la relazione con l’alterità diventa inevitabile, ma anche indispensabile alla formazione dell’identità del Noi. In questo processo di formazione identitaria la possibilità della violenza starebbe nel bisogno di valutare positivamente la propria differenza rispetto a quella altrui e di difenderla da possibili contaminazioni, alimentando quindi la logica del razzismo (Dal Lago 1999)

Per quanto riguarda la violenza nel rapporto tra stati, le **teorie “realiste”**, partendo dalla constatazione dei rapporti conflittuali e di potere quali sono nella realtà e non quali dovrebbero essere sulla base di valori o opzioni teoriche, sostengono l’impossibilità di una trasformazione qualitativa del sistema nel suo complesso. Esse sottolineano infatti l’immutabilità degli eventi, quasi una coazione a ripetere destinata a permanere nei passaggi tra le varie epoche: le relazioni internazionali sono sempre state contrassegnate da guerre e sempre sarà così. È significativo che tale constatazione sia proprio di Tucidide (*La guerra del*

Peloponneso) e di Macchiavelli (*Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*) quanto del contemporaneo Kenneth Waltz.

Ma una simile concezione di una storia assolutamente priva di fini e inesorabilmente connotata da conflitti distruttivi non comporta necessariamente un pessimismo antropologico: il problema non è che gli uomini sono cattivi –è il pensiero di molti autori realisti – quanto piuttosto che gli stati nei loro rapporti non hanno gli stessi vincoli e regole che il Leviatano impone agli individui: *“Il perdurante carattere anarchico della politica internazionale spiega la sorprendente uguaglianza della qualità della vita internazionale attraverso i millenni”* (Waltz 1987, p. 143).

Potremmo dire che la guerra è “sdoganata”, dalle teorie realiste, come normale attività sociale. L'esempio più noto di tale posizione è forse Carl von Clausewitz (1832), autore della famosa frase “la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi”: la guerra non sarebbe un momento di rottura della società civile, ma una manifestazione politica. Non è un male dovuto alla follia dei governanti, ma fa strutturalmente parte del lavoro politico: dal momento che nel contesto internazionale non è presente alcuna costrizione da parte di leggi essa svolge proprio questo ruolo impositivo.

Riassumendo, in maniera forse un po' brutale ma utile ai fini comparativi, le posizioni presentate in questo paragrafo tendono a sottolineare l'impossibilità di eliminare la violenza, e quindi a giustificarne la presenza, in quanto:

- la violenza è connaturata all'essere umano
- il potere statale deve usare violenza per imporre la giustizia e l'ordine nella società
- gli stati nei rapporti internazionali, non avendo leggi che regolano l'equilibrio degli interessi particolari, necessariamente si relazionano tra loro in maniera conflittuale e violenta (come del resto ha sempre testimoniato la storia).

Questo tipo di teorie che sottolineano come la violenza si nasconda sempre nelle pieghe delle relazioni sociali e, forse, nelle stesse profondità della natura umana, difficilmente potranno fornire una base scientifica ad un programma di costruzione della pace.

3. Violenza come scelta, violenza costruito culturale, violenza inaccettabile

In contrapposizione ad Hobbes, possiamo individuare un altro grande filosofo moderno che farà da paladino del gruppo degli ottimisti circa la possibilità di contrastare la violenza nelle vicende umane.

Intendiamoci subito: con il termine “ottimisti” non intendo riferirmi ad un gruppo di ingenui personaggi portati a vedere un futuro tutto rosa e a non riconoscere i drammi del presente, quanto piuttosto a una serie di studiosi che dalle loro ricerche e riflessioni non traggono conclusioni ultimative circa le dinamiche della

violenza nella società umana e non considerano lo sviluppo di questa forza distruttrice in maniera deterministica.

Immanuel Kant, infatti, non si fa illusioni circa la natura umana: riconosce che i rapporti tra gli uomini non regolati da leggi sono contrassegnati da ostilità; la semplice vicinanza dell'altro induce una sensazione di minaccia alla propria libertà. La violenza però non sorgerebbe – come invece per Hobbes – dagli istinti di competizione, diffidenza, ricerca della gloria irrimediabilmente presenti nel profondo dell'uomo, quanto piuttosto da un eccesso di libero arbitrio, ovvero da una condotta personale che non tiene conto dei principi morali che –il pensiero di Kant a tal proposito è noto – sono trascendenti e quindi universali; in tal senso l'atto violento è un atto ragionato effettuato da un soggetto che, liberamente, sceglie di comportarsi in quel modo.

E' necessario - qui Kant pare concordare col filosofo inglese – che intervengano le leggi per istituire una situazione di pace, ma la differenza tra i due pensatori è nel carattere che assume il contratto sociale. Per il filosofo di Königsberg l'ingresso nella società civile non può corrispondere all'obbedienza assoluta e all'annullamento del **libero arbitrio**: *“la mia libertà giuridica va [...] definita come la facoltà di obbedire unicamente a leggi esterne cui ho potuto dare il mio assenso”* (Kant, *Per la pace perpetua*, nota al Primo articolo definitivo per la pace perpetua, p.69²). E' cioè il soggetto che per fuggire la minaccia comprende che conviene convincere l'altro ad *“entrare in uno stato di convivenza legale”* (ivi, p.67). La legge, pertanto, più che a reprimere, serve a far capire agli esseri umani che la loro libertà deve essere limitata dalla presenza della libertà dei loro simili.

D'altro canto, se la violenza dei singoli necessita di essere combattuta da un ordinamento giuridico, anche la violenza dello stato deve essere contrastata, impedendo l'instaurazione di un potere dispotico nazionale: soltanto una costituzione a carattere repubblicano potrà garantire una legislazione che ottenga la convivenza pacifica degli individui senza schiacciare le loro libertà e tenendo fede al principio di uguaglianza.

