

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

XI, 1 - 2026

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche
XI, 1 - 2026

ISSN 2499-8923

DIRETTORE RESPONSABILE

Paola de Capua (Messina)

COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Paola Megna (Messina), Florian Mehlretter (München), Francesca Pentassuglio (Messina), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Silvia Baroni (Messina), Paolo Guido Bettineschi (Messina), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Marilena Casella (Messina), Lorenzo Casini (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marie-Ange Causarano (Messina), Nadia Centorbi (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Valentina Cuccio (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Pierino Gallo (Messina), Fabio Gembillo (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Lorenzo Lozzi Gallo (Messina), Caterina Malta (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliadò (Messina), Raphael Merida (Messina), Giovanni Messina (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Francesca Pentassuglio (Messina), Jessica Piccinini (Macerata), Nicola Polloni (Messina), Ludovico Portuese (Messina), Novella Primo (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Annunziata Rositani (Messina), Fabio Rossi (Messina), Fabio Ruggiano (Messina), Elena Santagati (Messina), Patrizia Sardina (Palermo), Massimo Scotti (Messina), Salvatore Speciale (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Susanna Villari (Messina)

COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

GESTIONE EDITORIALE

Paola Megna (Messina), Francesca Pentassuglio (Messina)

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina) – La Celere di Domenica Maimone (Messina)

Contatto principale: paola.decapua@unime.it

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



Stampato con un contributo dell'Università di Messina

SOMMARIO

<i>Presentazione</i>	5
IRENE CALABRÒ, <i>La pace non è di questo mondo. Su A Hidden Life (2019) di Terrence Malick</i>	7
PANTALEONE CONDELLO, <i>Lo spazio linguistico della pace. Dalla Pax calcolatoria alla traduzione</i>	21
PIERPAOLO GALOTA, <i>Le 'architetture' della Pace nella riflessione di Giorgio La Pira</i>	35
ANTONINO GIANNETTO, <i>Martin Buber e l'utopia della pace: il topos dialogico e la corruptio seminis del conflitto arabo-israeliano</i>	51
EMANUELA GIORGIANNI, <i>La libertà come progetto di pace: un dialogo con John Stuart Mill</i>	69
GIUSEPPE MAFALI, <i>Guerra e pace nella filosofia politica di Miguel Benasayag</i>	87
GIUSY MANTARRO, <i>Pace e prossimità in Emmanuel Levinas</i>	101
ANGELICA ROCCA, <i>Sottrarre le immagini alla violenza. Aki Kaurismäki e il margine</i>	115

I contributi raccolti in questo fascicolo sono stati presentati nell'ambito del Seminario permanente di Filosofia, nato su iniziativa dei dottorandi e delle dottorande del *curriculum* filosofico del Dottorato di ricerca in *Scienze umanistiche*, con l'obiettivo di creare uno spazio di confronto sui temi più rilevanti del dibattito filosofico contemporaneo.

Durante il primo ciclo di seminari, la riflessione è stata incentrata sul tema della pace. Gli incontri del Seminario permanente di Filosofia 2025, dal titolo *Scenari di pace*, si sono tenuti a cadenza mensile, da gennaio a giugno, in modalità ibrida (in presenza presso il DICAM e da remoto su Teams). Durante ogni incontro sono state discusse due relazioni, seguite da un ampio dibattito che ha coinvolto un uditorio eterogeneo composto da dottorandi, studenti e docenti. La moderazione degli incontri è stata affidata agli stessi dottorandi.

L'esigenza di riflettere sulla pace scaturisce non soltanto dal confronto con la dura realtà in cui ci troviamo a vivere – segnata da conflitti che imperversano su più fronti e dal timore di uno scontro globale – ma risponde anche a precise ragioni filosofiche.

All'interno della tradizione filosofica è possibile individuare definizioni differenti e talvolta contrastanti del concetto di pace. Delineando la questione nelle sue linee fondamentali, la pace è stata definita, da un lato, al negativo, come mera assenza di guerra o condizione temporanea di precaria concordia; dall'altro, essa è stata posta come principio affermativo, sotto il profilo giuridico, politico, morale, sociale e, più ampiamente, umano. Se nella prima prospettiva la pace appare perlopiù come il derivato debole della guerra, nella seconda, invece, è quest'ultima a essere intesa come l'elemento secondario della dicotomia pace-guerra.

Il seminario si è proposto, innanzitutto, di indagare l'intricato legame tra questi due paradigmi, rintracciandone le radici nella storia della filosofia. Inoltre, esplorando la fecondità del tema, sono stati approfonditi i nessi tra la pace e ambiti quali il diritto, l'etica, la politica, il linguaggio, il cinema e le nuove tecnologie.

In conclusione, come emerge dal titolo scelto per il primo ciclo di seminari, l'obiettivo è stato quello di pensare la pace come apertura di molteplici scenari possibili. Tale pluralità riflette la diversità degli approcci metodologici adottati dai relatori e dalle relatrici, espressione di differenti ambiti di ricerca: dalla storia della filosofia all'estetica, dalla filosofia morale e politica alla teoretica.

IRENE CALABRÒ

LA PACE NON È DI QUESTO MONDO
SU *A HIDDEN LIFE* (2019) DI TERRENCE MALICK*Premessa*

Nell'ultimo periodo della sua produzione, Jean-Luc Godard, probabilmente il regista occidentale che più di ogni altro ha saldato il legame tra il cinema e la filosofia, mostra come queste due discipline – benché differenti nella maniera di trattare, di pensare, di riformare gli oggetti o gli argomenti che, di volta in volta, incontrano sulla loro strada – abbiano a che vedere innanzitutto con una distruzione del mondo reale. Si decostruiscono i modi convenzionali di percepire la realtà, perché la forma e lo statuto del mondo conosciuto fino a quel momento non soddisfano più; Godard lo dice, probabilmente parafrasando Hegel, nel lungometraggio *Allemagne année 90 neuf zéro* (1991). Quest'insoddisfazione sorge nel momento in cui tutti gli elementi, umani e non umani, che compongono il mondo diventano pressoché irriconoscibili: l'inquietudine prende il sopravvento a causa dello straniamento; lo sguardo perde le sue coordinate, fossero anche quelle – come mostra ancora Godard – più sicure della visione della natura, paradossale orientamento per la vita umana.

Il cinema di Terrence Malick, dal punto di vista appena esposto, non è forse lontano da quello dell'ultimo Godard, nella misura in cui ha il merito di legare l'aspirazione trasformativa del mondo da parte del cinema e della filosofia, rendendo la presenza della natura cruciale per questa stessa aspirazione. La presenza della natura nei lavori di Malick ha innanzitutto una ragione biografica, dal momento che da giovane, nonostante l'agiatezza della sua provenienza familiare, il regista si dedica a lavori manuali in aziende agricole e in pozzi petroliferi nel

Texas¹. Nella sua opera cinematografica, poi, la natura diviene una presenza indelebile, da cui sorge proprio la questione della trasformazione del mondo. A partire da questa premessa, il presente contributo tenta di mostrare come natura e mondo, in Malick, indichino l'emergenza di un'altra cruciale questione, vale a dire la pace, concentrandosi su quello che, ad oggi, è l'ultimo lungometraggio di Malick: *A Hidden Life* (2019).

Mondo

Nella filmografia di Malick in generale, e in *A Hidden Life* in particolare, la pace fuoriesce dalla natura, ma in una forma assolutamente specifica. Mettendo in scena la natura e interrogando la maniera in cui gli esseri umani la abitano, Malick riflette sul più ampio concetto di mondo, che si lega indissolubilmente all'afflato mistico-cristiano che caratterizza il suo cinema. Prima di indagare la 'spiritualità' che permea *A Hidden Life*, e che permette di comprendere come, in questo film, la pace si sviluppi dalla presenza della natura lavorando il concetto di mondo, occorre tornare brevemente almeno a un tratto della biografia di Malick. Perché è nella sua formazione universitaria che il concetto di mondo appare per la prima volta, per poi svilupparsi in una dimensione 'teologica' nel suo cinema.

Nel 1966 Malick si laurea in filosofia ad Harvard, sotto la supervisione di Stanley Cavell, con una tesi dedicata allo studio dell'epistemologia in *Essere e tempo* (1927) di Martin Heidegger. Dopo la laurea, ottiene una borsa per un dottorato a Oxford, dove dovrebbe occuparsi del concetto di mondo in Kierkegaard, Heidegger e Wittgenstein; il progetto viene tuttavia rifiutato dal supervisore Gilbert Ryle. Malick abbandona quindi il dottorato, torna negli Stati Uniti e si dedica al giornalismo. Nel 1968 inizia a insegnare filosofia presso il Massachusetts Institute of Technology, dove tiene un corso su Heidegger per conto di Hubert Dreyfus. In questo periodo, Malick traduce il saggio di Hei-

¹ Vd. F. CATTANEO, *Terrence Malick. Mitografie della modernità*, Pisa-Bergamo 2006, 13.

degger *L'essenza della ragione* del 1929. La traduzione, intitolata *The Essence of Reason*, viene pubblicata con il testo tedesco a fronte nel 1969 dalla Northwestern University Press².

L'introduzione al testo heideggeriano è fondamentale per comprendere innanzitutto la genesi della questione del mondo che, nella sua opera cinematografica, Malick lega a quella della natura. Proprio rispetto al mondo, riferendosi a Heidegger, Malick sostiene che:

Vom Wesen des Grundes, nonostante il titolo, si occupa principalmente del concetto di 'mondo' e, in particolare, di stabilirne la genealogia: una preoccupazione legittima, dato che i significati comuni del termine e quelli di Heidegger sono solo stranamente affini. Il 'mondo', secondo la sua definizione, non è la 'totalità delle cose', ma ciò in base a cui le comprendiamo, ciò che dà loro misura, scopo e validità nei nostri schemi³.

È proprio in occasione di un'intervista del 1975, successiva all'uscita di *Badlands* (1973), il suo primo lungometraggio, che Malick ritorna esplicitamente sulla questione del mondo, dichiarando che un film deve trasmettere allo spettatore un «senso delle cose. Una sensazione per il modo in cui va il mondo»⁴. Un film, dunque, non deve veicolare un senso, ma dare una *sensazione* del mondo, come se lo mostrasse per la prima volta: deve schiudere propriamente un'esperienza sensibile. Appare, allora, come il concetto di mondo caratterizzi l'estetica del cinema di Malick, e come qualsiasi riflessione su un tema del suo cinema – nel nostro caso, quello della pace – non possa non contemplare lo sviluppo di questo concetto e, di conseguenza, la maniera in cui esso si schiude nella presenza della natura. Difatti, Malick continua a sviluppare, con Heidegger e al di là di lui, il suo concetto di mondo al cinema, in particolare quando, insoddisfatto delle proprie capacità didattiche⁵, nel 1969, dunque nello stesso anno in cui pubblica la sua traduzione

² Vd. T. MALICK, *Translator's Introduction*, in M. HEIDEGGER, *The Essence of Reasons*, Evaston 1969, XI-XVIII.

³ *Ibid.*, XIV-XV.

⁴ Vd. J. MORTISON - T. SCHUR, *The Films of Terrence Malick*, Westport-London 2003, 89.

⁵ Vd. L. MICHAELS, *Terrence Malick*, Urbana-Chicago 2009, 105.

del saggio heideggeriano, accede al Center for Advanced Film and Television Studies, una scuola aperta a Beverly Hills dall'American Film Institute con lo scopo di promuovere il cinema come arte⁶.

Guerra

Che il tema della pace e la presenza della natura siano inscindibili dal concetto di mondo emerge già all'inizio di *A Hidden Life*.

Il film narra la vera storia di Franz Jägerstätter⁷, contadino cattolico austriaco, che vive con la moglie Fani e le loro tre figlie a Radegund, una sorta di oasi di pace senza tempo. Ma se Radegund e la famiglia di Franz sembrano fuori dal tempo e soprattutto dalla storia, la guerra li riporta proprio all'ordine storico: Franz è chiamato ad arruolarsi nell'esercito nazista; si rifiuta, però, di giurare fedeltà a Hitler. Arrestato, il 9 agosto 1943 viene giustiziato.

Il film si apre con delle immagini in bianco e nero che Malick preleva dal documentario *Il trionfo della volontà* (1935), diretto da Leni Riefenstahl (fig. 1): il film notoriamente documenta il raduno di Norimberga del partito hitleriano nel 1934. In contrasto con queste immagini, quelle che seguono, a colori, mostrano la situazione pressoché arcadica, bucolica e pacifica in cui vivono Franz e la sua famiglia (figg. 2 e 3).

I primi minuti di *A Hidden Life*, dunque, sono composti da due sequenze dialettiche: la prima dedicata alla guerra e al mondo storico, la seconda, invece, alla pace e alla natura.

In particolare, rispetto al tema della guerra va ricordato che, nella filmografia di Malick, essa non è un'esperienza soltanto umana: permea tutto il mondo, anche quello squisitamente naturale. Questo aspetto è evidente in *The Thin Red Line*, film del 1998, ambientato sul fronte orientale della Seconda guerra mondiale alla fine del 1942, in cui la guerra non riguarda solo l'umano, ma anche la natura. Difatti, questo

⁶ Vd. L. MICHAELS, *Terrence Malick*, Urbana-Chicago 2009, 105.

⁷ Sulla genesi del film si veda il capitolo ad esso dedicato in J. BLEASDALE, *The Magic Hours: The Films and Hidden Life of Terrence Malick*, Kentucky 2024.



Fig. 1



Fig. 2

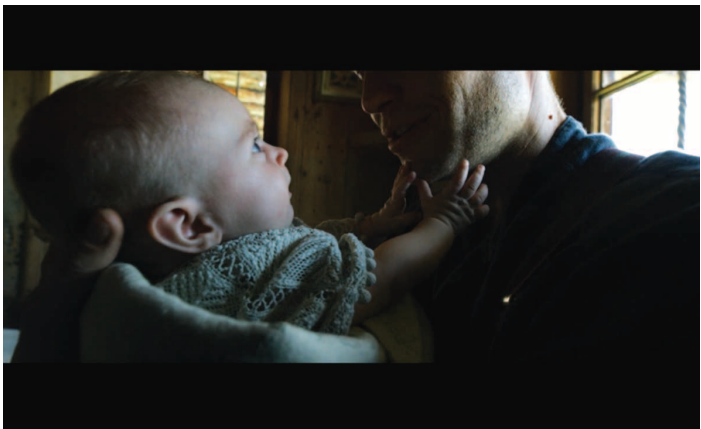


Fig. 3

film si apre proprio con una voce fuori campo che chiede: «Cos'è questa guerra stipata nel cuore della natura?». Malick sta presentando la guerra in quanto generatrice di tutte le cose. Da questo punto di vista, *The Thin Red Line* è un 'film eracliteo'⁸, perché *polemos* è il motore di tutto⁹. Nel lungometraggio, infatti, si ravvisa una guerra interna al funzionamento della natura: una lotta tra diverse forze¹⁰, necessaria alla generazione e al mantenimento della vita e, quindi, del mondo.

La questione della guerra che alberga nel cuore della natura, centrale in *The Third Red Line*, richiama altri argomenti che interessano il rapporto tra mondo umano e mondo naturale, ma che porterebbero troppo lontano rispetto a *A Hidden Life*¹¹. Il primo lungometraggio di Malick suggerisce, tuttavia, qualcosa di importante per l'economia del nostro discorso: la guerra 'naturale' nomina un contrasto che genera il mondo. Come osserva anche Heidegger nell'*Introduzione alla metafisica* con Eraclito, a cui probabilmente pensa Malick rinnovando il debito nei confronti della sua formazione filosofica¹², questa lotta ha un carattere

⁸ Sulla centralità del pensiero di Eraclito nel cinema di Malick si veda la voce *Héraclite* in D. ZIEGLER, *Dictionnaire Terrence Malick*, La Madeleine 2019.

⁹ Vd. CATTANEO, *Terrence Malick*, 194.

¹⁰ Vd. M. CABRERA JR., *Terrence Malick's Cosmic Cinema*, in *Life Above the Clouds. Philosophy in the Films of Terrence Malick*, ed. by S. DELAY, Albany (NY) 2023, 53.

¹¹ La guerra della natura non riguarda solo una eraclitea formazione del mondo. Nella filmografia di Malick e in particolare, probabilmente, in *The Thin Red Line*, la guerra della natura può essere letta anche in quanto rispecchiamento ('indifferente' ai fatti del mondo storico, come avviene anche in *A Hidden Life*) della guerra tra gli umani. Vd. J. BLEASDALE, *Terrence Malick's Histories of Violence*, in *Terrence Malick. Film and Philosophy*, ed. by T. D. TUCKER - S. KENDALL, New York-London 2011, 45-48. Tuttavia, la guerra della natura si esprime in un paesaggio naturale – in particolare in *A Hidden Life*, ma anche in *The New World* (2005) – pieno di grazia; da qui appare come questa guerra sia funzionale al mantenimento del cosmo: essa non distrugge, come accade invece nella sua declinazione umana. Vd. R. SILBERMAN, *Terrence Malick, Landscape and «What is This War in the Heart of Nature?»*, in *The Cinema of Terrence Malick: Poetic Visions of America*, ed. by H. PATTERSON, London-New York 2007, 164-78.