La parte più originale del pensiero politico di Kant –e nel quale sono state scorte tante nozioni anticipatrici di processi che poi avvennero nel Novecento- è sempre stata valutata quella in cui considera anche le abituali relazioni tra nazioni uno “stato di natura”; ciascuno Stato minaccia e lede la libertà del vicino: bisogna pertanto che anche gli Stati *“entrino in una costituzione analoga alla costituzione civile, in cui a ognuno possa essere garantito il suo diritto”* (ivi, Secondo articolo definitivo per la pace perpetua, p. 81). La proposta di Kant va pertanto nella direzione di un diritto internazionale fondato su un federalismo di stati liberi.

² Faccio riferimento all'edizione del 1997 curata da Cicero - Roncoroni

In definitiva, *“il fatto che esista il libero arbitrio non significa che le persone debbano necessariamente nuocersi a vicenda o agire solo ed esclusivamente in maniera strumentale ed egoistica: anche l’etica è una componente del libero arbitrio”* (Rebughini 2004, p. 54) e la ragion pratica finirà per concludere della non convenienza dei comportamenti distruttivi e scegliere la strada di ciò che è più giusto ed appropriato per il bene comune. Similmente, Kant ha fiducia che la ragione permetterà di costruire una convivenza civile tra Stati, anche se la storia ci mostra che i loro rapporti sono stati per lo più di natura conflittuale.

In maniera del tutto analoga a quanto fatto nel paragrafo precedente rispetto alle posizioni di Hobbes, possiamo ora chiederci: è condivisibile l’idea che all’uomo l’aggressività distruttiva si presenti solo come scelta e non come ineluttabile necessità dettata dalla “natura”?

E ancora: è possibile immaginare – con Kant – uno Stato che utilizzi il proprio potere, all’interno e verso l’esterno, in maniera non coercitiva e opprimente?

Riguardo al primo punto, è stato notato che il successo delle teorie di tipo innatista, come quella di Lorenz accennata nel paragrafo precedente, è fortemente influenzato dal clima sociale di un’epoca spaventata dall’accelerazione della corsa agli armamenti: la teoria dell’aggressività innata servirebbe a giustificare certe scelte politiche e a razionalizzare il senso di impotenza (Fromm 1973).

E’ assai significativo che sia proprio uno dei discepoli di Lorenz a sradicare dalle fondamenta il carattere “giustificazionista” delle tesi innatiste; il passo è talmente interessante che merita di essere citato per intero: *“accennare al carattere innato di un comportamento o di una predisposizione non significa affatto che essi siano tetragoni a qualsiasi influsso esercitato dall’educazione, né che li si debba ritenere [...]‘funzionali’. Un comportamento sviluppatosi nel corso della filogenesi può perdere la sua funzione originaria: così una forte pulsione aggressiva può aver promosso lo sviluppo intellettuale dell’uomo attraverso una drastica concorrenza tra gruppi umani e, al contempo, può aver costretto l’uomo a diffondersi su tutta la terra. Ma oggi un eccesso di aggressività può per l’appunto portare all’autodistruzione: perciò non è il caso di accettarla incondizionatamente solo perché è innata, ma ci si deve forzare di controllarla. [...] può risultare che certi adattamenti ologenetici sussistano in qualità di zavorra storica: siano cioè non funzionali o addirittura pericolosi per l’organismo, come lo è l’appendice ciecale. Simili ‘appendici’ possono darsi anche nel comportamento”* (Eibl Eibensfeldt 1977, p. 18). Si ipotizza dunque che l’aggressività sia una “zavorra” di cui sarebbe opportuno, anche dal punto di vista della “natura”, liberarsi. E tuttavia lo studioso tedesco decide di non dare un colpo di spugna al problema e di scendere sul terreno dei critici dell’innatismo ed entrare nel merito della questione per chiarire come l’“espulsione sociale” (aggressività) e l’ “attrazione sociale” (simpateticità) formino nei vertebrati superiori un’unità funzionale: *“gli impulsi aggressivi dell’uomo vengono controbilanciati da inclinazioni alla*

socievolezza e al soccorso reciproco altrettanto profondamente radicate” (ivi, p.19). A sostegno di questa tesi egli adduce innumerevoli esempi.

È del 1991 la Dichiarazione di Siviglia³, un documento sulla violenza redatto da un gruppo di scienziati su sollecitazione dell’UNESCO. In esso si enunciano cinque proposizioni:

1. È scientificamente scorretto dire che noi abbiamo ereditato una tendenza a fare la guerra dai nostri antenati animali. La guerra è un fenomeno tipicamente umano e non si ritrova nelle altre specie animali. Il fatto che i modi di fare la guerra siano cambiati così radicalmente nelle varie epoche indica che essa è un prodotto della cultura.

2. È scientificamente scorretto dire che la guerra, o qualsiasi altro comportamento violento, è geneticamente programmata nella natura umana. Sebbene i geni abbiano un effetto sul funzionamento del sistema nervoso a tutti i livelli, essi forniscono un potenziale di sviluppo che può realizzarsi solo interagendo con l’ambiente ecologico e sociale. È la combinazione tra il patrimonio genetico degli individui e le condizioni in cui sono stati allevati che determina la loro personalità

3. È scientificamente scorretto dire che nel corso della evoluzione umana c’è stata una selezione del comportamento aggressivo più che di altri tipi di comportamento. In tutte le specie che sono state studiate esaurientemente lo status all’interno del gruppo è raggiunto in base alla capacità di cooperare e di svolgere funzioni sociali importanti per la struttura del gruppo.

4. È scientificamente scorretto dire che gli esseri umani hanno un “cervello violento”. Sebbene abbiamo un apparato neurale per agire violentemente, esso non è attivato automaticamente dagli stimoli interni o esterni. Come tutti i primati superiori, i nostri processi neurali superiori filtrano questi stimoli prima che essi provochino una reazione, per cui il modo in cui agiamo dipende dal modo in cui siamo stati condizionati e socializzati.

5. È scientificamente scorretto dire che la guerra è causata dall’istinto. La guerra moderna vede piuttosto il primato di fattori cognitivi su quelli emozionali: obbedienza, idealismo, calcolo dei costi, pianificazione, etc. Fattori apparentemente “istintuali” come l’esaltazione in battaglia, la deumanizzazione dell’avversario, la ferocia sono invece intenzionalmente indotti dall’addestramento e dalla propaganda.