¹² Per una disamina dell'influenza heideggeriana nel cinema di Malick, in particolare relativamente a *The Thin Red Line*, si vedano: R. SINNERBRINK, *A Heideggerian Cinema? On Terrence Malick's The Thin Red Line*, «Film-Philosophy», 10, 3 (2006), 26-37; M. FURSTENAU - L. MACAVOY, *Terrence Malick's Heideggerian Cinema*, 179-91.

‘manifestativo’, perché permette, appunto, la formazione di un mondo¹³. È un tipo di guerra che, dunque, non si pone dialetticamente neppure nei confronti della natura, perché all’interno della natura stessa non sussiste alcuna dialettica tra la pace e la guerra: la pace è già implicata e consustanziale alla guerra (eraclitea) formatrice.

Se la guerra che alberga nel cuore della natura forma il mondo, la guerra della storia umana mette in questione la sopravvivenza di questo stesso mondo; propriamente, tende a distruggerlo. Come appare nelle prime immagini di *A Hidden Life*, infatti, il potere di Hitler annienta lo stato quasi paradisiaco delle campagne di Radegund, ma solo per Franz e la sua famiglia, dunque solo per il mondo umano. Nel corso del film, infatti, anche quando Franz va verso il peggio, Malick non smette di mostrare la grazia di una natura che rimane tale, incantevole, nonostante gli esseri umani non facciano altro che distruggere la vita. Come se, in realtà, la pace della natura non potesse riguardare davvero gli umani, né il mondo della storia, forse perché appartiene a un altro mondo.

Regno dei cieli

In *A Hidden Life*, Franz sembra sapere che la pace nella storia è effettivamente impossibile, perché non è di questo mondo, come allude nelle lettere che dalla prigione invia alla moglie. Malick, infatti, nel film riproduce quasi pedissequamente le lettere che il Franz ‘reale’ invia alla moglie durante la sua prigionia, enfatizzando, nonostante il riconoscimento dell’impossibilità della pace nel mondo della storia, un’instancabile invocazione di Dio, della bellezza e della grazia della natura¹⁴. In effetti, Franz confida nella salvezza e nella pace concessa da Dio e dalla natura, pur sapendo di non poterle di fatto ottenere: nonostante le sue preghiere, Franz viene giustiziato, perché Dio, come la natura, o,

¹³ Vd. CATTANEO, *Terrence Malick*, 195.

¹⁴ Nonostante sembri che in *A Hidden Life* la natura coincida con una certa idea di grazia, in altri film (tra tutti, forse, *The Tree of Life* del 2011), Malick separa la natura dalla grazia. Si veda su questo la voce *Grâce* in ZIEGLER, *Dictionnaire Terrence Malick*, 98-103.

ancora di più, forse, Dio in quanto natura è indifferente alle sue richieste. Né natura né Dio partecipano alla guerra e alla storia umana: ne sono estranei e non possono, quindi, concedere la pace. C'è solo un altro mondo – il regno dei cieli – in cui essa è possibile, laddove cessano persino le ostilità naturali, perché è un mondo che non ha bisogno di formarsi, in quanto è già eternamente formato.

Franz, allora, è forse una figura storica che, in realtà, non appartiene propriamente a questo mondo: si rivolge a Dio, presente nel più impercettibile elemento della natura, per invocare una salvezza fuori dal mondo della storia. Tuttavia, nonostante la sua ascesi, Franz compie un gesto – il rifiuto di giurare fedeltà a Hitler – che, invero, è totalmente ancorato alla storia. È un uomo, quindi, contemporaneamente dentro e fuori dalla storia; abita, insieme, questo mondo e l'altro mondo, ossia il regno dei cieli. Questa doppia appartenenza di Franz è espressa anche dai movimenti di camera e dalle inquadrature. La partecipazione di Franz al mondo storico è rivelata dall'asse orizzontale panoramico, mentre quello verticale, che fa apparire spesso la luce (fig. 4), quasi a suggerire la presenza di Dio sulla Terra, indica la tensione del protagonista al regno dei cieli¹⁵.



Fig. 4

¹⁵ In tal senso, si veda l'analisi di J. MAYWARD, *Love Is Smiling Through All Things. Jean-Luc Marion, Simon Weil, and the Visual Style of Terrence Malick*, in *Life Above the Clouds*, 246.

Malick, dunque, sembra costruire, attraverso la storia e le parole di Franz Jägerstätter, la possibilità per l'umano di pensare la pace in un mondo dilaniato dalla guerra; una pace che, però, nonostante si riferisca a questo mondo, appartiene a un altro mondo. Anche in *The Thin Red Line*, attraverso la spiritualità del personaggio di Witt, disertore dell'esercito statunitense, Malick sottintende l'esistenza di un altro mondo, quello della gloria¹⁶ – l'unico luogo in cui, forse, è possibile la pace.

A più riprese, allora, il cinema di Malick costruisce personaggi propriamente *trascendenti*¹⁷. Indicativo, in tal senso, è anche il film, dedicato alla vita di Gesù Cristo, a cui Malick sta lavorando da molti anni¹⁸. Cristo, in realtà, è già presente in *A Hidden Life*: il riferimento al regno dei cieli è infatti espresso proprio attraverso un richiamo alla vita di Gesù. In una scena all'inizio del film, Franz assiste il pittore Ohlen-dorf (fig. 5), mentre affresca le pareti di una chiesa. Il pittore riprodu-

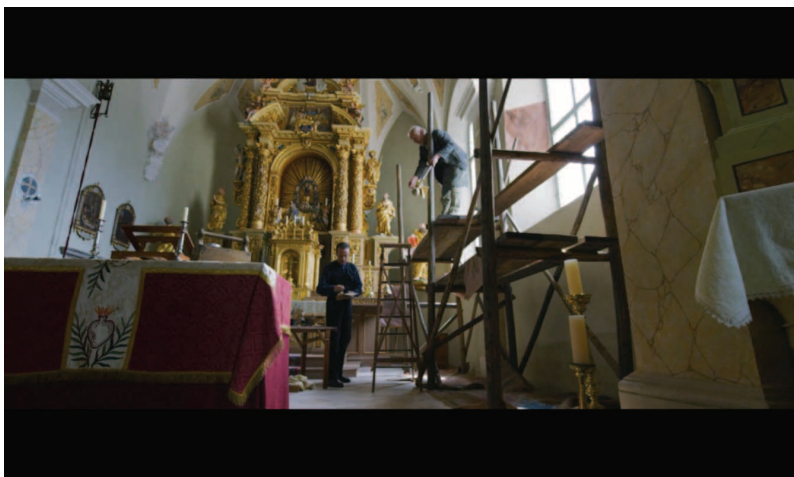


Fig. 5

¹⁶ Vd. R. SINNERBRINCK, *Terrence Malick. Filmmaker and Philosopher*, London 2019, 51-52.

¹⁷ TUCKER - KENDALL, *Terrence Malick*, 33.

¹⁸ Vd. M. BECKLO, *New Film from Terrence Malick to Explore the Life of Christ*, «Aleteia», 16 luglio 2019, <https://aleteia.org/2019/07/16/new-film-from-terrence-malick-to-explore-the-life-of-christ/>.

ce la vita di Cristo, che tuttavia non può conoscere: alla fine della sequenza, infatti, afferma che un giorno saprà osare e dipingere il vero Cristo, forse vivere la sua vita, ma è difficile, perché «la vita di Cristo è fatta di agonia. Nessuno vuole ricordarsela. In questo modo non siamo costretti a vedere la verità».

Perché la vita di Gesù Cristo, che sembra la sola vera vita? È noto che per Gesù, come riportato nel Vangelo di Giovanni (18, 36), il suo regno non è di questo mondo: «Se il mio regno fosse di questo mondo, i miei inservienti avrebbero combattuto per me, affinché non fossi consegnato ai Giudei. Ora il mio regno non è qui». Gesù testimonia l'esistenza di un mondo (della pace) che non è di questo mondo (della guerra), e che tuttavia conduce ad agire altrimenti, incondizionatamente in Terra, sospendendo il tempo storico¹⁹. Nonostante il sacrificio di Gesù, come quello di Franz, non possa ambire alla realizzazione della pace, esso, paradossalmente, agisce nel mondo spezzando il corso della storia e richiamando l'appartenenza al regno dei cieli, per aprire, così, alla possibilità di *sentire* altrimenti il mondo che abitiamo. Difatti, per *immaginare* la formazione di un mondo in cui la pace possa essere possibile è fondamentale innanzitutto una diversa esperienza del sensibile. Già nell'introduzione all'*Essenza della ragione* di Heidegger, il giovane Malick pensa che il concetto heideggeriano di 'mondo' non sia lontano dalla 'sfera di esistenza' di Kierkegaard né dalla 'forma di vita' di Wittgenstein²⁰, probabilmente riferendosi alla possibilità, per l'umano, di ripensare la propria esistenza per rapportarsi altrimenti al mondo e alla vita. Nella sua opera cinematografica e in particolare in *A Hidden Life* sono diversi i luoghi in cui Malick si sofferma proprio sull'esigenza di un *concreto* cambiamento, contemporaneamente immanente e trascendente, per sentire il mondo al di là della storia.

Rifiuto

La sospensione di Franz del mondo storico, in cui è impossibile la pace, e l'adesione al regno dei cieli, si esprime, lo ripetiamo, in un ge-

¹⁹ Vd. G. AGAMBEN, *Sulle cose che ci-non-sono*, «Una voce», 3 giugno 2024.

²⁰ Vd. MALICK, *Translator's Introduction*, XV.

sto fondamentale: il rifiuto di giurare fedeltà a Hitler²¹. Questo gesto, però, come dice l'inquisitore Herder a Franz, è inutile e non cambierà il mondo: nessuno saprà del suo rifiuto; verrà cancellato dalla storia e dalla memoria. In proposito, verso la conclusione di *A Hidden Life*, è cruciale una sequenza: il processo a Linz, dove Franz deve rispondere della sua disobbedienza al regime nazista. Questa sequenza mostra il rapporto tra il rifiuto e la possibilità della pace: Franz è sotto processo, sta per essere condannato a morte. Prima di esprimere il verdetto, un membro della giuria, Werner Lueben, che deciderà la condanna, chiede di parlare con Franz in privato, nel suo studio, per tentare di comprendere le sue motivazioni; forse per convincerlo a cambiare idea e a salvarsi (fig. 6).



Fig. 6

Anche Lueben fa notare a Franz l'inutilità del suo rifiuto per il corso della storia. Franz, però, non ritratta il suo gesto; dunque, viene congelato e lasciato al verdetto della giuria, alla sua condanna a morte. La

²¹ Vd. M. LA CAZE - M. ZOLKOS, *The Ethics of Refusal in Terrence Malick*, «Film-Philosophy», 29, 1 (2025), 72-93.

sequenza si conclude con un altro gesto importante: quando Franz lascia il suo ufficio, Lueben prende il suo posto; si siede dove prima sedeva lui (fig. 7), quasi a indicare che, forse, prendendo quel posto, Lueben, mediante il proprio corpo, fa entrare effettivamente il gesto di Franz nell'ordine della storia. Quel rifiuto, allora, benché dell'ordine dell'invisibile, come segnala già il titolo stesso del film, è tuttavia parte integrante del mondo storico. È l'inizio, anche per il gerarca nazista, di un cambiamento? Da *A Hidden Life* non lo sappiamo, ma, in realtà, nel 1944, cioè circa un anno dopo la condanna a morte di Franz Jägerstätter, Werner Lueben, responsabile di più di cento sentenze capitali, si suicida lo stesso giorno in cui avrebbe dovuto condannare a morte tre preti cattolici di Stettino.



Fig. 7

È dunque possibile immaginare che, attraverso il gesto di Lueben, quello di Franz divenga assolutamente materiale, indicando la possibilità di un cambiamento del mondo, in direzione del regno dei cieli, unico luogo in cui è possibile la pace, nella misura in cui proprio il gesto di Franz, quasi emanandosi in Lueben, non appare propriamente soggettivo, isolato dal 'reale': agisce, invece, nella storia e nel mondo.

Come scrive George Eliot in *Middlemarch* (1871), «la sana crescita del mondo dipende dagli atti ignorati della storia; e se a te e a me le cose non vanno così male come sarebbero potute andare, lo dobbiamo a coloro che hanno vissuto con fede una vita nascosta, e riposano in tombe

dimenticate». La frase appare in conclusione di *A Hidden Life*, anticipata da alcune immagini di una natura senza esseri umani. Questa natura che non contempla l'umano, probabilmente, richiama il regno dei cieli: il luogo della pace perché fuori dalla storia, ma di cui tuttavia rimane traccia proprio nella presenza in Terra della natura²². Una natura indifferente e lontana dall'umano, propriamente ingovernabile, che viene sempre evocata da Franz, il cui gesto di rifiuto entra forse in una paradossale risonanza con la natura stessa. Perché se è possibile la pace nel mondo della storia, della guerra e del potere, lo è esclusivamente se questo stesso mondo diviene anch'esso ingovernabile. Richiamare l'ingovernabile della natura all'interno dell'ordine storico significa innanzitutto sovvertire le logiche e le regole del mondo umano, evocando una libertà assoluta in cui la pace si manifesta come sottrazione al governo della storia. La possibilità di chiamare sempre, in questo mondo, un altro mondo.

²² Vd. A. FIO, *A Hidden Life: Malick's Requiem*, «Church, Communication and Culture», 5 (2020), 205.

Il contributo si propone di esaminare il rapporto tra pace, natura e mondo nel lungometraggio *A Hidden Life* (2019) di Terrence Malick. A partire dal retroterra filosofico di Malick, in particolare dal suo studio del pensiero di Martin Heidegger, il saggio sostiene che la natura, nel cinema malickiano, costituisce la condizione attraverso cui il mondo diviene pensabile. In *A Hidden Life*, il contrasto tra la violenza della storia e la serenità della natura permette di riflettere sul tema della pace. Attraverso la vicenda di Franz Jägerstätter, che rifiuta di giurare fedeltà a Hitler e viene giustiziato per la sua resistenza, Malick presenta la pace in quanto stato impossibile da raggiungere all'interno della realtà storica e politica. La pace appartiene invece a una dimensione trascendente, simboleggiata dal 'regno dei cieli'. Il rifiuto di Franz diviene così un gesto contemporaneamente spirituale e politico, capace di interrompere la logica del potere e di aprire la possibilità di immaginare un diverso rapporto con il mondo, al di là della guerra e della violenza.

The essay examines the relationship between peace, nature, and the concept of world in Terrence Malick's A Hidden Life (2019). Drawing on Malick's philosophical background, particularly his engagement with Martin Heidegger, the article argues that nature in Malick's cinema is the condition through which the world becomes thinkable. In A Hidden Life, the contrast between the violence of history and the serenity of nature structures the film's reflection on peace. Through the story of Franz Jägerstätter, who refuses to swear loyalty to Hitler and is executed for his resistance, Malick presents peace as something unattainable within historical and political reality. Instead, peace belongs to a transcendent dimension, symbolised by the 'kingdom of heaven'. Franz's refusal becomes both a spiritual and political gesture, capable of interrupting the logic of power and opening the possibility of imagining another relation to the world beyond war and domination.

Articolo presentato nel giugno 2026. Pubblicato online a luglio 2026.

© 2026 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno XI, 1 - 2026

DOI: 10.13129/2499-8923/2026/1/5551

PANTALEONE CONDELLO

LO SPAZIO LINGUISTICO DELLA PACE.
DALLA *PAX CALCULATORIA* ALLA TRADUZIONE*Linguaggio e politica*

Il concetto di informazione, che costituisce il cuore della rivoluzione tecnologica della contemporaneità, deve essere compreso primariamente a partire dal suo rapporto con il linguaggio. Ciò che è stato definito ‘il diluvio dell’informazione’¹, prima ancora di costituire una rivoluzione tecnologica, consiste in una decisiva trasformazione dell’esperienza linguistica dell’uomo, tale quindi da interessare sia la concezione del linguaggio che il suo uso. E, in quanto tale, il diluvio dell’informazione si manifesta anche come trasformazione della sfera politica.