In sostanza la Dichiarazione di Siviglia mostra la predominanza dei fattori culturali e sociali rispetto a quelli “naturalisti” nella genesi della violenza.

Da un punto di vista antropologico, numerosi esempi sono presenti nell’opera di Fromm (1973) dedicata allo studio delle guerre presso i popoli primitivi, in cui egli ribalta il mito della presunta acquisizione di capacità di convivenza pacifica delle culture evolute rispetto a quelle cosiddette primitive: paradossalmente sono quelle più vicine allo stato di natura, in cui la proprietà privata è pressoché inesistente e i rapporti sociali sono caratterizzate da uguaglianza, che vedono il minor tasso di violenza e ostilità tra le persone. Più la società è evoluta e divisa in classi, con gerarchie definite e valorizzazione del possesso di

³ una traduzione di tale dichiarazione si può ritrovare in Sapio 2004, pp. 831-835

beni privati, più è presente la violenza. Fromm individua una scala evolutiva a tre livelli in cui alla progressivo mutare degli ordinamenti sociali ed economici si assiste a un cambiamento dei modelli relazionali: dalle “società che esaltano la vita”, alle “società aggressive non distruttive e alle “società distruttive”.

Queste e altre riflessioni simili sembrano invalidare la concezione dello stato di natura di Hobbes e dare credito invece a quella di Rousseau il quale -come è noto- definiva l'uomo pacifico e timoroso per natura, guerriero e bellicoso solo per abitudine ed esperienza.

Ci si può chiedere allora quali sono queste “abitudini e ed esperienze” che permettono l'emergere della violenza. Grazie ai lavori di Popitz e Milgram (1975) possiamo individuare quattro elementi significativi:

- l'esaltazione della violenza, spesso inculcata ideologicamente ed operante sempre nei contesti di gruppo dove c'è una maggiore diluizione della responsabilità;
- la tecnicizzazione della violenza, che ha prodotto una moltiplicazione della distanza dagli effetti della violenza praticata;
- la disumanizzazione della vittima, che provoca indifferenza emotiva nei confronti della sua sofferenza; il culto dell'obbedienza, attraverso il quale si rinuncia a ciò che suggerisce la coscienza.

La violenza sarebbe dunque un atto secondario, frutto dell'innescamento di processi psicologici e culturali precedenti, senza dei quali la violenza non entrerebbe in gioco.

Si può infatti considerare la violenza come un **costrutto culturale**, come un insieme di azioni che gli uomini possono o non possono mettere in atto in determinate circostanze per raggiungere determinati fini, per lo più razionalmente scelti. E' in questa direzione che va la riflessione di Hannah Arendt (1970): **la violenza è di natura strumentale** per ottenere fini, in particolare il mantenimento o lo scardinamento dell'ordine, necessari al potere. Ma è solo un possibile strumento: il potere in se stesso non è necessariamente di tipo coercitivo, esso avrebbe anzi una capacità di azione e di costruzione sociale, come tale esso può reggersi su un reale consenso attribuitogli da uomini liberi e razionali. L'ordine garantito dal potere statale è tanto più solido quanto è frutto di una negoziazione: la violenza è lo strumento che testimonia il fallimento di questa negoziazione e che mette la razionalità al servizio di interessi di parte. La violenza inoltre -conclude la Arendt – è uno strumento, oltre che ambiguo, storicamente perdente nel medio e lungo periodo.

Anche per Durkheim la coercizione e la minaccia non sono gli unici strumenti per mantenere l'ordine nella società; *“egli ritiene che i processi di socializzazione, la solidarietà indotta dalla complementarietà dei ruoli sociali, i riti collettivi, l'autorità morale che la società esercita sui singoli, i valori veicolati dalle religioni sono tutti dispositivi sociali utili a mantenere ordine e coesione all'interno*

delle comunità” (Rebughini 2004, p. 59); in questa prospettiva la violenza -che può riguardare sia il singolo sia intere collettività – non può che essere letta come un momento di crisi passeggera.

Similmente Elias (1969) vede nel processo di civilizzazione, nella “**socializzazione alle buone maniere**” il principale antidoto alla violenza e garanzia per la pacificazione della società. Allora –rileva ad esempio Parsons (1955)– le manifestazioni di violenza dipendono da una mancata socializzazione. Non è però attraverso la forza che lo stato garantisce questi processi di socializzazione: sarebbe la stessa autorità morale che giustifica un dato ordine morale, se debitamente interiorizzata, a garantire l’assimilazione della legge e delle norme sociali senza traumi e quindi ad evitare l’esercizio della violenza sia da parte del singolo che da parte dello stato (Bourdieu 1998).

Possiamo anche richiamare la posizione di Bauman che ha una visione drammatica della società contemporanea contrassegnata da una profonda violenza strutturale che trasforma le persone in consumatori perennemente impauriti dalla possibilità di “non essere come gli altri” e di venir invasi dall’alterità, una violenza che riguarda anche lo squilibrio nell’accaparramento delle risorse. Ma questa violenza, che priva gli individui di ogni punto di riferimento obbligandoli a muoversi in una società liquida, non è ineluttabile. Il suo perdurare è dovuto al fatto che gli individui si comportano o come guardiacaccia o come cacciatori :“*i servizi del guardiacaccia si basano sulla convinzione che le cose stanno meglio se non ci si mettono le mani*” (Bauman 2007, p.113) mentre “*il cacciatore non è minimamente interessato all’equilibrio generale delle cose*”(ivi, p.114), cerca di procacciarsi quanta più selvaggina possibile e il fatto che possa non rimanere più selvaggina per altri non lo preoccupa affatto; se la terra un domani non avrà più boschi né selvaggina non è un problema immediato per il cacciatore e quindi non lo riguarda. Indifferenti guardia-caccia o cacciatori predatori fanno sì che la società continui a riprodursi nella sua struttura violenta: se il guardia-caccia è interessato al mantenimento dello *status-quo*, il cacciatore è sempre di corsa, all’inseguimento della preda e per non rimanere indietro agli altri, in fuga da qualsiasi interrogativo circa la direzione e il senso del tutto. Ma il mondo può essere salvato dalla volontà, dalla pazienza, dalla fiducia e dalla capacità di immaginare un’armonia ideale dei giardinieri: “*il giardiniere presuppone che nel mondo (o almeno in quella piccola parte del mondo affidata alle sue cure) non ci sarebbe alcun ordine se non fosse per la sua attenzione e i suoi sforzi costanti.[...]Dapprima elabora nella sua testa la disposizione migliore, e poi provvede a trasformare questa immagine in realtà*” (ivi, p.113).

Si può infine fare cenno alle cosiddette “**teorie dell’idealismo**” politico”, contrapposte a quelle realiste brevemente presentate nel paragrafo precedente. Le posizioni idealiste (e quelle neoliberaliste ad esse spesso associate) sono accomunate, al di là delle numerose differenze, dal fatto di porre l’essere umano al centro delle relazioni internazionali e di considerare la pace come un fine possibile, conseguibile ad esempio attraverso la creazione di istituzioni internazionali, o grazie all’interdipendenza economica fra le nazioni. Il conflitto non sarebbe un dato immutabile, giacché fra gli attori del sistema internazionale è riscontrabile una sostanziale comunanza di interessi.

In fase conclusiva, possiamo così riassumere l'ambito di autori che abbiamo raccolto sotto l'etichetta di "ottimisti":

- la violenza non è connaturata all'essere umano, in lui vi sono in lui istinti tendenti alla socialità e alla cooperazione almeno altrettanto forti che le pulsioni aggressive, le quali possono anche essere direzionate in funzione difensiva e non necessariamente distruttiva
- la società può limitare la violenza senza il necessario ricorso alla coercizione da parte dello stato: i valori morali condivisi e la reciprocità dei ruoli sono un fattore di pacificazione molto forte
- nei rapporti tra gli stati non esistono meccanismi assoluti che portano necessariamente allo scontro: anche in questo ambito gli individui e i gruppi, con i loro principi morali e la loro razionalità, possono influenzare il corso degli eventi; inoltre è possibile regolare in direzione della pace le relazioni inter-statali mediante l'istituzione di organismi e regolamenti sovra-nazionali.

Sebbene nella realtà delle singole posizioni specifiche vi siano molte sfumature, le proposizioni del campo degli "ottimisti" appaiono, nei loro caratteri fondamentali, diametralmente opposte a quelle dei pessimisti. Paradossalmente, è proprio questo scarto che può aprirci una pista interessante che esploreremo nel prossimo paragrafo.

4. L'etica del dialogo come antidoto alla violenza.

Probabilmente nei paragrafi precedenti non si è mostrata la falsità delle proposizioni "pessimiste" circa l'eliminabilità della violenza, né tantomeno si è dimostrata la veridicità di quelle ottimiste. Avendo illustrato tuttavia i termini essenziali di quello che è un ampio, non esaurito e forse inesauribile, dibattito, si è lasciata aperta la porta della possibilità.

L'antitesi violenza naturale e ineliminabile / violenza come scelta contrastabile è probabilmente irrisolvibile, ma è proprio nella dialettica delle tesi contrapposte che possiamo trovare uno spiraglio per un lavoro costruttivo contro la violenza. Se, insomma, la questione intorno all'eliminabilità o meno della violenza non è definitivamente decidibile, questo comporta che il dibattito deve restare aperto. Ed è proprio la forma del dibattito a costituire un formidabile antidoto alla violenza.

Voglio cioè in questa sede sposare quelle proposte che, con diversi accenti che hanno spostato l'argomentare filosofico ora su un versante sociologico ora su uno religioso, hanno individuato nel "principio dialogico" il fondamento etico universale capace di contrastare la violenza derivante dai particolarismi di tutti i generi.

In un'epoca di minaccia terroristica e guerra permanente, di drammi ambientali e rigurgiti nazionalistici, mi pare ancora attuale il tentativo di Apel (1973) e di Habermas (1985) di delineare una morale razionale che guidi la condotta umana al di là di ogni vincolo culturale e di ogni preoccupazione egoistica.

Il fondamento razionale di questa morale universale è nella **prassi del discorso** e della interazione che tutti –nessuno escluso – quotidianamente affrontano. Chiunque discuta intorno ad un problema, anche in maniera aggressiva e desideroso di far prevalere la propria posizione, non può non presupporre il linguaggio, la situazione argomentativa, l'esistenza dei suoi interlocutori. Questi sono i presupposti trascendentali – non dimostrabili, ma non negabili (pena cadere in contraddizione performativa) – di ogni interazione. Praticamente chiunque argomenta, con qualsiasi contenuto e intenzione, deve implicitamente riconoscere la validità delle norme che rendono possibile l'argomentazione e cioè riconoscere anche le possibili pretese di tutti i membri della comunità della comunicazione che si possono giustificare mediante argomenti razionali, *“La possibilità di argomentare presuppone l'appartenenza dell'argomentante ad una comunità di soggetti che si comprendono reciprocamente, ed una simile comunità presuppone a sua volta un'etica della comunicazione: chi nel dialogo infatti afferma una tesi si impegna a sostenerne la validità nei confronti di ogni altro possibile interlocutore che è al contempo chiamato a verificare la bontà di quanto asserito, perché partecipare ad un dialogo è possibile solo per chi cerca nell'altro il consenso, ma pure gli attribuisce il diritto di contestare le sue affermazioni”* (Spinicci 1998, p.643-644).

Da questo punto di vista la verità non sarebbe altro che quella opinione su cui convergerebbe il consenso ultimo della comunità –potenzialmente illimitata – dei comunicanti.

A partire da qui è possibile una fondazione razionale dell'etica: chiunque argomenta, anche chi sostiene che la violenza è legittima e necessaria, deve riconoscere la validità delle norme che rendono possibile l'argomentazione, cioè *“deve riconoscere gli eguali diritti di ogni partner della comunicazione e impegnarsi nella ricerca cooperativa della verità”* (Petrucciani 1999, p.806).