Ciò è possibile in virtù del fatto che il linguaggio è il luogo originario della politica: in esso questa viene continuamente riprodotta ma può, altresì, andare incontro al proprio collasso. Il linguaggio costituisce il luogo della politica, cioè della sfera d’azione specifica dell’uomo, in quanto esso rappresenta l’operatore antropogenetico fondamentale², come è stato messo in luce da Giorgio Agamben nel solco di Heidegger. L’evento di parola, nel suo progressivo strutturarsi come realtà co-

¹ Espressione che figura nel titolo di un importante testo che ripercorre la storia di questo concetto e della rivoluzione cui ha dato luogo: J. GLEICK, *L’informazione. Una storia. Una teoria. Un diluvio*, tr. it. di V. B. SALA, Milano 2012; vd. anche L. FLORIDI, *La rivoluzione dell’informazione*, tr. it. di M. DURANTE, Torino 2012; J. R. PIERCE, *La teoria dell’informazione. Simboli, codici, messaggi*, trad. it. di F. CAPOSIO, Milano 1963.

² Vd. G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino 2008; ID., *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Torino 2002; ID., *La voce umana*, Macerata 2023.

mune e abituale, rese possibile il divenire umano dell'uomo, quindi, la rottura di quel cerchio ambientale in cui i numerosi gruppi di ominidi si trovavano a vivere³. L'evento di parola consentì l'apertura del mondo e con esso della storia, portando un radicale stravolgimento nella vita degli ominidi, in quanto da una esperienza distesa su un piano essenzialmente immanente, si spalancarono le possibilità della trascendenza spazio-temporale. Questo nella misura in cui la parola consente di dire l'assenza, porta nel suo stesso corpo l'assenza, creando così una distanza spaziale e temporale rispetto alla cosa (ad esempio un oggetto con cui gli ominidi interagivano). Ciò consente una esperienza che non è legata solo al presente, bensì permette la scoperta del passato e la proiezione nel futuro. In questo senso il linguaggio rappresenta uno straordinario potenziamento della memoria. Esso dà corpo e voce a quei sogni in cui gli ominidi ricevevano, ad esempio, la perturbante visita degli antenati morti, aprendo così una regione in cui era possibile interagire con ciò che non era più presente, e che quindi sopravviveva al singolo individuo, divenendo spazio comune dell'umanità, in cui ricordare i defunti ma anche progettare per i venturi⁴. Il sapere comune, che consegue dall'evento di parola e dal suo continuo rimbalzare da parlante a parlante, «non ricostruisce e non restituisce la vita. Apre invece alla possibilità di vita ulteriore»⁵. Tutto ciò riceve una chiarificazione decisiva nel rapporto che Benveniste ha individuato fra lingua e società⁶: la prima, infatti, insistendo su un dominio più ampio, è in grado di contenere e interpretare la società, potendo così proporsi come la «macchina per produrre senso»⁷ per l'intera società.

³ C. SINI - C. A. REDÌ, *Lo specchio di Dioniso. Quando un corpo può dirsi veramente umano?*, Milano 2018, 58-64.

⁴ Per la differenza e l'avvicinarsi dei concetti di distanza e di assenza in corrispondenza del modificarsi dei sistemi linguistici e di scrittura: C. SINI, *Etica della scrittura*, in ID., *Opere*, III. *La scrittura e i saperi*, t. 1. *L'alfabeto e l'Occidente*, Milano 2016, 15-104.

⁵ ID., *Il sapere dei segni. Filosofia e semiotica*, Milano 2012, 18.

⁶ Vd. É. BENVENISTE, *Struttura della lingua e struttura della società*, in *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, trad. it. di T. MIGLIORE, a cura di P. FABBRI, Milano 2009, 99-107.

⁷ *Ibid.*, 103.

Le radici matematico-linguistiche della teoria dell'informazione

Il luogo in cui prende corpo la trasformazione dell'esperienza linguistica da cui poi discende tutto il processo di informatizzazione e con esso l'intera rivoluzione digitale, non deve essere identificato con quelle che sono ritenute le formulazioni classiche della teoria dell'informazione. Questo in virtù di una motivazione fondamentale. Il concetto di informazione in quei contesti – si pensi soprattutto allo scritto di Claude Shannon dal titolo *The Mathematical Theory of Communication* del 1948⁸, appare come circondato da una cortina di fumo, come, del resto, risulta da un dialogo con John Von Neumann⁹. Ciò però non è da ascrivere a una deficienza teorica, ma dipende dal fine che muoveva quelli che poi sono stati riconosciuti come i teorici dell'informazione. Per Shannon, e prima di lui per personaggi quali Samuel Morse e Charles Babbage, il problema era essenzialmente di natura ingegneristica: lo scopo del loro lavoro era quello di pervenire a una forma di comunicazione perfetta, servendosi di canali, mezzi e strumenti altrettanto cristallini, privi di ridondanza e rumore. Per raggiungere una comunicazione definitiva si richiedeva cioè un linguaggio perfetto, in grado, prima di ogni altra cosa, di comunicare la sua forma pura, o la sua stessa comunicabilità. Ciò che questi lavori di ingegneria avevano come riferimento principale era la pura potenza di dire. In tal modo essi potevano ignorare il problema della sostanza del linguaggio, concentrandosi invece sulla sua funzione¹⁰. Appunto non ciò che il linguaggio è, ma ciò che il linguaggio fa. Per rintracciare quelle premesse teoriche che tali lavori portano ad alto sviluppo tecnico, occorre rivolgersi a delle specifiche teorizzazioni in ambito matematico. Come un fiume che

⁸ C. SHANNON - W. WEAVER, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana 1964.

⁹ Vd. M. TRIBUS - E. C. McIRVINE, *Energy and Information*, «Scientific American», 225 (1971), 179-90. Von Neumann suggerì a Shannon di concepire l'informazione a partire dall'entropia, essenzialmente perché nessuno sapeva effettivamente di cosa si trattasse. Era perciò possibile avvantaggiarsi, nelle discussioni, di una tale vaghezza.

¹⁰ A proposito del rapporto fra sostanza e funzione nella filosofia moderna vd. E. CASSIRER, *Il concetto di sostanza e il concetto di funzione*, trad. it. di R. PETTOELLO, Brescia 2018.

da rigagnolo diventa impetuoso torrente, ciò che sarebbe diventato poi il concetto di informazione ha attraversato la storia della matematica dell'età moderna. In questo senso occorre risalire la corrente e, se opere come *The Mathematical Analysis of Logic* (1847) di Boole rappresentano tappe importanti di questa storia, il momento genetico va piuttosto rintracciato nella svolta algebrica e analitica della matematica moderna¹¹, la quale si realizza in particolare con l'*ars analitica* di Viète e con il progetto dell'*ars combinatoria* di Leibniz¹². Questa svolta ha interessato prima di tutto lo statuto ontologico del concetto di numero, modificando il modo in cui la matematica si concepiva in quanto linguaggio. E fu appunto con Leibniz che tale linguaggio, dall'esser confinato al mondo della matematica, o anche della scienza naturale, finì per essere considerato come la forma perfetta del linguaggio *tout court*.

Dobbiamo a Jacob Klein il contributo decisivo per comprendere questa svolta. Essa porta a compimento una progressiva razionalizzazione del linguaggio, da intendersi in senso letterale: il linguaggio, infatti, viene identificato, nella sua forma più pura e perfetta, con il calcolo, di modo tale che tutti i segni (fonetici o grafici che siano) vengano assunti come cifre. Cioè viene portata avanti un'opera di quantificazione del linguaggio, in cui la dimensione qualitativa o semantica risulta inevitabilmente messa in secondo piano. In questo, secondo Klein, si ha il tratto forse più rilevante dell'*ars analitica* di Viète. A essa era stato attri-

¹¹ Processo che può anche essere interpretato come il raggiungimento della fase conclusiva dello sviluppo dell'algebra, come chiarisce Boyer: «L'algebra è oggi basata quasi esclusivamente su enunciati formulati in linguaggio simbolico, e non nel linguaggio del parlar comune [...]». Si ritiene generalmente che nello sviluppo storico dell'algebra siano riconoscibili tre stadi: 1) quello retorico o primitivo, in cui tutto viene scritto completamente a parole; 2) quello 'sincopato' o intermedio, in cui vengono adottate alcune abbreviazioni; 3) quello simbolico o finale» (C. BOYER, *Storia della matematica*, trad. it. di A. CARUGO, Milano 2015, 257). Vedremo come, nonostante Boyer consideri l'*ars analitica* di Viète come momento del secondo stadio, essa appartenga di più al terzo, come sostenuto da Klein.

¹² Anche loro hanno certamente sviluppato premesse precedenti, afferenti anche alla scienza alchemica e a una mistica dei numeri, basti pensare al fatto che Leibniz ha mutuato il nome della scienza universale che andava elaborando, dall'opera di Raimondo Lullo, non a caso denominata anch'essa *ars combinatoria*, con uno spiccato senso magico-alchemico: vd. S. CALIFANO, *Storia dell'alchimia. Misticismo ed esoterismo all'origine della chimica moderna*, Firenze 2016, 61-63.

buito il compito di risolvere qualunque problema¹³; ciò significava che la sua forza, la sua efficacia, doveva essere in grado di imporsi indipendentemente dalla natura o dalla ‘materia specifica’ del problema e dei suoi elementi. Con ciò l’*ars analitica* pretendeva di affermarsi quale strumento universale, e non più confinato al regno delle ‘incognite numeriche’. Viète rende così l’algebra (con la sua notazione, il suo codice)¹⁴ una lingua pura universalmente e indefinitamente utilizzabile, tale proprio perché ha reciso i legami con la sua dimensione semantica, con quella materia che caratterizzava la concezione classica dei numeri, che Klein, in seguito a un serrato confronto con il pensiero matematico greco, arriva a concepire come ‘numeri di monadi’¹⁵. I segni dell’algebra e della matematica, allora, hanno la loro *ratio essendi* non nell’attività di rendiconto di una quantità di cose, intelligibili o sensibili, bensì in una indefinita potenza di operabilità. Klein designa tale modifica ontologica come passaggio a una dimensione simbolica, per cui numeri e cifre «sono in se stesse entità simboliche: entità, cioè, dotate di un’oggettualità che è solo possibile, ma che viene presa per una oggettualità concreta»¹⁶. Il ricorso a un concetto quale quello di simbo-

¹³ «L’*‘analitica generale’* è in prima istanza, per utilizzare l’espressione moderna, una ‘tecnica’: essa non ha come scopo l’esplorazione di un campo di proprietà e oggetti veri che sia limitato alla sua portata, come nemmeno la soluzione di un numero limitato e ben definito di problemi, ma si propone come *strumento* per risolvere *problemi in generale*» (J. KLEIN, *Dalla forma al simbolo. La logistica greca e la nascita dell’algebra*, a cura di J. CHIARAVALLI, Pisa 2018, 173).

¹⁴ Klein comunque sottolinea che l’operazione di Viète muove da una interpretazione del lavoro di Diofanto di Alessandria, quasi realizzandone potenzialità latenti (*ibid.*, 175).

¹⁵ È decisiva la differenza che Klein mette in luce fra la concettualità antica e moderna, non solo riguardo la matematica, ma più in generale rispetto alla scienza. Entro questa differenza si innesta la trasformazione del concetto di numero che investe direttamente il suo statuto ontologico. Klein definisce così l’essere del numero nella filosofia greca: «È possibile mostrare come ‘numero’ (ἀριθμός) non significhi *mai* altro che: ‘una quantità determinata di cose determinate’» (*ibid.*, 45-46). E tali cose possono essere sensibili o intelligibili, il punto centrale è che il numero unifica sempre una tale quantità di cose, per cui a esso ci si riferirà anche ricorrendo al concetto di monade. E a ciò va anche ricondotto il discorso di Aristotele, poiché il procedimento di astrazione, legato alla possibilità di una logistica teorica pura, non rompe con questa fondamentale concezione (*ibid.*, 117-26).

¹⁶ *Ibid.*, 180.

lo – che richiama, evidentemente, a una unificazione, a una connessione –, non deve trarre in inganno: infatti, tale capacità simbolica dei numeri e delle notazioni algebriche è possibile solo in quanto essi non sono legati ad alcun oggetto reale. È per questo che Klein definisce la loro oggettualità come solamente possibile e non reale, poiché essi esistono solo nelle operazioni di calcolo, solamente cioè nella loro funzionalizzazione¹⁷. Qui l'*ars analitica* si riconnette con le teorizzazioni e i risultati del processo di informatizzazione, dal vecchio codice Morse fino al recente *bit* (*binary digit*), in cui appunto sono decisive neutralizzazione e assoluta operabilità¹⁸.

L'*ars combinatoria* di Leibniz, da un lato, tentò di perfezionare lo strumento di quella analitica, ma soprattutto intendeva realizzarne le straordinarie potenzialità politiche¹⁹. Egli si mise alla ricerca della caratteristica universale, la notazione delle notazioni, che ai suoi occhi doveva costituire la riproposizione del linguaggio adamitico, con il quale doveva condividere la perfezione non scossa dall'emoività dissonante delle lingue umane successive alla caduta e alla dispersione babelica²⁰. Questa lingua avrebbe posto fine alle guerre e alle incomprensioni, es-

¹⁷ In questo senso la lettura di Klein può essere saldata con quella che Heidegger ha fornito del concetto di oggettualità secondo la scienza moderna, il quale non a caso ha la sua realtà nell'essere operabile, da cui dipende poi l'infinita calcolabilità e la riduzione a fondo-riserva che si ha nella fase estrema della tecnica moderna: vd., ad esempio, M. HEIDEGGER, *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. VATTIMO, Milano 2019, 28-44.

¹⁸ Come rileva ancora Klein, dall'operazione di Viète, passando anche per la mediazione di Descartes, «quella che era la scienza *ontologica* fondamentale degli antichi verrà sostituita da una disciplina *simbolica* [...]». Tale scienza, indirizzata fin da subito alla totalità del mondo, si espanderà a poco a poco sino a diventare il sistema della fisica matematica moderna. È essa che impedisce di vedere le cose di questo mondo come enti che si possono contare e il mondo stesso come fondato su un 'ordine' (τάξις) determinato dall'ordine dei numeri. [...] D'ora in avanti una linea diretta condurrà, attraverso la *characteristica universalis* di Leibniz, sino alle teorie 'logistiche' moderne» (KLEIN, *Dalla forma al simbolo*, 190).

¹⁹ Particolarmente rilevanti a riguardo sono la *Dissertatio de arte combinatoria* del 1666 e i frammenti denominati *Initia et specimina scientiae generalis*: vd. G. W. LEIBNIZ, *Scritti di logica*, a cura di F. BARONE, Bologna 1968.

²⁰ Sui lavori di Leibniz intorno alle lingue vd. G. W. LEIBNIZ, *L'armonia delle lingue*, a cura di S. GENSINI, Roma-Bari 1995.

sendo animata da un «interno teleologismo»²¹, quello dell'affermazione di una pace universale. Attraverso questa lingua egli ritiene che tutte le nozioni possano essere

ricondotte ad una sorta di alfabeto dei pensieri umani, tutte le conclusioni che derivano razionalmente dalle nozioni date potrebbero esser scoperte per mezzo di una specie di calcolo, allo stesso modo in cui si risolvono i problemi aritmetici o geometrici. E quella lingua vera potrebbe essere o una cabbala dei vocaboli mistici, o una aritmetica dei numeri pitagorici, o una caratteristica dei maghi²².

E questa formidabile capacità rivela per Leibniz tutta la sua efficacia politica:

Una volta fatto ciò, quando sorgeranno delle controversie, non ci sarà maggior bisogno di discussione tra due filosofi di quanto ce ne sia tra due calcolatori. Sarà sufficiente, infatti, che essi prendano la penna in mano, si siedano a tavolino, e si dicano reciprocamente (chiamato, se loro piace, un amico): calcoliamo²³.

L'ideale della Pax calculatoria

Per mezzo del lavoro di Leibniz è possibile quindi osservare un elemento che, altrimenti, sia nell'ambito delle teorizzazioni contemporanee che nell'*ars analitica* di Viète, sarebbe rimasto in penombra. L'intento leibniziano di dirimere ogni controversia tramite una siffatta lingua rivela come nel tentativo di pervenire a una comunicazione pura, non fraintendibile, che ha animato l'intera storia dell'informazione e della rivoluzione digitale, sia all'opera un ideale di pacificazione universale che dipende da una più profonda filosofia della storia. La volontà di liberare la comunicazione dalla materia, di superare la condi-

²¹ F. BARONE, *Introduzione*, in LEIBNIZ, *Scritti di logica*, 64.

²² G. W. LEIBNIZ, *Sulla scienza universale o calcolo filosofico*, in ID., *Scritti di logica*, 234.

²³ *Ibid.*, 237.

zione di dispersione, di confusione e disordine che è propria del mondo, del *saeculum*, sembra riconnettere la vicenda dell'informatizzazione del linguaggio con un certo discorso messianico, o anche con ciò che Massimo Cacciari ha definito 'Angelopoli'²⁴.