Non viene prescritta una precisa norma etica con contenuti determinati, ma si specifica quale sia il modo per generare etiche valide: *“sono valide solo le norme d'azione che tutti i potenziali interessati potrebbero approvare partecipando a discorsi razionali”* (Habermas 1996, p.181) .

Fondata a priori è solo la procedura formale di legittimazione, non i risultati cui essa mette capo: questi ultimi sono anzi sempre rivedibili, poiché la dimensione del consenso e del discorso razionale è un'idea regolativa che non può mai dirsi pienamente soddisfatta e che nella storia si attua necessariamente in contesti materiali e concreti che ne limitano la purezza.

Tralasciando in questa sede le ulteriori implicazioni sociali e politiche di questa impostazione, che vede comunque nella democrazia (che funziona col meccanismo della rappresentanza ma che deve conservare anche spazi di dibattito e dialogo diretto tra le persone) la forma più approssimata di realizzazione concreta della comunità del dialogo, l'etica del discorso ha per il problema in oggetto in queste pagine una importanza fondamentale.

L'attuale epoca di incontro-scontro culturale, delineata per sommi capi nel primo paragrafo del capitolo precedente, lascia pesanti problematiche anche per chi si volesse collocare in un orizzonte di accoglienza, tolleranza, multiculturalismo. Il vivere in condizioni di pluralità culturale infatti moltiplica i punti di vista che devono essere riconosciuti e tutelati e questo non riguarda soltanto le culture intese come stili di vita o tradizioni, quanto soprattutto le valutazioni sui valori morali e sull'etica e quindi, in ultima analisi, anche sullo statuto della violenza: ciascuno potrebbe giudicare la violenza secondo i propri parametri, senza più ricorrere a principi morali ritenuti universali.

Il problema non è di poco conto e sembra prevedere due soli possibili sbocchi: un relativismo esasperato che considera incommensurabili i giudizi di valore (e quindi in teoria non giudicabile chi ricorre alla violenza), oppure la vittoria di un solo punto di vista mediante la forza o un atto di "violenza culturale". L'**etica del dialogo** si propone allora come una possibile etica universale e laica, che non prescrive comportamenti particolari culturalmente, politicamente o religiosamente connotati: se il principio formale della moralità è tutto racchiuso nella constatazione secondo la quale il dialogo è possibile solo se si riconosce nell'altro una persona e quindi un soggetto che ha i nostri stessi diritti e con cui si deve trovare un accordo fondato razionalmente, allora si può sostenere che una morale universalistica non può tradursi nel progetto di una determinata forma sociale del vivere (nemmeno nel progetto di una dichiarazione – presunta "universale" – dei diritti umani), ma può indicare soltanto la procedura formale –il discorso razionale- al vaglio del quale debbono essere passate le nostre possibili scelte di vita.

Questa etica universale del dialogo razionale non esclude necessariamente per i singoli il riferimento alla trascendenza o il richiamo ad un essere assoluto con i contorni del mistero non attingibili razionalmente; anzi: il Novecento ha visto anche l'affermarsi di una corrente che ha proposto il principio dialogico come cardine dell'esistenza umana proprio a partire da presupposti mistici e religiosi, soprattutto di matrice ebraica⁴. Le posizioni non certo uniformi di questi autori (Rosenzweig 1925, Buber 1962) possono essere accomunate da un'idea centrale: è solo nella relazione dialogica che l'individuo diventa realmente un sé, una persona.

⁴ Si deve forse soprattutto all'opera di Casper (2009) il merito di aver riunito sotto la definizione di "pensiero dialogico" un gruppo di filosofi la cui riflessione avrebbe rischiato di non essere adeguatamente riconosciuta come momento importante della cultura del Novecento.

Per Martin Buber il senso fondamentale dell'esistenza umana è da rintracciarsi nel **principio dialogico**, cioè nella capacità di stare in relazione totale con gli altri uomini (e con le entità spirituali): in un rapporto che non oggettiva l'altro, ma lo vive; in un dialogo in cui l'altro –kantianamente- non è mai mezzo di nulla ma sempre e soltanto una persona che mi incontra nell'autenticità e nell'immediatezza. La crisi dell'uomo contemporaneo starebbe nel prevalere della “parola fondamentale” io –esso, che tende a rendere il mondo e gli uomini oggetto di esperienza, a scapito della parola io – tu, nella quale sola l'uomo si definisce come persona e prende coscienza di sé come soggettività: l'uomo non è un essere ontologico ma innanzitutto una trama di rapporti e relazioni. L'alterità dunque non viene vissuta come una minaccia ma viene anzi profondamente accettata e accolta in quanto componente del proprio sé. Nel dialogo io-tu si esclude il rapporto strumentale e si vive l'apertura e la reciprocità che allontanano dalla relazione qualunque forma di violenza.

A questo filone di pensiero può essere accostato anche Emmanuel Lévinas (1961) che sviluppa una critica del pensiero occidentale il quale sarebbe caratterizzato da una continua ricerca dell'ontologia, cioè dei caratteri generali dell'essere, nel tentativo di abbracciarne la totalità. La totalità, in quanto negazione dell'alterità, è, per il filosofo francese, fonte di egemonia, egoismo e violenza. La autentica soggettività può invece emergere soltanto nel rapporto etico con l'alterità, un rapporto che non può essere colto fino in fondo dalla ragione e nel quale l'altro uomo è riconosciuto e rispettato proprio nella sua irriducibile diversità. Le differenze dei volti testimoniano questa irriducibile alterità che caratterizza ogni altro uomo, che non è riconducibile genericamente alla categoria di esemplare della specie umana; solo con questa consapevolezza dell'unicità di ogni uomo possiamo riscoprire la responsabilità che ci lega all'altro. Il volto dell'altro mi ricorda il mio volto e mi ricorda che tutti e due siamo persone: solo questo riconoscimento è in grado di estirpare la violenza dalle relazioni umane.