È proprio a partire da ciò che Cacciari paventa con la figurazione di tale non-luogo, che è possibile misurare l'impatto dell'ideale di *Pax calculatoria* che regge tutto questo discorso. Da un lato, poiché l'informatizzazione pretende di costituire la forma definitiva del linguaggio, essa occupa lo spazio dell'esperienza linguistica umana, e quindi potrebbe portare a trasformazioni antropologiche. La conversione del linguaggio in pura neutra forma potrebbe, infatti, consentire un radicale depotenziamento dell'evento di parola: della sua incarnazione in un corpo e della sua 'materializzazione sensibilizzazione' in dei supporti segnici²⁵, siano essi di natura visiva o sonora (la voce). Il che rafforzerebbe la crescente spiritualizzazione o spettralizzazione dei corpi, i quali non risulterebbero più animati dalla parola (e dal suo evento che è sempre fonte di perturbazione), ma si ridurrebbero a *relè*, *transistor*, nodi nella rete dell'informazione: essi esisterebbero solo nella misura in cui favorissero il passaggio dell'informazione e fossero essi stessi trasmissibili e messi al lavoro in quanto informazione (si tratta forse dell'implementazione del corpo glorioso, che ha superato il limite dell'impenetrabilità dei corpi?)²⁶. Non è forse in questa direzione che opera Neuralink? E questo, fra l'altro, non può non avere ricadute politiche: ciò che deve transitare e che non conosce frontiere sono le informazioni (in forma di merci o di denaro, di lavoro astratto), non di certo gli uomini. E la reazione della materialità pesante e ineliminabile dei corpi non potrebbe che essere selvaggia e violenta, come mostrato in *Arancia meccanica*²⁷.

Ma, in aggiunta a questi effetti, l'ideale della *Pax calculatoria* mostra delle ripercussioni più immediate al livello della realtà politica più concreta. In primo luogo, essendo animata dal tentativo di neutralizza-

²⁴ M. CACCIARI, *La città*, Villa Verrucchio (RN) 2009, 38-42.

²⁵ Vd. SINI, *Il sapere dei segni*, 12.

²⁶ CACCIARI, *La città*, 66-67.

²⁷ Come ha messo in rilievo E. GHEZZI, *Stanley Kubrick*, Milano 2007, 97-98.

re l'esperienza linguistica e quindi di comporre ogni conflitto che attraversa il linguaggio, dato che attraversa la vita stessa, la *Pax calculatoria* si pone in direzione di una delegittimazione di tutto ciò che minaccia tale neutralità. Il tratto forse più caratteristico di questo ideale, e di chi se ne fa, anche forse inconsapevolmente, araldo, è l'insofferenza nei confronti dei limiti, e quindi del diritto. Non è un caso se il processo di informatizzazione del mondo sia diretto da signori dell'informazione – volto contemporaneo dei signori della tecnica – che reclamano per sé un potere sempre più 'privato', svincolato da obblighi giuridici, quali il principio di responsabilità e l'*accountability*. E in quest'enfasi neutralizzante non stupisce la convergenza dell'ideale con altre ideologie che invece non sono assolutamente dirette a una pacificazione. Nella galassia in cui si muovono i signori dell'informazione convivono infatti, con l'ideale della comunicazione pura, perfetta e illimitata, l'anarco-capitalismo, i vari post-umanismi, nonché un sovranismo populista. La ricerca della neutralizzazione del limite, dell'ostacolo e quindi del conflitto, di cui il linguaggio si nutre e di cui ogni lingua vive, conduce ad abbracciare la logica della spoliticizzazione, la quale, a sua volta, ponendosi al di là non solo di ogni *ius ad bellum*, ma anche di ogni *ius in bello*, non conosce altro che la logica della distruzione²⁸.

Una politica ancora possibile: la traduzione

L'informatizzazione, proprio perché animata dall'ideale della *Pax calculatoria* – la quale, volendo proporsi come pace, rifiuta relativizza-

²⁸ A proposito del rapporto non casuale fra informazione e guerra vd. R. A. POISEL, *Information Warfare and Electronic System*, Norwood 2013; per le implicazioni anche etiche della diversa logica della guerra, che si accompagna all'introduzione e all'uso sempre più massiccio di armi – o 'agenti' militari – che operano a partire dall'informazione, arrivando anche ad essere considerati come autonomi, vd. A. KRISHNAN, *Killer Robots. Legality and Ethicality of Autonomous Weapons*, Burlington 2009. Più in generale sul rapporto fra neutralizzazione dello spazio politico e tecnica, rinvio alla classica trattazione di C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. MIGLIO - P. SCHIERA, Bologna 1972, 167-83.

zioni: o è pace o non è –, che risponde a sua volta a una soteriologia messianica integrale, ha una tendenza totalizzante, se non addirittura totalitaria²⁹. Occupa l'intero spazio dell'esperienza linguistica umana, dichiarando inferiore, scorretta, imperfetta qualunque altra sua forma. Ma l'imperfezione, il fra-intendimento non sono difetti, bensì la linfa stessa del mondo e della storia, cioè di quelle dimensioni che si sono aperte con l'evento di parola e il suo sedimentarsi nelle lingue e che accolgono tutta la molteplicità che struttura la vicenda dell'umanità³⁰. Quella che Sini, rifacendosi all'opera archeologica di Emmanuel Anati, chiama la storia totale dell'umanità³¹ – qualcosa di diverso, più ampio, ma allo stesso tempo privo dell'afflato messianico della storia universale – è infatti vicenda piena di contraddizioni, impossibile da ridurre a un unico orizzonte o da leggere secondo un'unica prospettiva. Tutto essa è, fuorché neutrale o neutralizzabile. Il conflitto ne è la matrice e anche la vita, scandita secondo un interminabile processo di trasferimento, slittamento, fra-intendimento di significati, intenzioni, comportamenti; tutto in essa vive in costante traduzione. Con ciò si palesa infatti un'altra esperienza linguistica, che evidentemente richiama un'altra concezione del linguaggio, che rappresenta un paradigma linguistico e come tale politico, alternativo a quello dell'informazione. Secondo il paradigma della traduzione – che non deve essere intesa in senso interlinguistico, questo è infatti un ambito diverso dalla classificazione di Jakobson –³², il linguaggio non risulta né strumento al servizio di una comunicazione perfetta, perspicua, ialina, né però, si rovescia in forza immediatamente creatrice, come se si trattasse del *Logos* divino.

²⁹ Sul totalitarismo della tecnica come totalitarismo del nostro tempo vd. C. RESTA, *Heidegger e il tecnotalitarismo planetario*, in EAD., *Nichilismo, tecnica, mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Milano-Udine 2013, 81-123. Ovviamente ciò non implica che nelle tecnologie dell'informazione in quanto tali sia inscritto un siffatto destino, piuttosto la tendenza totalitaria dipende da questo ideale di pace che determina e condiziona il rapporto con tali tecnologie, proponendosi come lo scopo ultimo della loro implementazione.

³⁰ Come commenta egregiamente Sini: «Transita la verità nella figura del suo errore» (SINI, *Il sapere dei segni*, 12).

³¹ *Ibid.*, 18.

³² Vd. R. JAKOBSON, *Aspetti linguistici della traduzione*, in ID., *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. HEILMANN, Milano 2002, 54-64.

Il linguaggio del mondo e della storia, in cui essi sono ancora possibili e possono ancora essere riprodotti, ha invece la sua realtà più profonda nella traduzione, che ne costituisce il movimento vivificante³³. Ogni dire è infatti tradurre. Di volta in volta, in ogni evento singolare di parola, avviene la conduzione, il trasferimento di qualcosa sul piano dell'esser-detto, ma tale traslazione entro la sfera linguistica non raggiunge mai la piena dicibilità. Ciò che viene tra-dotto non viene mai appropriato dal linguaggio, che non lo cattura integralmente. Ma, allo stesso tempo, quanto è in traduzione non resta come assolutamente estraneo al dire. Ogni dire riposa su questo movimento di avvicinamento e allontanamento, *fort/da*, prossimità e distanza, senza che esso possa incontrare una soluzione definitiva, pena la fine di ogni esperienza di parola. La traduzione esprime insomma un preliminare accordarsi e convenire di cose e parole, che, in una prospettiva evidentemente debitrice del pensiero di Heidegger, richiama l'originario porgersi dell'Essere, il suo silenzioso donarsi, che però rivolge all'uomo un appello, che questi, chiamato all'ascolto, non può che interpretare poeticamente, quindi facendone parola. L'Essere chiama l'uomo alla parola e ne custodisce la possibilità, poiché, del resto, è proprio a partire dalla nominazione dell'essere che si rende possibile la generale dicibilità di tutti gli enti³⁴. La traduzione, dunque, consegue dall'ascolto, dall'accordo che origina il linguaggio, che però, non concludendosi mai con un assorbimento integrale della cosa entro il linguaggio, non dà nemmeno vita a nomi definitivamente propri, anzi pregiudica con la sua stessa esistenza ogni pretesa di proprietà assoluta³⁵. Nella traduzione parole, cose si fanno incontro, si tradiscono³⁶ così dicendosi e rinnovandosi. Perciò la traduzione appare come il luogo del molteplice e di una impossibile *reductio ad unum*.

³³ C. RESTA, *Necessità della traduzione*, in EAD., *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Milano 1988, 159-60.

³⁴ A riguardo imprescindibili sono le riflessioni di Heidegger a proposito della poesia *Das Wort* di Stefan George: M. HEIDEGGER, *L'essenza del linguaggio*, in Id., *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. CARACCILO, Milano 2019, 127-40.

³⁵ Vd. J. DERRIDA, *Il monolinguismo dell'altro o la protesi d'origine*, trad. it. di G. BERTO, Milano 2004.

³⁶ *Ibid.*, 30, 84-89.

Alla luce di ciò la traduzione si sovrappone alla stessa esistenza della politica. In ogni esperienza politica è implicata la traduzione. In tal senso, quest'ultima non è semplicemente lo spazio della pace. D'altra parte, tutto ciò che si proclama come araldo di una pace, di una pacificazione assoluta, reca i semi della distruzione indiscriminata. La traduzione non neutralizza lo scontro e nemmeno la guerra. Essa non è il dialogo. Piuttosto essendo luogo in cui, in maniera paradigmatica, si fa esperienza dell'apertura all'alterità, alla venuta dell'altro, da sempre in essa si confondono ospitalità, accoglienza e minaccia, e ogni *hospes* può rovesciarsi in quell'*hostis*, che può esser distrutto, ma che può anche portare la distruzione. In quanto allora custodisce la possibilità della politica, la traduzione potrebbe erroneamente apparire come orientata meramente alla conservazione dell'esistente. Al contrario, poiché è il luogo di scontro e incontro delle differenze, nella traduzione si dà un continuo emergere di novità. Essa non è reazionaria e, poiché in essa linguaggio, politica ed etica si intrecciano, rappresenta anche il luogo in cui si manifesta l'esigenza di giustizia, proprio di quella giustizia che si colloca in un a-venire, in quanto, come Derrida non ha cessato di ripetere, non è riducibile all'ordine della presenza³⁷.

Nella traduzione, quindi, non è solo implicita la difesa dello spazio politico rimanente, ma è contemplata – essendo essa il luogo della continua invenzione linguistica e quindi della reinvenzione del mondo – la possibilità di riconquistare spazi e trasformarli. È solo allora in questo ambito, in cui la varietà dell'esperienza umana, con la sua essenziale e ineliminabile ambiguità, non è neutralizzata, che si può verificare il processo di costruzione di una pace che non sacrifichi l'esigenza di giustizia, ma ne risulti, anzi, intimamente animata. Il dominio dell'informazione, che pretende di porsi quale forma finale del linguaggio umano, presenta un punto di caduta radicalmente opposto a quello della traduzione, poiché esso, in definitiva, può anche conoscere una pace, raggiunta tramite un calcolo perfetto, che però, proprio perché mette al bando l'imprevedibile, quell'evento che struttura la storia e la vita del-

³⁷ Vd., ad esempio, J. DERRIDA, *Dal diritto alla giustizia*, in Id., *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, trad. it. di A. DI NATALE, a cura di F. GARRITANO, Torino 2003, 64-67.

l'uomo, risulta infine come la pace disumana, pericolosamente vicina a quella di cui già la sapienza latina paventava la terribile coincidenza con il deserto.

Il presente contributo esamina la trasformazione dell'esperienza linguistica contemporanea determinata dalla rivoluzione digitale, mettendone in luce le profonde implicazioni politiche e suggerendo una genealogia di tale trasformazione, a partire dalla svolta algebrica di Viète e dal progetto dell'*ars combinatoria* di Leibniz. Si mostra, quindi, come la progressiva riduzione del linguaggio a puro calcolo e operatività simbolica dipenda dall'ideale messianico della pacificazione universale, che in tal senso assume la forma di una *Pax calculatoria*. Questo ideale mira a neutralizzare il conflitto attraverso uno svuotamento della dimensione semantica del discorso, conducendo così alla depolitizzazione. Contro questa tendenza totalizzante, il saggio propone il paradigma alternativo della traduzione. La traduzione emerge come l'unico spazio in grado di preservare la possibilità stessa della politica e di una pace orientata alla giustizia.

This paper examines the transformation of the contemporary linguistic experience produced by the digital revolution, highlighting its deep political implications and tracing a genealogy of this transformation, beginning with Viète's algebraic turn and Leibniz's project of the ars combinatoria. The article shows how the progressive reduction of language to pure calculation and symbolic operability corresponds to a messianic ideal of universal pacification, which can be defined as Pax calculatoria. This model aims to neutralise conflict, as well as the semantic dimension of speech, leading to depolitisation. Against this totalising trend, the essay proposes the alternative paradigm of translation. Translation emerges as the only space capable of preserving the very possibility of politics and of a peace oriented towards justice.

Articolo presentato nel giugno 2026. Pubblicato online a luglio 2026.

© 2026 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno XI, 1 - 2026

DOI: 10.13129/2499-8923/2026/1/5552

PIERPAOLO GALOTA

LE 'ARCHITETTURE' DELLA PACE
NELLA RIFLESSIONE DI GIORGIO LA PIRA*Introduzione*

La riflessione di Giorgio La Pira sulle 'architetture della pace' si inserisce in un orizzonte speculativo che supera la contingenza storica per farsi paradigma universale di convivenza civile. In questo alveo, la pace non viene intesa meramente come assenza di conflitti, bensì come una costruzione dinamica e strutturata, fondata sul primato della persona e sulla giustizia sociale. Il presente contributo intende approfondire questo disegno architettonico, analizzando come il 'Sindaco santo' abbia saputo coniugare la mistica cristiana con un'acuta visione geopolitica, individuando nel diritto e nella politica gli strumenti essenziali per l'ordinamento armonico della società globale.

Muovendo dalle radici del personalismo cristiano, l'analisi si concentra sulla capacità di La Pira di interpretare i segni dei tempi attraverso la categoria del 'crinale apocalittico'. In un'epoca segnata da tensioni profonde, il pensiero lapiriano emerge come un progetto di ricostruzione integrale che vede nelle città e nei popoli i veri soggetti protagonisti di un nuovo ordine internazionale. Risulta dunque prioritario, in sede di indagine scientifica, riscoprire la densità di questo 'tesoro nascosto', che pone il bene comune come fine ultimo e necessario di ogni azione legislativa e diplomatica.

La Pira è stato talvolta poco considerato, ma, nel corso della sua vita, è stato un grande fautore – anzi, un vero e proprio costruttore – di pace.

Vittorio Possenti nel 2014 scriveva che la pace

è profondamente influenzata dall'immagine di persona che si ha: a seconda dell'idea di uomo si hanno differenti idee di pace. La *pax* nazista suppone il dominio del biondo ariano, la *pax* personalista si ispira all'uomo integrale della tradizione giudeocristiana e dell'umanesimo europeo. Per il personalismo la pace è realtà che riguarda prima d'ogni altra cosa la persona, richiedendole capacità d'impegno, di rischio e di concreti atti. Ogni altra connessione va vista alla luce del legame primordiale tra persona e pace¹.

Questa certamente rappresenta una sintesi del concetto di pace che emerge dalla vita e dalle opere di La Pira: una pace ispirata all'idea di uomo integrale, per la quale è fondamentale il contributo di tutti.

Coordinate biografiche dell'architetto della pace

L'itinerario umano e intellettuale di La Pira affonda le radici in Sicilia, tra la natale Pozzallo e gli studi giuridici presso l'Ateneo di Messina, dove strinse legami profondi con figure come Salvatore Pugliatti. La sua successiva affermazione come giurista a Firenze, unita all'impegno nella Costituente e alla guida della città toscana, fornisce la chiave di lettura per interpretare la sua opera diplomatica.

Sebbene la sua formazione fosse giuridica, La Pira è passato alla storia come un peculiare progettista di armonie sociali. Paolo Grossi, analizzando questa attitudine, ha evidenziato come La Pira «non ha mai frequentato una Facoltà di Architettura»². Eppure, la sua cifra stilistica risiede proprio nell'uso di concetti 'architettonici' applicati alla pace, intesa come un cantiere di valori morali e principi civili da edificare con rigore.

Il suo percorso accademico votato al Diritto Romano si è intrecciato indissolubilmente con una profonda ricerca speculativa ispirata al tomismo:

¹ V. POSSENTI, *Pace e guerra tra le nazioni. Kant, Maritain, «Pacem in terris»*, Roma 2014, 137-38.

² P. GROSSI, *Le 'architetture' di Giorgio La Pira*, «Nuova antologia», 620, fasc. 2291 (2019), 23.

Per il cristiano, il gesto politico, senza nulla sottrargli della sua laicità, è anche gesto d'amore, che rispetta l'alterità e la differenza, la libertà e la dignità di ognuno. In armonia con tutto questo, La Pira, riecheggiando San Tommaso, vede la politica come l'attività umana più alta, dopo quella dell'unione intima con Dio e, in questo spirito, fa della politica e della sua laicità di oggetto e di conduzione una ricerca di unione tra gli uomini, una costante impresa per eliminare le cause delle divisioni e dei contrasti e per ritrovare i possibili livelli di collaborazione, che è il metodo della pace e dello sviluppo³.

Con tale bagaglio spirituale, La Pira affrontò l'oppressione fascista e i drammi del secondo conflitto mondiale, ponendo la salvaguardia della persona umana al di sopra di ogni ideologia. Attraverso la rivista «Principi», fondata nel 1939, egli sfidò apertamente il regime in nome della democrazia, pagando il prezzo della clandestinità durante le fasi più aspre della guerra.

Con il ritorno alla libertà, il suo contributo fu determinante per la nascita della Repubblica Italiana e per la stesura dei principi costituzionali, filtrati attraverso le lenti del personalismo di Jacques Maritain e Emmanuel Mounier. L'obiettivo della sua politica rimase sempre la realizzazione di una giustizia sociale capace di rispecchiare l'inviolabile dignità di ogni individuo.

L'evoluzione del pensiero e azione diplomatica

Il 1951 segnò uno spartiacque fondamentale: da quel momento, la pace cessò di essere un tema teorico per diventare una missione operativa. Partendo da una visione mistica maturata nell'Epifania di quell'anno⁴, La Pira inaugurò una diplomazia dal basso, scrivendo persino a Stalin per scongiurare il rischio di nuove catastrofi mondiali.

³ A. SCIVOLETTO, *Giorgio La Pira. La politica come arte della pace*, Roma 2003, 80.

⁴ «La Pira, nel giorno dell'Epifania, decide di consacrare la sua vita come apostolo di pace nel mondo. Fa pervenire a Stalin un messaggio per la distensione religiosa e politica. Parte l'iniziativa delle lettere circolari alle suore di clausura. Accetta la candidatura nella DC per le elezioni amministrative a Firenze. Viene eletto sindaco e si dedica subito a ricercare i mezzi per fare fronte alle più urgenti necessità. Consegna il titolo di cittadino benemerito di Firenze a don Giulio Facibeni. Il 6 gennaio, festa della Epifania, La Pira è a Roma e si reca nella chiesa di San Filippo Neri. Si celebra la 'Messa

Sebbene l'episodio del 1951 sia emblematico, le radici di questo impegno risalgono alle riflessioni sulla 'guerra giusta' pubblicate negli anni Quaranta. Col tempo, La Pira superò tale dottrina della guerra, maturando un rifiuto viscerale per ogni forma di violenza bellica. Come sottolineato da Possenti, «è appariscente la sua profonda vocazione alla pace e il disgusto verso la guerra»⁵. Lo scoramento di La Pira era palpabile, tanto da ammettere: «provo una profonda tristezza ogni volta che devo scrivere intorno alla guerra»⁶. Questo passaggio non fu una smentita del passato, perché, come precisa ancora Possenti, «non si tratta di un ribaltamento di orizzonte o di un rifiuto secco della precedente prospettiva, quanto di un'evoluzione»⁷.

In un contesto internazionale difficile il sindaco di Firenze scelse di agire concretamente. Trasformò il capoluogo toscano in un crocevia di popoli attraverso i Convegni internazionali e i Colloqui Mediterranei, promuovendo una 'civiltà teologale' fondata sulla fratellanza universale. Dalle attenzioni verso gli ultimi ai grandi palcoscenici della Federazione Mondiale delle Città Unite, La Pira ha interpretato la politica come un servizio alla persona. Il suo lascito, recentemente rinvigorito dalla pubblicazione dell'Edizione Nazionale delle sue opere, dimostra la circolarità e la complessità di una vita spesa per il bene comune. «Anche solo descrivere i passaggi salienti dell'azione di La Pira per la pace – intesa qui in termini grossolani e generali – è cosa complicata, per la centralità del tema in tutto il suo pensiero e in tutto il suo operato»⁸.

La Pira credeva fermamente nel valore della persona umana e nella

delle Nazioni'. In ginocchio davanti a quell'altare si raccoglie a lungo e sente la forza interiore di fare un voto solenne per consacrare la sua vita come apostolo di pace nel mondo. Le notizie che arrivano dalla Corea sono molto gravi. C'è la prospettiva di una nuova terribile guerra, più distruttiva della precedente» (G. SPINOSO - C. TURRINI, *Giorgio La Pira: i capitoli di una vita*, Firenze 2022, 780).

⁵ V. POSSENTI, *Dentro il secolo breve. Paolo VI, Maritain, La Pira, Giovanni Paolo II, Mounier*, Soveria Mannelli 2009, 118.

⁶ G. LA PIRA, *Principi*, Firenze 2000 [rist. an.], 213.

⁷ POSSENTI, *Dentro il secolo breve*, 119.

⁸ B. BAGNATO, *Introduzione*, in G. LA PIRA, *La costruzione della pace. Scritti di politica internazionale*, a cura di B. BAGNATO, Edizione Nazionale delle Opere di Giorgio La Pira, V, Firenze 2022, XXVI.

necessità di costruire una società in cui ogni individuo potesse realizzare appieno la propria dignità. Questa convinzione si manifestò nelle sue iniziative a favore dei poveri, degli sfollati e delle minoranze, nonché nel suo impegno per l'educazione, vista come strumento fondamentale per la crescita morale e spirituale della società.

Negli ultimi anni della sua vita, La Pira continuò a lavorare per la pace su scala internazionale, promuovendo il dialogo tra le città di tutto il mondo, convinto che la cooperazione internazionale fosse la chiave per prevenire i conflitti e costruire un futuro di pace.

La dignità: un valore che non si può disprezzare

Le brevi coordinate biografiche indicate aiutano a comprendere l'operato di La Pira e le ragioni di determinate scelte. Il suo pensiero sulla pace si forma nel crogiolo di un tempo di guerra, così come anche quello di Maritain, suo amico e ispiratore. Un tempo travagliato segnato dalle due grandi guerre, dall'affermazione dei regimi totalitari, dalla persecuzione contro gli ebrei, dalla guerra fredda e dal rischio di un'imminente guerra atomica.

L'incontro con Maritain, ancora prima di *Umanesimo integrale*, è alla base della svolta che porta La Pira dall'impegno culturale e religioso a quello propriamente politico. Dall'impostazione maritainiana La Pira recepisce l'ideale della nuova cristianità, se non potrà non essere diversa nelle sue strutture estrinseche da quella medievale – ogni tempo ha il suo ideale storico, dice Maritain, e un ideale storico vissuto non è più riproponibile nel futuro – costituirà, come quella medievale e più di quella medievale, una rifrazione ampia della città celeste nelle strutture interne della città 'terrena'⁹.

La Pira agisce in una congiuntura storica di portata epocale, le cui dinamiche sembrano riflettersi con urgenza nel panorama contemporaneo. A questo proposito merita di essere analizzato il discorso da lui pronunciato nel 1954 a Ginevra, dinanzi al Comitato Internazionale

⁹ G. CAMPANINI, *Jacques Maritain. Per un nuovo umanesimo. Con documenti inediti*, Roma 2022, 98.

della Croce Rossa. In questa sede, il sindaco di Firenze espose la ‘tesi fiorentina’, imperniata sul concetto di ‘crinale apocalittico della storia’. Tale formula – mutuata dal pensiero di Thomas Merton – costituisce il baricentro speculativo dell’opera lapiriana; un paradigma che, pur declinato e affinato in risposta alle contingenze storiche, rimane l’asse portante della sua azione politica, inscindibilmente legata alla prospettiva escatologica del ‘Sentiero di Isaia’.

Quando dico che tutte le città della terra davanti al reale pericolo di una condanna a morte proclamano unanimi il loro inviolabile diritto all’esistenza, io non faccio della retorica e non faccio del nominalismo: non uso cioè parole ed immagini cui non corrisponda una solida realtà. No, uso parole ed immagini fatte per esprimere una realtà non meno solida per il fatto che non sia chiaramente percepibile. Le città hanno una vita propria: hanno un loro proprio essere misterioso e profondo: hanno un loro volto. [...] Nessuno ha il diritto di distruggerle: devono essere custodite, integrate¹⁰.

Queste parole declinano la visione lapiriana nel senso di un grido accorato alla luce dell’orrore atomico, delle crescenti capacità distruttive dell’umanità e delle continue tensioni globali che rischiavano di cancellare le città, che nel pensiero di La Pira equivalgono al genere umano stesso. Queste parole fanno comprendere come si sia impegnato a costruire ‘architetture’ di pace, perché consapevole che l’era atomica aveva fatto entrare in una nuova fase della vita umana, nella quale, come sosteneva Lodovico Grassi, la guerra era diventata del tutto irrazionale e insensata¹¹.

Precisa Possenti: «la strada della pace è il cammino dell’essere e non dell’avere, va nel senso di una crescente partecipazione ai duraturi beni della civiltà umana, che sono spirituali e inclusivi»¹² e ancora nei confronti della guerra aggiunge che «la guerra produce un imbarbarimento etico, la ricerca della pace avviene anche ricaricando di mora-

¹⁰ G. LA PIRA, *Il valore di Firenze e delle città*, «La Badia», 3, 5 (novembre 1979), 6-10.

¹¹ Vd. L. GRASSI, *Jacques Maritain: «Vincere la pace»*, «Testimonianze», 495-96 (2014), 225-32.

¹² POSSENTI, *Pace e guerra tra le nazioni*, 141.

lità la persona, conducendola a meditare, sulle antinomie della violenza, sulla forza della non violenza, sulla gerarchia dei mezzi temporali ricchi e dei mezzi temporali poveri di costruzione della pace»¹³.

La Pira promuove proprio una ricarica di moralità, perché è consapevole di ciò che scriveva Giovanni XXIII nella *Pacem in terris*: «riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia»¹⁴. In questa enciclica, papa Roncalli considerava la pace un anelito profondo, un desiderio che può essere instaurato e consolidato con la giusta educazione al rispetto degli altri.

Per questo La Pira nella sua attività speculativa, politica e accademica fece della pace e della persona il motivo essenziale del suo impegno. Giovanni Giovannoni scrive «a Giorgio La Pira premevano i rapporti dell'uomo con l'uomo e non c'era alcuna distinzione per lui se non a favore dei più deboli»¹⁵. Il personalismo di matrice cristiana, a cui possiamo ricondurre l'operato di La Pira, è estremamente attento al problema politico della pace, proprio nella misura in cui la persona non è un mezzo per ottenerla, ma l'elemento chiave. Poiché la persona ha una vocazione sociale alla pace, allora ogni uomo e donna di buona volontà sono chiamati a conseguirla nella propria dimensione politica. Come ricorda La Pira in *La nostra vocazione sociale*, questo è il luogo in cui ci si eleva e ci si fa carico delle esigenze della comunità¹⁶.

La Pira, seguendo i padri del personalismo Maritain e Mounier, studia la tematica da una nuova prospettiva, attraverso un confronto con il pensiero socio-politico e con le analisi storiche. Il filosofo non dialoga sul tema solo con l'afflato spirituale, ma parte dai fatti appoggiando la contestazione giovanile del 1968, in quanto il suo obiettivo è la coesistenza pacifica dell'umanità. Era necessario cambiare rotta, «non più, infine, verso l'opposizione culturale e spirituale dei singoli e dei popo-

¹³ POSSENTI, *Pace e guerra tra le nazioni*, 143.

¹⁴ GIOVANNI XXIII, *Lettera enciclica Pacem in terris* (11 aprile 1963), Città del Vaticano 1963, n. 67.

¹⁵ G. GIOVANNONI, *Giorgio La Pira profeta di speranza*, «Aggiornamenti Sociali» (gennaio 2000), 67.

¹⁶ G. LA PIRA, *La nostra vocazione sociale*, Roma 2004, 101.

li (strutture statali 'totalitarie'), ma verso la loro effettiva liberazione: perché, cioè, individui e popoli possano liberamente procedere a quella elevazione culturale e spirituale»¹⁷.

Per la Pira occorre partire dalla persona umana per costruire la pace, perché quest'ultima non si costruisce come opposizione alla guerra, ma come opposizione a qualsiasi forma di ingiustizia o violenza. L'uso della forza non può essere il metodo naturale per risolvere ogni tipo di conflittualità. Al contrario, solo la comprensione della realtà e delle motivazioni di fondo permettono di risolvere i conflitti.

La pace presuppone l'unità e la solidarietà umana: ciò è possibile solo cambiando visione, solo modificando la propria *Weltanschauung*; un cambio di passo che La Pira spera e prospetta. Gli inviti al disarmo e alla pace non erano semplici appelli, ma veri e propri programmi per il miglioramento e la crescita dell'umanità.

Così la pace, nella prospettiva personalistica e nell'ottica lapiriana, consiste nel fornire risposte concrete alle difficoltà della comunità umana. Il dialogo è una strategia per promuovere una politica verso la pace, che ancora oggi appare necessaria in un mondo in cui i problemi si susseguono in un crescendo, con non pochi pericoli per l'intera umanità. Costruire la pace è un cammino impervio e La Pira invita a partire da fattori etico-personali.

Dunque, quale via intraprendere, come giungere concretamente alla pace? Un possibile suggerimento proviene dalla visione utopica di Isaia¹⁸, un sentiero pensato da La Pira quale dinamismo che permette di aprire vie di pace. Questo sentiero parte dalla trasformazione delle spade in aratri e permette di tradurre «in azioni e progetti la speranza di

¹⁷ LA PIRA, *Unità, disarmo e pace*, Firenze 1971, 143.

¹⁸ «Alla fine dei giorni, il monte del tempio del Signore sarà eretto sulla cima dei monti e sarà più alto dei colli; ad esso affluiranno tutte le genti. Verranno molti popoli e diranno: 'Venite, saliamo sul monte del Signore, al tempio del Dio di Giacobbe, perché ci indichi le sue vie e possiamo camminare per i suoi sentieri'. Poiché da Sion uscirà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore. Egli sarà giudice fra le genti e sarà arbitro fra molti popoli. Forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci; un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo, non si eserciteranno più nell'arte della guerra» (*Isaia*, 2, 2-4).

un mondo che si scopre solidale ed oltrepassa la logica della guerra per scegliere le vie della collaborazione e dell'incontro pacifico»¹⁹.

Il sentiero di Isaia: la prospettiva lapiriana tra diplomazia e profezia

L'umanità è chiamata a intessere relazioni, perché ciascuno secondo le proprie capacità possiede una vocazione sociale volta a rendere il mondo, la casa comune, qualcosa di grande e di bello. Purtroppo, a causa di interessi individualistici, di visioni del mondo sbagliate – più utilitaristiche che di comunione – l'umanità rischia di raggiungere uno dei punti più bassi della sua storia e si mostra incapace di affrontare il dilemma tra pace totale e assoluta catastrofe.

L'umanità è chiamata a un cambio di passo: bisogna volgere lo sguardo verso la libertà, verso una pienezza di vita. La promozione della pace è compito di ciascuno, è il risultato di una vita libera e piena. Ma condurre verso la libertà è compito di chi esercita la vita politica.

In questo contesto, si inserisce la strategia lapiriana: il 'sentiero di Isaia' è un supporto per quanti sono chiamati, nei momenti di forte tensione sociale, a guidare l'umanità verso la fioritura anziché verso la distruzione. Infatti, afferma La Pira: «la scelta apocalittica è inevitabile: o la pace millenaria o la distruzione del genere umano e del pianeta»²⁰.

I momenti concitati vissuti da La Pira, in cui l'umanità era sotto scacco tra due potenze atomiche, presentano una qualche analogia con quanto si vive nella contemporaneità. Chi è chiamato alla vita politica sembra aver smarrito la bussola, sembra aver dimenticato che il suo compito cardine è la promozione civile e spirituale dei popoli di tutta la terra. L'esempio e la testimonianza di La Pira risultano pertanto ancora oggi importanti, così come «il suo impegno per la presa di coscienza e per la risoluzione dei problemi quotidiani degli individui, dei popoli e delle nazioni»²¹.