E' possibile ora proporre la **nonviolenza** (scritto tutto attaccato secondo il suggerimento di Capitini⁵) come efficace antidoto alla violenza del nostro tempo. La nonviolenza infatti appare il paradigma teorico e pratico che storicamente più si è avvicinato al modello ideale del principio dialogico appena delineato, sia nella sua versione razionale, sia in quella più spirituale.

La nonviolenza infatti si presenta come un'etica ma ha forti implicazioni pratiche, si appoggia su una morale laica ma aperta alle considerazioni religiose (purchè non dogmatiche), propone strategie razionali ma trae forza da una spiritualità profonda, non propone regole particolari ma predica il confronto e il dialogo, non si nasconde le difficoltà ma invita a gestire costruttivamente i conflitti, promuove il rispetto di tutti gli esseri umani (e non) ed è esplicitamente orientata alla trasformazione delle strutture ingiuste della società.

⁵ “*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 qualcosa di organico e dunque di positivo*” (Capitini 1967, p.9) Sul pensiero di Capitini vedi il § a lui dedicato nel capitolo III.

La nonviolenza può dunque essere proposta come riferimento universale per l'eliminazione della violenza nella società, un'impresa che, riconosceva lo stesso Gandhi, non potrà mai essere portata fino in fondo; infatti l' 'imperativo categorico' gandhiano potrebbe essere così formulato: *“agisci in modo tale che la tua azione conduca alla maggiore riduzione possibile della violenza nel mondo, in tutte le sue forme”* (Pontara 2006, p.147). Questo invito non va disgiunto dall'altro 'imperativo' che potrebbe suonare così: agisci in modo tale da rispettare ogni essere vivente, anche il tuo avversario.

Va sottolineato il carattere universale, a-confessionale, non univocamente determinato culturalmente della nonviolenza. I due principi appena citati infatti non prescrivono nessun comportamento specifico, né presumono di dichiarare assoluto alcun valore particolare: essi, nel riconoscere il dialogo l'unica fonte della verità (in conformità ai concetti dell'etica del discorso di Apel e Habermas) e della soggettività (in armonia con il “pensiero dialogico” ebraico), prescrivono soltanto di agire⁶ in un qualsiasi modo capace di contrastare ciò che impedisce il dialogo stesso, cioè la violenza, e di considerare ogni persona col rispetto dovuto a chi è partner di un discorso e a colui senza il quale –secondo la mistica di Buber- non è possibile neppure fondare il proprio sé.

Il problema della violenza è stato così spostato su un terreno culturale, sul terreno di una morale che comunque si pone anche esplicitamente la questione della trasformazione delle strutture sociali. Il problema etico della violenza e della nonviolenza chiama allora necessariamente in causa l'educazione e il suo possibile ruolo nel favorire il diffondersi di una cultura della nonviolenza. Ma la pedagogia e le pratiche educative contemporanee non appaiono oggi all'altezza di questo compito.

5. Un'educazione necessaria ma impossibile?

Appare allora giustificata la riflessione di Mantegazza circa il fallimento dei dispositivi educativi: *“se uno dei compiti assegnati all'educazione [...] era quello di migliorare il mondo attraverso il miglioramento degli esseri umani, di realizzare la pax perpetua educando gli uomini e le donne almeno a non uccidersi a vicenda, dobbiamo tristemente ma realisticamente constatare che questo compito non è stato realizzato”* (2005, p.11).

Il mondo dunque pare avere un disperato bisogno di pace, ma l'educazione sembra faticosa a contribuire a questo obiettivo.

Il problema dell'educazione alla pace si pone dunque sin dalle sue premesse con connotati drammatici: è possibile davvero educare alla pace?

⁶ Si badi che Gandhi, così come tutti gli altri personaggi e studiosi del filone nonviolento, non prescrivono soltanto di astenersi dalla violenza, ma di combatterla

Una domanda che rinvia al quesito più generale e forse ancor più inquietante: è possibile oggi educare nella scuola, o comunque nelle agenzie educative formali?

Pare rilevante infatti la riflessione di Franceschini che nota come oggi *“i sistemi formativi istituzionali assumono le sembianze di dispositivi che girano a vuoto ovvero che non sono più in grado di generare soggettività, saperi interni e relazioni di potere”*, soppiantati in questo dall’ *“onda anomala dell’industria culturale e dei consumi di massa, che progressivamente tenderà a proporsi essa stessa come sistema formativo, complementare, concorrente e antagonista a quello istituzionale”* (2008, p.25-26).

Franceschini e Mantegazza dunque concordano sul fatto di trovarsi di fronte a una profonda crisi dell’educazione che appare oggi funzionale ai meccanismi di dominio delle soggettività (non più capaci di esprimere autonomia e criticità) e al servizio della società dei consumi e del profitto (che chiede che bambini e ragazzi vengano presi in consegna per sempre più tempo dalle istituzioni formative, in corrispondenza dell’aumento del lavoro richiesto ai genitori). Certo – rilevano i due studiosi – oggi c’è “tanta” educazione, ma essa è nel migliore dei casi inutile, con un impatto disciplinante e formativo nullo, nel peggiore è direttamente funzionale alle esigenze del potere economico : si pensi alla formazione aziendale, dove l’educazione *“rinuncia per principio a discutere l’esistente, a porsi domande di senso a proposito dell’assetto socioeconomico nel quale ci troviamo a vivere”* (Mantegazza 2006, p.14).

Dunque la crisi delle istituzioni educative è anche crisi della pedagogia, una pedagogia da troppo tempo avvitata in discorsi “meta”⁷: che cos’è la pedagogia? Quali tipi di pedagogia esistono? Che analisi possiamo fare del discorso pedagogico? Oppure la crisi della pedagogia è anche nella sua frantumazione nelle scienze dell’educazione; o ancora nella sua tendenza a ridurre il discorso sull’educazione ad una tecnica del “che fare” nell’immediato senza una progettualità di medio – lungo termine e senza soprattutto porsi mai la questione del “perché farlo” o perlomeno, del “perché farlo così”.