¹⁹ A. CORTESI - M. P. GIOVANNONI - P. D. GIOVANNONI, *Giorgio La Pira. Vangelo e impegno politico*, Firenze 2021, 256.

²⁰ LA PIRA, *Unità, disarmo e pace*, 85.

²¹ R. CASTELLANI, *Giorgio La Pira e la pace. Il dialogo interreligioso nei 'Colloqui Mediterranei'*, Roma 2009, 141.

L'idea dei Colloqui Mediterranei, ad esempio, è una delle testimonianze più preziose della prospettiva di unità e di pace secondo l'ottica lapiriana, dove «l'esperienza di ieri dà valore alle prospettive di domani!»²². Il metodo di La Pira è un modello armonico e unitario che mira a portare pace, unità e speranza fra gli uomini, presupposti indispensabili per poter conseguire l'unione fra le nazioni: «la sua convinzione è chiara, semplice, rivoluzionaria: non si tratta di trovare un accordo fra differenti modi di affrontare le questioni internazionali»²³, quanto di far comprendere come il traguardo implichi «il mutamento dei carri da guerra in aratri, delle lance in falci».

La poliedricità di La Pira è racchiusa in questa azione politica e culturale, in vista della quale egli studia ed esamina i problemi sociali e politici, senza sottrarsi alle polemiche. La sua strategia si basa sulla ricerca incessante della pace a partire dalla forza del dialogo, dal desiderio di trovare luoghi simbolici che educino alla coesistenza armoniosa tra le nazioni, dal confronto costante e dalla ricerca. Il suo modo di agire si articola tra il contemplare e l'operare; inoltre «il suo realismo non gli impediva di scorgere le difficoltà in una terra ancora sorda»²⁴.

La visione utopica lapiriana non si limita alla ricerca di un equilibrio atomico fra le nazioni, ma si concretizza nel disarmo totale e mondiale, cioè nella realizzazione della prospettiva di *Isaia* 2, 2-4. Scriveva La Pira: «il disarmo ed il mutamento delle armi in aratri (la strada di Isaia!) sono in questa età atomica, spaziale e demografica – l'inevitabile porto della navigazione storica del mondo».²⁵ Qui si condensa tutta la mistica profetica di La Pira, che ha vissuto una tensione spasmodica verso il desiderio di pace e ha trovato in Isaia il suo sigillo²⁶.

Il suo esempio permette di comprendere come non si possa accettare passivamente la politica. La necessità è essere persone d'azione, perché la pace non consiste in qualcosa di fantastico, né in una scappatoia, ma

²² CASTELLANI, *Giorgio La Pira e la pace*, 141.

²³ P. RICCI SINDONI, *Per una mistica profetica in Giorgio La Pira*, in *Nostalgia dell'altro*, a cura di V. POSSENTI, Genova-Milano 2005, 263.

²⁴ *Ibid.*, 265.

²⁵ LA PIRA, *Unità, disarmo e pace*, 221.

²⁶ Vd. RICCI SINDONI, *Per una mistica*, 266.

in una presenza viva da realizzare. La passione lapiriana per una coesistenza armonica e pacifica dell'umanità travalica il momento storico e può ben rappresentare un punto di riferimento. La sua azione politica dimostra in quale accezione lavorare insieme per la pace sia una questione sociale e di interesse comune.

Come sottolinea Paola Ricci Sindoni:

è in errore chi considera questa fatica di La Pira, spesso etichettato come ingenua 'vittima' della pace, come una tensione spiritualistica, quasi un bene di rifugio nei confronti della pesantezza e dell'oscurità della pratica politica. Come ogni buon profeta, che cammina cinquanta passi avanti la storia, ha saputo proporsi come la sentinella di Seir [...] che aspetta la luce del giorno, ma non si contenta di fissare l'orizzonte e si muove creando relazione²⁷.

Il destino politico, storico e geografico si gioca su linee parallele: il valore della persona umana e il 'sentiero di Isaia'. Un futuro sarà possibile se con La Pira sapremo «mediare, in maniera dialogica, le profonde aspirazioni della persona con le esigenze della vita quotidiana»²⁸, uscendo dalla visione del paradigma individualista dove l'essere umano è ridotto a soggetto di soddisfazione, anziché creatura che agisce per il bene del mondo, così da tornare ad «agire nella forma del fare, ragionare nella forma del 'calcolare le conseguenze'»²⁹.

Invertire la Weltanschauung per andare oltre il crinale apocalittico

La costruzione della pace rappresenta una necessità imprescindibile, perché costituisce il passo concreto necessario per allontanare la società civile dalla deriva apocalittica verso cui essa sembra avviarsi. È urgente che la società civile si adoperi affinché il dialogo costruttivo e le relazioni interpersonali fungano da antidoto ai conflitti armati e alle violenze. Le riflessioni di La Pira, da taluni considerate utopiche, me-

²⁷ RICCI SINDONI, *Per una mistica*, 267-68.

²⁸ CASTELLANI, *Giorgio La Pira e la pace*, 157.

²⁹ H. ARENDT, *Vita Activa. La condizione umana*, Milano 1999, 223.

ramente profetiche o eccessivamente impregnate di spiritualismo, acquistano oggi rinnovata attualità: esse sollecitano ogni persona anzitutto verso una riflessione critica, poi all'azione concreta nel proprio contesto.

Il mutamento di paradigma culturale, fortemente auspicato da La Pira in *Premesse alla politica*³⁰ e in *La nostra vocazione sociale*³¹, potrà realizzarsi nella misura in cui si riesca a subordinare l'interesse individuale al benessere collettivo. La pace, come lui insegna, si edifica a partire da una visione unitaria del mondo, nella quale la realtà circostante non appartiene al singolo ma all'intera umanità. Una coesistenza pacifica non si ottiene prioritariamente attraverso i consessi internazionali, che rischiano di risolversi in incontri formali tra potenze militari, ma si realizza mediante la speranza, capace di allontanare ogni forma di odio e di violenza.

La Pira, in un discorso tenuto a San Pietroburgo nel 1970, sottolineava la necessità di costruire la pace partendo dall'unione delle città, premessa all'unione delle nazioni. A tale proposito, scriveva:

unitevi; premete alla base dei Comuni sul vertice degli Stati, operate perché scompaia l'equilibrio del terrore; perché si attui il disarmo generale e completo; perché venga la coesistenza pacifica; perché la persona umana sia rispettata e perché venga la liberazione dei popoli da ogni oppressione politica, culturale, giuridica, sociale, economica; perché le spese di guerra siano trasformate in spese di pace; le armi in aratri: perché si operi il passaggio qualificativo della stagione storica invernale della guerra a quella nuova, primaverile, della pace³².

È necessario coltivare la speranza e rifuggire la disperazione, innalzando – come invocava La Pira – quello stendardo della speranza indicato da Abramo e da San Paolo in una fiducia che resiste contro ogni evidenza contraria, la stessa che il profeta Isaia proclamava annunciando una pace duratura per l'intera famiglia umana, fondata sul disarmo, sull'unità e sull'elevazione spirituale e civile dei popoli.

³⁰ G. LA PIRA, *Premesse alla politica*, Firenze 1945.

³¹ ID., *La nostra vocazione*.

³² ID., *Unità, disarmo e pace*, 231.

Oggi, come ai tempi di La Pira, la pace è necessaria, ma non è ancora realizzata, per questo l'umanità è chiamata a porre fine alla guerra o sarà la guerra a porre fine all'umanità. Ogni persona è chiamata a impegnarsi per costruire i ponti di speranza ed essere così degna abitante del pianeta, poiché nell'era atomica la pace rappresenta il bene supremo e la condizione indispensabile di ogni altro bene. La riflessione sulla pace non può prescindere dalla lezione dei padri conciliari nella *Gaudium et spes*, i quali chiariscono come essa non sia «la semplice assenza della guerra, né può ridursi unicamente a rendere stabile l'equilibrio delle forze avverse; essa non è effetto di una dispotica dominazione, ma viene con tutta esattezza definita a opera della giustizia»³³. Leggendo oltre si sottolinea come la pace non si edifica se non sono tutelati il bene e la dignità della persona: «la ferma volontà di rispettare gli altri uomini e gli altri popoli e la loro dignità, e l'assidua pratica della fratellanza umana sono assolutamente necessarie per la costruzione della pace. In tal modo la pace è frutto anche dell'amore, il quale va oltre quanto può apportare la semplice giustizia»³⁴. Queste definizioni trovano in La Pira un interprete profetico, visto che visse il Concilio come una stagione di rinnovamento: nel volume *Giorgio La Pira: i capitoli di una vita*³⁵ viene infatti ricostruito il suo rapporto con diversi vescovi, cardinali o sacerdoti che presero parte al Concilio Ecumenico.

Solo attraverso un radicale mutamento di paradigma si trasformerà il corso della storia, guidando – secondo l'espressione lapiriana – l'umanità verso l'approdo di una pace e di una fioritura millenaria. Solo fondando la politica sulla persona si potrà vincere la crisi: occorre, per costruire la pace, un «radicamento nuovo»³⁶ che La Pira stesso definì organico e profondo.

In questo quadro emerge come il messaggio lapiriano sia attuale, ma come sia anche necessario difenderlo da una possibile strumentalizzazione. Il suo è un realismo profetico, non ingenuo, ma consapevole del-

³³ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 78.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ G. SPINOSO - C. TURRINI, *Giorgio La Pira: i capitoli di una vita*, Firenze 2022.

³⁶ G. LA PIRA, *Ogni città «capitale» di pace*, in A. SCIVOLETTO, *Giorgio La Pira. La politica come arte della pace*, Roma 2003, 166.

la storia e della politica. Inoltre, il messaggio lapiriano insegna che il progresso dell'umanità non passa soltanto per le tecnologie, ma anche attraverso il pensiero e la cura della vita spirituale. Oggi c'è un urgente bisogno di una riflessione sulle 'architetture' di pace, perché le violente scosse provocate dalla sete di potere e dalla guerra rischiano di minarne le già fragili basi.

L'essere umano deve essere un costruttore di ponti, non fabbrica di odio e di violenza; oltre a costruire, l'essere umano esalta la vita perché gli altri possano amarla e rispettarla. Non si tratta di atteggiamenti impossibili, ma di piccoli passi possibili che realizzano una autentica spinta rivoluzionaria, in cui l'essere umano rinnova se stesso e rinnova i sistemi politici, economici e sociali.

La Pira è stato un architetto che ha partecipato a forgiare, come altri Padri Costituenti, i principi fondamentali della nostra Carta Costituzionale, tra cui l'art. 11 («L'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali»). La Pira ha immaginato una società non di individui egoistici, ma di persone, di creature relazionali in stretto rapporto tra loro, inserite in formazioni sociali che interagiscono e arricchiscono la società. Ha promosso architetture a misura di uomo in qualsiasi campo abbia operato; è stato un uomo di speranza e di coraggio, pertanto il modello da lui auspicato potrebbe spronare a costruire ponti verso il futuro. Questo cammino arduo ha bisogno di pensatori, di educatori, di uomini e donne «capaci di educare oggi e non ieri, e di educare per domani»³⁷: solo in questo modo si potrà valorizzare la persona invitandola alla costruzione della pace e del bene comune.

Il ripristino della centralità della persona si configura come l'obiettivo cardine della prassi politica e speculativa, come La Pira ammoniva

Gli avvenimenti e le decisioni dei prossimi dieci mesi potranno forse decidere il destino dell'uomo per i prossimi diecimila anni. Non ci sarà modo di sottrarsi a questi avvenimenti. Queste decisioni saranno senza appello. E noi saremo ricordati come la generazione che ha trasformato questo pianeta in un

³⁷ C. M. MARTINI, *Educare nella postmodernità*, Brescia 2010, 14.

rogo fiammeggiante o come la generazione che ha realizzato il suo voto di salvare le generazioni future dal flagello della guerra³⁸.

La sfida più autentica per La Pira consiste nel ridare speranza all'umanità al fine di ripensare la pace come l'unica strada possibile. La sua acuta osservazione dei dati della realtà, così come le sue scelte tenevano conto dello scenario complessivo, ma il suo invito da raccogliere subito consiste nell'essere i primi a costruire la pace nel nostro quotidiano.

La capacità di La Pira di coniugare l'osservazione del dato reale con una visione d'insieme testimonia la solidità di un pensiero che attende ancora di essere pienamente esplorato nella sua profondità filosofica. Il dibattito accademico attuale, pur avendo analizzato con cura la sua azione di governo, presenta ancora margini di approfondimento riguardo alla struttura logica e metafisica che sottende le sue 'architetture di pace'. L'opera di La Pira si pone, dunque, non come un capitolo chiuso della storia novecentesca, ma come un cantiere metodologico aperto e necessario per la riflessione sulle dottrine politiche future.

³⁸ LA PIRA, *Unità, disarmo e pace*, 67-68.

Il saggio si propone di ricostruire il pensiero filosofico-sociale di Giorgio La Pira, analizzando il concetto di pace quale elemento portante delle ‘architetture’ morali, sociali e politiche. A partire dalla concezione per cui la pace non è semplicemente l’assenza di guerra, ma una costruzione complessa, fondata sulla giustizia, sulla fraternità tra i popoli e sulla promozione dei diritti umani, si mostrerà come il diritto e la politica, nella sua visione, sono strumenti ordinatori della società, capaci di trasformare il caos in un sistema armonico e giusto. Nel corso della sua vita, La Pira ha operato instancabilmente per la costruzione di una pace permanente, condizione essenziale per la fioritura millenaria della civiltà. Il suo approccio personalista, di cui verrà sottolineata l’attualità, rappresenta un tesoro nascosto da riscoprire, soprattutto in relazione alla pace e alla responsabilità etica nella costruzione di un percorso che conduca l’umanità alla riscoperta del bene comune. Nella conclusione si propone il pensiero lapiriano come un monito affinché la pace non sia il risultato di un’architettura improvvisata, ma il frutto di comunione, condivisione, dialogo e fraternità.

This essay aims to reconstruct the socio-philosophical thought of Giorgio La Pira by analysing the concept of peace as the foundational pillar of his moral, social, and political ‘architectures’. Grounded in the premise that peace is not merely the absence of war, but rather a complex construct rooted in justice, fraternity among peoples, and the promotion of human rights, this study demonstrates how law and politics, in La Pira’s vision, serve as ordering instruments of society, capable of transforming chaos into a harmonious and equitable system. Throughout his life, La Pira tirelessly endeavored to build a permanent peace, which he regarded as an essential prerequisite for the millennial flourishing of civilization. His personalist approach – the contemporary relevance of which will be underscored – represents a hidden treasure to be rediscovered, particularly regarding peace and ethical responsibility in forging a path that leads humanity toward the recovery of the common good. The essay concludes by proposing La Pira’s thought as a poignant reminder that peace must not be the byproduct of an improvised architecture, but rather the genuine fruit of communion, sharing, dialogue, and fraternity.

Articolo presentato nel giugno 2026. Pubblicato online a luglio 2026.

© 2026 dall’autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno XI, 1 - 2026

DOI: 10.13129/2499-8923/2026/1/5547

ANTONINO GIANNETTO

MARTIN BUBER E L'UTOPIA DELLA PACE:
IL *TOPOS* DIALOGICO E LA *CORRUPTIO SEMINIS* DEL
CONFLITTO ARABO-ISRAELIANO*Introduzione*

Nella dedica alla sua *Histoire de l'Utopie*, Jean Servier scrive: «Alla memoria di Martin Buber, in ricordo d'un incontro fiorentino che mi schiuse i sentieri dell'utopia»¹. Non è chiaro a quando risalga l'«incontro fiorentino» cui si riferisce Servier, né se con la parola «incontro» egli intenda metaforicamente la prima lettura di *Netivot be-Utopia*², cioè proprio quei *sentieri in utopia*³ che, per la prima volta in ebraico, danno il titolo all'opera più scopertamente utopica di Buber. Quel che è certo è che in qualsiasi stagione Servier abbia incontrato l'opera o la persona del filosofo a Firenze – città alla quale quest'ultimo avrebbe dedicato diversi soggiorni per tutta la sua vita⁴ – si sarebbe comunque trovato al cospetto di un pensiero e di un pensatore da sempre intrisi della vivacità creativa dell'utopia, se consideriamo che per lui il reale non è l'ipostatizzazione della *topia*, come la chiama Gustav Landauer,

¹ J. SERVIER, *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, trad. it. di C. DE NARDI, Roma 2002, 4.

² Considerando che Servier cita proprio *Pfade in Utopia* di Buber, che risale alla sua produzione postesilica – cioè dopo che il filosofo si reca a Gerusalemme nel 1938 – è possibile supporre che lo storico francese abbia incontrato o abbia letto l'opera utopica di Buber in questa seconda fase: *ibid.*, 12, 198-99.

³ M. BUBER, *Sentieri in utopia*, trad. it. di D. DI CESARE, Bologna 2020.

⁴ A. TUMMINELLI, *Martin Buber a Firenze. Dallo studio del Rinascimento al dialogo con Giorgio La Pira*, Roma 2020, 15-56, 114-70.

ma il punto di partenza per trascenderla continuamente, mettendo in atto un agire etico ostile alle stabilizzazioni autoritarie. Per questa ragione l'utopia buberiana è un'utopia topica: essa non è un'immagine solo prefigurata nel pensiero, ma un appello dialogico in situazione e volto alla realizzazione di una comunità interumana.

Infatti, a partire dalla sua *Jüdische Renaissance* di fronte alla crisi dell'età ebraico-occidentale (*westjüdische Zeit*) e orientale⁵, fino alla sua utopia della pace volta all'incontro tra popoli, religioni e culture nel pieno riconoscimento della differenza⁶, Buber non ha mai mancato – eccetto forse fino alla «primavera del 1916»⁷ – di dimostrare un'inesausta tensione etica verso le esigenze della sua ora storica, rifuggendo qualsiasi presa di posizione ideologica, identitaria e monologica. Il soggetto di Buber non è infatti il soggetto egoriferito e sostanzialistico della modernità. Nel linguaggio e nella lettura di Lévinas, si potreb-

⁵ Prima ancora della *Kehre* dialogica, infatti, Buber intende rispondere allo scisma identitario tra il *Westjude* e l'*Ostjude*, promuovendo, nel seno della sua prima militanza sionista, l'idea di un *Rinascimento ebraico*. Quest'ultimo, che prende le mosse da quello italiano, reca con sé, nelle parole di Buber, «il segreto del nuovo, la ricca mente dello scopritore, la libera vita degli azzardi e della traboccante voglia di creare». Rivolto verso la possibilità di un'unità tra i due ebraismi, la *Jüdische Renaissance*, secondo il filosofo, deve liberare l'ebraismo dall'«asservimento esteriore da parte dei 'popoli ospiti' e la tirannia interiore della legge», promuovendo una rinascita pedagogico-culturale del popolo ebraico: M. BUBER, *Rinascimento ebraico*, in Id., *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, Milano 2013, 33, 36. Vd. F. FERRARI, *Religione e religiosità. Germanicità, ebraismo, mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Milano-Udine 2014, 108; P. MENDES-FLOHR, *From Mysticism to Dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit 1989, 16; G. BAIONI, *Praga e il culturismo di Martin Buber*, in Id., *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Torino 1984, 3-37.

⁶ Vd. G. COSTANZO, *Fra realismo e utopia della pace. Emmanuel Mounier e Martin Buber*, «Filosofia Morale / Moral Philosophy», 3 (2023), 51; EAD., *Giuseppe e i suoi fratelli. Per un'etica della fratellanza fra utopia e riscatto*, Mantova 2020.

⁷ Vd. M. DE VILLA, «Atto copernicano del pensiero moderno»? (Dis)continuità in Martin Buber prima e dopo il 1923, in *Martin Buber e la riparazione dei conflitti*, a cura di M. DE VILLA - M. GIULIANI - S. ZUCAL, «Humanitas», 79, 4 (2024), 569-87. Il riferimento è, più nello specifico, alla lettera del 12 maggio 1916 che Landauer scrive a Buber. Come riporta anche Stefano Franchini, oltre a De Villa, l'anarchico «rimprovera l'amico per la sua posizione bellicistica e ne provoca una sorta di conversione». Vd. S. FRANCHINI, *Io e noi. Buber in guerra (1914-1916)*, in *Martin Buber e la riparazione dei conflitti*, 521.

be invece sostenere che il suo soggetto – come la sua utopia – è sempre rivolto più al «Dire» che al «Detto»⁸, poiché l'unico io ammissibile dal filosofo non è quello dello «schibboleth dell'umanità»⁹, ma quello che si «risolve in relazioni»¹⁰ e che si ritrova da sempre invischiato con il mondo e con l'altro, siano questi reificati o autenticamente vissuti, come inerisce rispettivamente all'Io-Esso e all'Io-Tu.

Questo contributo intende tematizzare come l'utopia della pace di Buber non corrisponda a ciò che usualmente si riferisce all'utopia, spesso ostracizzata per il suo carattere fantasmatico, pneumatico o, peggio, foriero della sua ombra: la distopia. L'utopia di Buber è invece un'utopia costitutivamente insicura, non teleologica e *situata* nella possibilità del dialogo e della pace, con l'unico fine di rigenerare le relazioni tra gli uomini, le società e i popoli, anche a costo di sacrificare la purezza della parola per imbrattarla nella *corruptio seminis* della «dura terra degli uomini»¹¹. Il modello di Buber è in fondo quello della sua eterodossa fede ebraica, lontana dai dispositivi culturali-sacramentali del religioso¹², e volta piuttosto alla religiosità del rapporto primo che dischiude a tutti gli altri il loro *senso*¹³: quello tra Dio e gli uomini.

Il lavoro si struttura in due parti: la prima esplora il carattere *topico* e dialogico dell'utopia buberiana, mostrandone tanto il primo inciampo – che coincide con i toni interventisti dell'autore durante la Grande Guerra – quanto la maturazione, avvenuta dopo la *Kehre* dialogica. Quest'ultima confluirà sia nel socialismo utopico sia nel chassidismo dell'autore, ambedue sovrapponibili nel riferimento alla relazione e al trascendente, nonché nell'urgenza etica di agire nell'*hic et nunc*¹⁴. La

⁸ E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. PETROSINO - M. T. AIELLO, Milano 1978, 7.

⁹ M. BUBER, *Io e tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. POMA, Milano 1993, 105.

¹⁰ E. LEVINAS, *Martin Buber*, trad. it. di C. ARMENI, Roma 2014, 11.

¹¹ Si veda la lettera che Buber scrive a Lévinas, contenuta in LEVINAS, *Martin Buber*, 32.

¹² M. BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, a cura di F. FERRARI, Firenze 2012, 82; FERRARI, *Religione e religiosità*, 18.

¹³ N. BOMBACI, *Ebraismo e cristianesimo a confronto nel pensiero di Martin Buber*, Napoli 2001, 9.

¹⁴ Qui il fine è solo quello di mostrare il carattere situato della visione utopica di Bu-

seconda parte vuole invece mostrare come il *topos* utopico di Buber, in accordo con il suo ‘realismo fiducioso’, si declini nella prassi dialogica che egli adotta di fronte al conflitto arabo-israeliano. A partire da questa prospettiva, il *fil rouge* di questa sezione è l’idea che il dialogo, lungi dall’essere un principio etico solo concettuale, necessiti invece di *sporcarsi* con la realtà¹⁵, come scrive e testimonia il filosofo nella sua marginalità all’interno del movimento sionista, e nella sua caparbieta di inseguire la pace nello spirito del «fare il possibile e desiderare l’impossibile»¹⁶.

Dall’interventismo bellico alla sacralità del dialogo: il topos utopico della relazione

Se il pensiero utopico si presta a molteplici articolazioni¹⁷, trovando spazio nella tradizione filosofica occidentale, nei generi romanzeschi¹⁸ e nei conflitti intestini della modernità politica, quello di Martin Buber merita di essere considerato per una serie di ragioni. In primo luogo, per la decostruzione dell’*opinio communis* che giustappone l’utopia al suo carattere meramente fantastico, alla stregua di un «ircocervo [...] che non può esistere nella realtà perché viola le fondamentali leggi della natura»¹⁹. In secondo luogo, per il superamento dell’indebita riduzio-

ber, non approfondendo, nello specifico, le implicazioni della sua lettura del socialismo e del chassidismo. A questo proposito, rimando a F. FERRARI, *Einleitung*, in M. BUBER, *Werkausgabe*, 11. *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*, Gütersloh 2019, 15-101.

¹⁵ M. BUBER, *Gandhi, la politica e noi*, in Id., *Profezia e politica. Sette Saggi*, a cura di G. MORRA, Roma 1996, 50.

¹⁶ Id., *Sentieri in utopia*, 49.

¹⁷ Vd. R. MORDACCI, *Ritorno a utopia*, Bari-Roma 2020, 5-7; L. GIRARDI, *Attualità di utopia*, in *Storia, utopia, emancipazione*, a cura di A. VOLPE, Milano 2022.

¹⁸ BUBER, *Sentieri in utopia*, 50.

¹⁹ L’*opinio communis* associa l’utopia all’impossibile, all’irrealizzabile, alla finzione. Ma se l’utopia fosse impossibile, scrive Mordacci, allora dovrebbe essere «impossibile volerla». Tuttavia, «né la giustizia né l’armonia sono impossibili da volere, anzi, sono ciò che, come presupposti della felicità, gli esseri umani non si stancano mai di volere»: MORDACCI, *Ritorno a utopia*, 10-11.

ne che la riferisce esclusivamente ai regimi totalitari²⁰, assumendola come uno degli elementi genetici della loro struttura identitaria e monologica. In terzo luogo, per il rifiuto della sua incapacità di fornire un criterio normativo per il presente e l'agire etico-politico, che rischierebbero invece di attualizzare il suo «rovesciamento di senso»²¹: la distopia e l'ipertrofia della violenza.

Sebbene tali ragioni possano rivendicare una loro giustificazione storica e concettuale, ciò non deve tradursi in un radicale rigetto del dinamismo critico e creativo dell'utopia, come non può non considerarsi il modo in cui quest'ultima può declinarsi in un pensatore come Buber, profondamente attento al concreto e perciò al modo in cui il pensiero utopico può situarsi in rapporto alla sua ora storica. In questo senso, l'utopia non può essere né ipostatizzata né polarizzata: i suoi confini possono essere sfumati nella relazione critica con il presente, da cui di fatto viene inevitabilmente contaminata. Per comprendere tale aspetto in Buber, si prenderà in considerazione la breve parentesi della Grande Guerra: momento in cui il filosofo dimostrò un certo «interventismo bellicista»²², intravedendovi una possibile via di riscatto per rispondere al problema della marginalità ebraica, che richiamata alle armi avrebbe potuto ridestare il «sacro vincolo della comunità»²³. A partire da qui, si analizzerà come questo slancio utopico ribalterà i propri assunti dopo la conversione del filosofo al dialogismo.

Iniziamo perciò dalla Grande Guerra. A quel tempo Buber era caduto nell'errore di dislocare il suo afflato utopico dalla pace al conflitto, disattendendo l'etica libertaria e non violenta dell'amico Gustav Landauer²⁴. Fu infatti grazie a quest'ultimo che il filosofo aveva dismesso

²⁰ MORDACCI, *Ritorno a utopia*, 76-77.

²¹ *Ibid.*, 68. Sebbene a un primo sguardo utopia e distopia possano apparire antitetiche, a essere diversa sembra invero solo la manifestazione del loro comune intento: provocare il presente per farne affiorare i pericoli o le possibilità, ponendosi come contro-specchi critici del loro tempo.

²² A. LAVAGETTO, *Buber e l'ideale del rinnovamento ebraico*, in BUBER, *Rinascimento ebraico*, XL.

²³ *Ibid.*, 443.

²⁴ Vd. L. PISANO, *Anarchia dello spirito-spirito dell'anarchia. Su Gustav Landauer*, «Il Cannocchiale», 38, 3, Autumn 2013; G. RAGONA, *Anarchismo ed ebraismo. Un in-*

i suoi toni bellicisti per avviarsi alla *Kehre* dialogica²⁵. A quel tempo, in *Die Tempelweihe*, Buber scriveva: «le immagini della storia si fondono con le immagini del sogno, e le parole che rendono omaggio all'eroismo di un tempo chiamano a un nuovo eroismo»²⁶. Con queste parole, intrise di un lessico *völkisch* di derivazione neoromantica²⁷, il filosofo faceva emergere il suo ideale interventista, nella convinzione utopica di associare l'eroismo dei Maccabei alla crisi identitaria dell'ebraismo. Come i Maccabei erano riusciti a scacciare il nemico idolatra riconsacrando il Tempio, così la guerra avrebbe dato modo agli ebrei di riscoprire l'ideale della comunità, risanando la loro scissione tra i popoli e preparandosi per un nuovo avvenire. In questo caso, Buber guardava alla pace adoperando la guerra, infrangendo il principio della «coerenza tra fini e mezzi»²⁸ che egli condivideva con Landauer e pervertendo il suo stesso ideale utopico. Pacifista convinto, per l'anarchico di Karlsruhe era inammissibile che l'amico disattendesse i presupposti che entrambi avevano condiviso per la realizzazione della comunità: quest'ultima non avrebbe dovuto edificarsi attraverso un fine predeterminato, né con il ricorso alla violenza. Fino alla Grande Guerra, la comunità di Buber rispecchiava infatti quella di Landauer: uno

contro nel cuore della Mitteleuropa, in *Fede Mercato Utopia. Modelli di società tra economia e religione (secc. XVI-XXI)*, a cura di M. ALBERTONE - C. CARNINO, Milano 2016, 155.

²⁵ Vd. P. ŠAJDA, *The Double Wave of German and Jewish Nationalism: Martin Buber's Intellectual Conversion*, «Human Affairs», 30 (2020), 269-80. A questo proposito, rivelativa è la lettera che Landauer scrive a Buber: M. BUBER, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band 1: 1897-1918*, Heidelberg 1972, 433-38.

²⁶ M. BUBER, *La consacrazione del tempo*, in Id., *Rinascimento ebraico*, 101; vd. Id., *La parola d'ordine*, *ibid.*, 283-88.

²⁷ Vale per Buber quanto Ragona scrive di Landauer: «[...] nel riferimento alla cultura *völkisch* [...] invece di indulgere alla rivalutazione dei miti degli antichi germani, come accadde in vasti settori dell'*intelligencija* tedesca coeva, inclinava al recupero di un'idea dell'uomo quale essere comunitario, impensabile cioè nei termini dell'isolata singolarità e sempre frutto delle sue relazioni con gli altri»: G. RAGONA, *L'ostinata speranza di un anarchico controcorrente*, in G. LANDAUER, *La comunità anarchica. Scritti politici*, a cura di G. RAGONA, Milano 2012, 8.

²⁸ G. RAGONA, *Contro i «miseri scopi dei miopi realisti». Gustav Landauer, un rivoluzionario atipico*, in G. LANDAUER, *Per la liberazione della classe lavoratrice*, a cura di G. RAGONA, Como 2021, 11.

spazio di appartenenza mistica dove l'individuo si sarebbe sentito una parte con il tutto, e il cui mezzo di realizzazione avrebbe rispecchiato la forma che avrebbe assunto.

La lettera del 12 maggio del 1916 che l'anarchico scrive al filosofo rappresenta così la spaccatura tra i due autori in questa fase; spaccatura che però avrebbe ricondotto Buber a Landauer e, come detto, preparato alla strada verso l'io-tu. In questa rinnovata prospettiva, solo la consapevolezza dell'irriducibilità dell'altro e del dialogo come dimensione ontologica ed etica²⁹ permetterà al filosofo di ridefinire il suo bellicismo, reincantando la sua visione utopica e declinandola in prassi per la pace. Tale ribaltamento d'assunto, teso a sacralizzare il valore dialogico della vita umana e dei suoi appelli irrimandabili, matura in Buber anche attraverso un aneddoto particolarmente emblematico rispetto alle sue precedenti posizioni belliche, ricordato dal filosofo in retrospettiva in *Zwiesprache*:

Un giorno [...] ricevetti la visita di un giovane sconosciuto, senza essere presente con l'anima. Non trascurai nulla per rendere cordiale l'incontro, non lo trattai con minor cura degli altri suoi coetanei che a quell'ora del giorno usavano cercarmi come un oracolo con cui si può parlare. Attento e franco mi intrattenni con lui: tralasciai soltanto di indovinare le domande che non pose. In seguito, non molto tempo dopo, sono venuto a conoscenza di queste domande, nel loro contenuto essenziale, da un suo amico: egli non era già più in vita. Ho appreso che non era venuto da me per caso [...] ma proprio in quell'ora. Che cosa ci aspettiamo quando, pur essendo disperati, ci rechiamo da un uomo? Sicuramente una presenza per mezzo della quale ci venga detto che nonostante tutto il senso c'è³⁰.

Per Buber il senso di questa esperienza, che determina il nocciolo profondo della sua conversione al dialogismo, si addensa in quello che egli scrive nel suo *opus magnum*, *Ich und Du*; vale a dire l'opera che lo introduce nelle vie del dialogo con una convinzione di fondo: «all'inizio è la relazione» (*Im Anfang ist die Beziehung*)³¹. In questa nuova cornice

²⁹ Vd. B. CASPER, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, trad. it. di R. NANNINI, Brescia 2022.

³⁰ M. BUBER, *Dialogo*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, 198-99.