Allora non sarà questo modo di fare educazione e questo modo di fare pedagogia che potranno salvarci dalla barbarie della violenza e dell’ingiustizia cui abbiamo accennato nelle pagine precedenti. Sono necessarie oggi una pedagogia e un’educazione che rimettano al centro il soggetto *“perché proprio il soggetto – individuo – persona (laicizzata) è il protagonista della nostra società e della nostra cultura”* (Cambi 2006, p.11); non però un soggetto isolatamente inteso: *“l’insegnamento deve produrre una “antropo-etica” capace di riconoscere il carattere ternario della condizione umana che consiste nell’essere contemporaneamente individuo ↔ società ↔ specie”* (Morin 2001, p.15).

⁷ Il fatto che io stesso in queste righe stia facendo un discorso pedagogico intorno alla pedagogia, rileva che proporre discorsi “meta” è non solo inevitabile ma forse utile: il pericolo sta, a mio avviso, nell’esaurimento del discorso in una spirale autoreferenziale priva di aperture al “fare educazione” e alla ricerca del senso su questo “fare”.

Inoltre il soggetto al centro della nuova pedagogia si pone come fine di prendere consapevolezza del “sentimento-del-proprio-tempo”, aprendosi però alla prospettiva di un suo utopico superamento.

E' possibile cioè pensare una *“pedagogia come scienza utopica [che] studia, decifra e smaschera i dispositivi materiali e inconsci di una pratica di potere che permette la costituzione di una soggettività funzionale all'ordine sociale esistente; e che a partire da tale smascheramento cerca di giungere alla definizione di una forma di soggettività aperta ed elastica, che preveda come sua propria dimensione strutturale ed esperienziale il confronto e il conflitto continuo tra le diverse forme di alterità”* (Mantegazza 2003, p.15).

Allora è necessario lavorare ad una educazione capace di costituire soggettività resistenti nei confronti delle più avanzate forme di dominio, “soggettività dialogiche” capaci di sognare quella *“solidarietà terrestre”* che Morin (2001, p.15) ritiene indispensabile per il XXI secolo.

Paradossalmente sono proprio la crisi della coesione sociale, la perdita di riferimenti e l'assenza di prevedibilità, tipiche della nostra contemporaneità, che aprono lo spazio per pensare un intervento educativo innovativo: infatti la visione del mondo come sistema complesso e instabile mette in crisi definitivamente l'idea di determinismo degli eventi, e degli eventi sociali in particolare; pertanto è possibile insinuare in questo meccanismo un'intenzionalità formativa volta al cambiamento, anche se quest'ultimo – a sua volta – non potrà seguire una direzione determinata una volta per tutte.

L'epistemologia della complessità, ormai ampiamente accolta dalla quasi totalità della comunità scientifica mondiale e in parte già diffusa a livello di senso comune, viene contrabbandata da oltre trent'anni come una grande novità. Certo questa nuova visione del mondo, dei fenomeni naturali e sociali, ha avuto e ha un impatto rivoluzionario sulla mentalità dell'agire scientifico e del pensare quotidiano, ma se oggi continua a produrre soltanto riflessioni su quanto tutto è complicato, su quanto non sia possibile affermare nulla una volta per tutte, su quanto non si possano dare norme assolute, l'epistemologia della complessità rischia di assumere una connotazione decisamente conservatrice, se non addirittura reazionaria rispetto ai tentativi di sviluppare processi trasformativi nella società (come ad esempio quelli che mirano a bandirne la violenza).

Il “pensiero debole” infatti non è l'unico esito possibile della presa d'atto che il mondo è complesso e i fenomeni hanno una multicausalità e sono tutti interconnessi tra loro: è possibile ancora una ricerca scientifica, una ricerca certo consapevole della precarietà dei propri risultati, ma

che non per questo rinuncia a muoversi con rigore, che anzi dovrà essere accompagnato da un sempre maggior spirito (auto-) critico.

E lo studioso delle “scienze umane” non è costretto a rinunciare al proprio lavoro di comprensione della realtà. Di comprensione e trasformazione, giacchè la pedagogia, la sociologia, l’economia politica, etc. hanno un eminente funzione poetica: la neutralità è impossibile, e il ricercatore ha il compito anche di ipotizzare (e verificare) possibili trasformazioni dell’esistente. E’ stato infatti osservato – a proposito della sociologia, ma il discorso può valere anche per altre “scienze dello spirito” – che molti *“studiosi confondono ‘obbiettività’, che è un requisito fondamentale di un ricercatore scientifico, con ‘neutralità’ che è una scelta politica, ideologica essa stessa. Come si può infatti essere neutrali tra un governante che opprime il suo popolo, ed i popolo oppresso, senza cadere nel vizio ideologico di appoggio al più forte, a colui che ha in mano le redini del potere?”* (L’Abate 2008, p. 5).

Se accettiamo questa impostazione, sembra possibile dunque anche un lavoro pedagogico che ci porti a costruire quella che potremmo chiamare una “educazione alla pace”, se si vuole adottare la definizione di “pace” data da Johan Galtung, forse il maggior studioso mondiale nell’ambito della peace research. Egli distingue tra una “pace negativa”, mera assenza di guerra e di violenza diretta sugli individui, e una “pace positiva” che tende ad identificarsi con l’idea di giustizia sociale, mettendo al bando ogni forma di violenza sull’uomo, anche quelle violenze che Galtung (2000) definisce “strutturali” e “culturali” e che caratterizzano i rapporti sociali ed economici e che, agendo in maniera spesso subdola e indiretta, opprimono gli individui, violano i diritti fondamentali ed impedisce di esprimere pienamente le potenzialità personali⁸.

Tuttavia, anche mantenendosi fiduciosi sulla possibilità di un’ apertura utopica verso un’educazione “altra”, efficace nella creazione di una cultura di pace, rimane intatto un grosso problema: l’educazione alla pace è oggi un tema tanto urgente politicamente e culturalmente quanto sfuggente e problematico, sia sul piano della riflessione pedagogica che su quello delle proposte operative.

Posto dunque che sia possibile praticare un’educazione alla pace permangono molte domande: in che cosa consiste essenzialmente l’educazione alla pace? È possibile proporla nella

⁸ Su questa definizione di “pace” c’è oggi un consenso pressoché inanime nella (piccola!) comunità scientifica di studiosi di *Peace Research*, anche se non ha mancato di subire alcune significative critiche: cfr ad esempio Bobbio 1979

scuola? Quali i suoi contenuti e quali i suoi metodi? Quali le sue teorie di riferimento, e quali le procedure di verifica?

In sintesi: sono possibili una pedagogia e un'educazione alla pace non ideologiche o confinate alla sfera dei "buoni sentimenti", ma piuttosto rigorosamente fondate?

Si apre qui una prospettiva di ricerca estremamente interessante e che –vista la posta in gioco – meriterebbe un impegno e un investimento sicuramente maggiori di quanto finora avvenuto.

- Apel K.-O., 1973 ed. italiana 1977 *Comunità e comunicazione* Rosenberg & Sellier, Torino
- Arendt A., 1970 ed. Italiana 1996 *Sulla violenza* Guanda, Parma
- Bauman Z., 2007 *Modus vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido* Laterza, Bari
- Bobbio N., 1979 *Il problema della guerra e le vie della pace* Il Mulino, Bologna
- Bourdieu P., 1998 *Meditazioni Pascaliane* Feltrinelli, Milano
- Buber M., 1962 ed. italiana 2004 *Il principio dialogico e altri saggi* San Paolo, Cinisello Balsamo (MI)
- Cambi F., 2006 *Abitare il disincanto. Una pedagogia per il postmoderno* UTET università
- Capitini A., 1967 *Le tecniche della nonviolenza* Feltrinelli, Milano
- Christie D.J.– Wagner R. – Du Namn Winter D., 2001 *Peace, conflicts an violence: peace psychology for the 21th century* Prentice Hall, N.J.; alcune parti sono tradotte in Sapio A. , 2004 *Per una psicologia della pace. Nuove prospettive psicologiche per approcci integrati interdisciplinari* Franco Angeli, Milano
- Clausewitz C.von, 1832 ed. italiana 2000 *Della guerra* Einaudi, Torino
- Dal Lago A., 1999 *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale* Feltrinelli, Milano
- Durkheim E. , 1893 ed. italiana *La divisione del lavoro sociale* Einaudi, Torino
- Eibl-Eibesfeldt 1970 ed. italiana 1977 *Amore e odio. Aggressività e socialità negli uomini e negli animali* Arnoldo Mndadori, Milano
- Elias N., 1969 ed.italiana 1988 *Il processo di civilizzazione* Il Mulino, Bologna
- Foucault M., 1975 ed. italiana 1993 *Sorvegliare e punire* Einaudi, Torino
- Foucault M., 1977 *Microfisica del potere* Einaudi, Torino
- Freud S., 1929 ed. italiana 2008 *Il disagio della civiltà e altri saggi* Bollati Boringhieri, Torino
- Fromm E., 1973 ed. italiana 1979 *Anatomia della distruttività umana* Mondadori, Milano
- Galtung J., 2000 *Pace con mezzi pacifici* Esperia, Milano
- Habermas J., 1985 *Etica del discorso* Laterza, Bari
- Habermas J., 1996 *Fatti e norme* Guerini e associati, Milano
- Hobbes T. (a cura di Magri T.), 1992 *De cive* Editori Riuniti, Roma
- Huntington S. P., 2005b *La nuova America* Garzanti, Milano
- Huxley T., 1888 *Struggle for existence and its bearing upon man* London
- Kant I. (a cura di Cicero – Roncoroni), 1997 *Pace perpetua* Rusconi, Milano
- L'Abate A., 2008 *Per un futuro senza guerre. Dalle esperienze personali ad una teoria sociologica per la pace* Liguori, Napoli
- Lévinas E., 1961 ed. italiana 1980 *Totalità e infinito* Jaca Book, Milano
- Lorenz K., 1963 ed. italiana 1974 *Il cosiddetto male* Garzanti, Milano
- Mantegazza R., 2003 *Pedagogia della resistenza* Città Aperta, Troina (EN)
- Mantegazza R.; 2005 *La fine dell'educazione* Città Aperta, Troina (EN)
- Mantegazza R., 2006 *Manuale di pedagogia interculturale. Tracce, pratiche e politiche per l'educazione alla differenza* Franco Angeli, Milano
- Martin – Barò I., 1994 *Writings for a liberation psychology* Harvard University Press, Cambridge
- Melucci A., 1991 *L'invenzione del presente. Movimenti sociali nelle società complesse* Il Mulino, Bologna

- Milgram S., 1975 *Obbedienza all'autorità* Bompiani, Milano
- Morin E., 2001 *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* Cortina, Milano
- Nietzsche F., 1887 *Genealogia della morale*
- Parsons T., 1955 ed. italiana 1974 *Famiglia e Socializzazione*, Arnoldo Mondadori, Milano
- Petrucciani S., 1999 *Comunicazione e agire intenzionale* in Rossi P. – Viano C.A. *Storia della Filosofia. 6. Il Novecento* Laterza, Bari
- Pontara G., 2006 *L'antibarbarie. La concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo* EGA, 2006
- Rebughini P., 2004 *La violenza* Carocci, Roma
- Rosenzweig F., 1925 ed. italiana 1983 *Il nuovo pensiero* Arsenale Editrice, Venezia
- Sapio A., 2004 *Per una psicologia della pace* Franco Angeli, Milano
- Spinicci P., 1998 *Oltre l'ermeneutica: ragione e linguaggio in Paul Lorenzen e Karl-Otto Apel* in Mario Dal Pra (a cura di) *Storia della Filosofia, vol.11, tomo I* Vallardi, Milano
- Waltz K., 1979 ed. italiana 1987 *Teoria della politica internazionale* Il Mulino, Bologna