³¹ ID., *Io e tu*, 72.

ermeneutica, non sarebbe stata la realizzazione dell'eroismo a determinare l'autenticità del singolo o della comunità, quanto piuttosto la relazione autentica con l'altro. Buber riconosce infatti che nella parola fondamentale Io-Tu, attraverso la quale l'uomo può inverarsi nel suo «intero essere»³², «persino l'anelito si trasforma, poiché precipita dal sogno nell'apparizione». Quest'ultima non rimanda più a una precomprensione concettuale, strumentale o teleologica, come presiede invece alla coppia io-esso e alla comunità ideale sul modello prassico dei Maccabei; quanto piuttosto al riconoscimento della «presenza» (*Gegenwart*), che per il filosofo è sempre una rivelazione religiosa che «interpella il Tu Eterno»³³. Per Buber, tale riferimento all'assoluto, sostanziandosi solo attraverso l'autenticazione dell'interumano, permette così di dislocare l'attualizzazione del passato biblico dei Maccabei con quello che pertiene propriamente alla fede ebraica, costituitasi attraverso il dialogo immediato tra uomo e Dio, che in scala minore è la cifra delle relazioni tra l'uomo e il mondo. Questo «centro vivente»³⁴ è ciò che, nella torsione ermeneutica del filosofo, permette il costituirsi dell'autentica comunità, da Buber inquadrata così:

La vera comunità non nasce dal fatto che le persone nutrono sentimenti reciproci (anche se non senza questi), ma da queste due cose: che tutti siano in reciproca relazione con un centro vivente e che siano fra di loro in una vivente relazione reciproca [...] la comunità si costruisce a partire dalla vivente relazione reciproca, ma il costruttore è l'operante centro vivente [...]. I raggi che da tutti i punti dell'io convergono al centro costruiscono un cerchio. Prima non è la periferia, la comunità, prima sono i raggi, primo è il fatto che la relazione ha in comune una tensione verso il centro³⁵.

Il riferimento al Tu eterno come centro vivente, oltre a rimarcare la centralità della relazione, dà così a Buber la possibilità di enucleare

³² Come scrive Buber: «il mondo come esperienza appartiene alla parola fondamentale io-esso. La parola fondamentale io-tu fonda il mondo della relazione» (BUBER, *Io e tu*, 61).

³³ *Ibid.*, 67, 111.

³⁴ BUBER, *Sentieri in utopia*, 104.

³⁵ *Ibid.*, 104.

l'unico *telos* della sua utopia: l'*imitatio Dei*, ossia il confluire dell'agire «terreno, creaturale, aderente» nella «trasparenza del divino». Se il Tu eterno è infatti ciò che riluce in ogni relazione autentica, imitarlo vuol dire promuovere il dialogo tra popoli, religioni e culture, invero il contenuto universalistico e dialogico della fede ebraica, sostanziando così la «verità del centro»³⁶. Attraverso questa prospettiva, l'utopia non può più essere intesa come un'immagine proiettiva di un ordine futuro né come la configurazione anticipata di un assetto politico da realizzare storicamente. Essa si sottrae tanto alla logica del progetto quanto a quella della necessità, assumendo piuttosto la fisionomia di una tensione immanente che attraversa il presente e lo espone alla possibilità del nuovo. «Interumano»³⁷ e «riconciliazione»³⁸ rispondono così all'«immagine di ciò che deve essere», richiamando quella «nostalgia per ciò che è giusto»³⁹ che invero la fede ebraica e i legami organici tra uomo e uomo sclerotizzati dalla modernità⁴⁰.

Dal punto di vista della prassi, l'afflato utopico di Buber esige dunque un compito immediato, nella stessa misura in cui è irrimandabile l'appello dell'altro e il rischio della deriva autoritaria e coercitiva del potere. Nella prospettiva del filosofo, il tempo della modernità è infatti il tempo dell'«eclissi di Dio»⁴¹, che nella logica dell'*Ich-Du Beziehung* è anche l'ora storica dell'eclissi dell'altro, in un cono d'ombra che opacizza le relazioni autentiche tra gli uomini dimidiandoli tra l'«atomismo» e il «collettivismo»⁴². Non è un caso che l'urgenza etica di rige-

³⁶ BUBER, *Sentieri in utopia*, 201.

³⁷ M. BUBER, *Elementi dell'interumano*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, 295. Vd. F. FERRARI, *La comunità postsociale. Azione e pensiero politico di Martin Buber*, Roma 2018.

³⁸ F. FERRARI, *Itinerari di riconciliazione. La filosofia socio-politica di Martin Buber*, «La società degli individui», 2 (2024), 144.

³⁹ BUBER, *Sentieri in utopia*, 48.

⁴⁰ D. DI CESARE, *Buber e l'utopia anarchica della comunità*, in BUBER, *Sentieri in utopia*, 8-9.

⁴¹ M. BUBER, *Religione e realtà*, in ID., *L'eclissi di Dio*, a cura di S. QUINZIO, Milano 1990, 35; vd. S. PERFETTI, *Trascendenza nell'immanenza. Un percorso intorno all'«eclissi di Dio» di Martin Buber*, in *Società Natura Storia. Studi in onore di Lorenzo Calabi*, a cura di A. CIVELLO, Pisa 2015, 411-27.

⁴² M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, a cura di I. KAJON, Bologna 2019, 113.

nerare tanto il loro tessuto comunitario quanto quello della società, depauperata dalla funzionalizzazione della *Zivilisation* capitalistica⁴³, si riscontri sia nel socialismo utopico sposato dall'autore sia nella sua lettura del chassidismo⁴⁴. Nell'ottica di Buber, l'uno e l'altro rispondono non solo alla crisi di senso dischiusa dal *Gott ist tot* nietzschiano⁴⁵, ma anche a un «bisogno creaturale»⁴⁶: il socialismo perché rappresenta l'«orizzonte finito»⁴⁷ del messianismo ebraico, nel momento in cui non pretende di assolutizzarsi o di perorare una violenza rivoluzionaria sostenuta da un'«escatologia apocalittica»⁴⁸, come quella abbracciata da Marx dopo aver abbandonato l'utopia per la scienza⁴⁹; il chassidismo per il suo nucleo etico-religioso, che ad avviso del filosofo non consiste in un insegnamento dottrinale o teologico, ma in una «condotta di vita che dà forma a una comunità»⁵⁰, come egli riscontra nella relazione immediata tra i *chassidim* e gli *Tzaddikim*.

Per comprendere come entrambi siano coerenti con la volontà buberiana di realizzare il centro vivente delle relazioni, rimanendo ancorate alla situazione in cui si situano, si consideri che in un testo come *Pfade in Utopia*, pubblicato nella maturità del filosofo, egli invita a una rigenerazione interumana che riluca nell'«intensità luminosa dell'Assoluto»⁵¹, dove l'utopia non può essere rimandata a una *Heimat* predeter-

⁴³ Vd. DI CESARE, *Martin Buber e l'utopia*, 8; M. LÖWY - R. SAYRE, *Rivolta e malinconia. Il romanticismo contro la modernità*, trad. it. di M. BOTTO, Vicenza 2017, 89; M. LÖWY, *Redenzione e utopia. Figure della cultura mitteleuropea*, Torino 1992.

⁴⁴ Vd. S. TALABARDON, *Einleitung*, in BUBER, *Werkausgabe*, 17, *Chassidismus II. Theoretische*, Gütersloh 2016; F. FERRARI, *Quando meditazione chassidica e pensiero dialogico convergono, ovvero: il chassidismo come mistica divenuta ethos*, in BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, 5-19; FERRARI, *La comunità postsociale*, 60-71; vd. A. S. KOHANSKI, *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation. A Response to the Human Problematic of Our Time*, Rutherford 1982.

⁴⁵ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza e idilli di Messina*, a cura di G. COLLI - M. MONTINARI - F. MASINI, Milano 2015, 130.

⁴⁶ M. BUBER, *Drei Diskussionsbeiträge in «Sozialismus aus dem Glauben»*, in ID., *Werkausgabe*, 11, 334.

⁴⁷ ID., *L'ebraismo e l'umanità*, in ID., *Rinascimento ebraico*, 128.

⁴⁸ ID., *Sentieri in utopia*, 49.

⁴⁹ Vd. E. BLOCH, *Karl Marx*, a cura di R. BODEI, Bologna 1973, 208.

⁵⁰ BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, 43.

⁵¹ ID., *Sentieri in utopia*, 49.

minata, ma a una direzione⁵² che deve tenere conto del carattere eminentemente *topico* di ogni sua realizzazione. Come scrive Buber nello stesso testo, il socialismo utopico non è infatti «‘privo di luogo’, ma al contrario vuole realizzarsi di volta in volta nel luogo e nelle condizioni dati, dunque ‘qui ed ora’, nella misura del possibile»⁵³. Allo stesso modo, lo spirito del chassidismo, volendo «rivelare Dio in tutte le cose»⁵⁴, si sovrappone al *topos* del socialismo attraverso la «santificazione del quotidiano». Nella visione del filosofo, per il chassidismo non esiste infatti una «separazione tra sacro e profano»⁵⁵, tanto quanto è inammissibile una divisione manichea tra il bene e il male⁵⁶. Nella misura in cui ogni intenzione è rivolta a Dio, istituendo con Lui quel rapporto dialogico che appartiene ontologicamente a tutto il creato, il «qui e ora, se preso sul serio nel suo essere qui e ora, nella sua unicità, assumendo la modalità della situazione, si mostra come ciò che non può essere anticipato, ed è qui sottratto a ogni preoccupazione». In questo senso, quando l'uomo si «dona al servizio»⁵⁷, egli non solo riconduce il profano e l'«ingresso del Male all'evento della creazione stesso», ma permette anche all'utopia di riconoscersi in una dimensione *pansacramentale*, rivolgendo parimenti la guerra alla pace e l'utopia al *topos*: «solo a partire dalla redenzione del quotidiano sorge la quotidianità della redenzione»⁵⁸.

La corruptio seminis della parola: tentativi di pace nel conflitto arabo-israeliano

Le direttrici ermeneutiche con cui Buber declina la sua utopia – facendola confluire tanto nel suo socialismo utopico e comunitario, quanto nella sua visione del chassidismo – non si esauriscono solo nella sua

⁵² M. BUBER, *Immagini del bene e del male*, trad. it. di A. GUADAGNIN, Milano 1981, 21.

⁵³ ID., *Sentieri in utopia*, 130.

⁵⁴ ID., *Il messaggio del chassidismo*, 105.

⁵⁵ *Ibid.*, 106-47.

⁵⁶ Vd. FERRARI, *Religione e religiosità*, 280.

⁵⁷ BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, 140.

⁵⁸ *Ibid.*, 34, 39.

teoresi. Come riconosce lucidamente Paul Mendes-Flohr, che definisce il pensiero del filosofo un «realismo fiducioso», «Buber è fermamente convinto che la verità ontologica sia legata al tempo, al cambiamento esistenziale della realtà umana, e che i principi etici radicati in questa verità possono diventare manifesti [...] se corrispondono alla [...] esigenza di ogni singolo momento»⁵⁹. In altre parole, il dialogo non può tradursi in un'imposizione normativa, né tantomeno aleggiare come un *eidos* al di sopra della realtà concreta tra uomo e uomo. Secondo Buber, il dialogo deve *sporcarsi* e situarsi laddove il conflitto, l'identità ipostatizzata, il monologo non permettono che all'appello corrisponda una risposta responsabile: «dove nessun appello primario mi può toccare, perché tutto è 'mia proprietà', la responsabilità è diventata un'ombra. E contemporaneamente si dissolve il carattere reciproco della vita. Chi non dà risposta, non percepisce più la parola»⁶⁰. In questo senso, dalle relazioni tra popoli a quelle tra religioni, la fisionomia intellettuale di Buber rispecchia il profilo di un «costruttore di ponti»⁶¹ da sempre impegnato nella possibilità della riconciliazione dialogica. Dalle sue *Reden über das Judentum* tenute al circolo Bar Kochba dei giovani sionisti di Praga⁶² – dove il «mondo dell'unità»⁶³, sebbene concepito secondo i presupposti pre-dialogici di questa fase, è l'utopia di un mondo oltre la lacerazione – ai Colloqui Mediterranei organizzati da Giorgio La Pira nella città di Firenze⁶⁴, fino al conflitto israelo-palestinese⁶⁵, la partecipazione attiva del filosofo testimonia la sua inesau-

⁵⁹ P. MENDES-FLOHR, *Introduzione*, in M. BUBER, *Una terra e due popoli*, a cura di I. KAJON, Firenze 2008, 48, 45.

⁶⁰ M. BUBER, *La domanda rivolta al singolo*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, 234; vd. F. FERRARI, *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*, Alessandria 2012, 291.

⁶¹ L. J. SILBERSTEIN, *Martin Buber: The Social Paradigm in Modern Jewish Thought*, «Journal of the American Academy of Religion», 2 (1981), 211.

⁶² A. LAVAGETTO, *Buber e l'ideale del rinnovamento ebraico*, in BUBER, *Rinascimento ebraico*, I-LXII.

⁶³ M. BUBER, *L'ebraismo e l'umanità*, in Id., *Rinascimento ebraico*, 132.

⁶⁴ L'attività di Buber ai Colloqui Mediterranei è attestata dagli scambi epistolari tra lui e Giorgio La Pira. Pur promuovendone la causa, il filosofo è presente solo al secondo Colloquio del 1960: vd. TUMMINELLI, *Martin Buber a Firenze*, 198.

⁶⁵ Impegno che vedrà Buber spendersi in prima persona, come dimostrano le nume-

sta tensione etica verso la pace, facendo eco alla convinzione dell'amico Landauer: «la pace è possibile perché è necessaria»⁶⁶. La stessa convinzione che proprio nel dialogo tra Israele e Palestina ribadisce quel sacrificio della parola incontaminata.

È infatti nella tortuosa ricerca della pace tra ebrei e arabi, che impegna il filosofo dalla Dichiarazione di Balfour in poi, che la prova dell'utopia dialogica è portata ai suoi estremi più radicali. Nell'itinerario biografico dell'autore essa non è solo una questione politica, come solo politiche non sono sempre state le sue rivendicazioni, pur avendo partecipato dapprima al III e al V Congresso di Basilea e aver abbandonato in seguito il movimento per la marginalità del suo «sionismo dialogico»⁶⁷. Quest'ultimo muove infatti da una necessità etica, politica e religiosa, in linea con i presupposti teoretici dell'autore, e si snoda attraverso un confronto con i più importanti intellettuali e politici che si sono pronunciati sulla questione, seguendo un'andatura discontinua, pluralistica, contraddittoria e non sempre riconciliante. A questo proposito, una lente ermeneutica particolarmente efficace per analizzare il metodo dialogico buberiano, situato questa volta nella realtà palestinese, proviene direttamente da Hannah Arendt. La filosofa tedesca colloca Buber nella «tradizione non-nazionalistica»⁶⁸ del sionismo, riconoscendogli una posizione minoritaria rispetto al versante egemonico del movimento. Come noto, quest'ultimo risentiva della direzione che gli aveva impresso Theodor Herzl, per il quale la questione ebraica avrebbe dovuto risolversi con l'edificazione di uno Stato-nazione sul modello europeo. Lavorando come corrispondente in Francia, questi era stato testimone dell'*Affaire Dreyfus*, a causa del quale, secondo la ricostruzione di Arendt, era stato condotto a un'idea della realtà antisemita ben precisa. Come scrive la filosofa nella sua analisi retrospettiva, tale realtà, per Herzl,

rose epistole con Gandhi, Magnes, Zweig ecc., alcune delle quali raccolte in italiano in BUBER, *Una terra e due popoli*.

⁶⁶ G. LANDAUER, *M. von Egidy und der sozialistische Akademiker*, «Der sozialistische Akademiker», 2 (1896), 186.

⁶⁷ DE VILLA, «Atto copernicano del pensiero moderno», 580.

⁶⁸ H. ARENDT, *Pace o armistizio nel Vicino Oriente?*, in EAD., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. BETTINI, Milano 1993, 128.

si fondava sull'opinione che essa fosse una struttura eterna e immutabile sempre uguale a sé stessa. Da un lato, egli vedeva in questa realtà solo un sistema eterno di Stati nazionali schierati compatti contro gli ebrei; dall'altro, vi vedeva gli ebrei stessi, dispersi e perseguitati in eterno. Tutto il resto non aveva importanza: per Herzl non esistevano differenze di classe, differenze tra partiti e movimenti politici, tra paesi diversi o diversi periodi della storia. Non esistevano altro che aggregati sempre uguali di persone, visti come organismi biologici misteriosamente dotati di vita eterna; questi organismi erano da sempre circondati da un'immutabile ostilità verso gli ebrei, sempre pronta a trasformarsi in pogrom o in persecuzioni⁶⁹.

Se in queste parole di Arendt emerge dunque come l'«utopia europea»⁷⁰ di Herzl consistesse nel «trovare un posto all'interno della struttura immutabile di questa realtà», incurante dei bisogni della popolazione residente in Palestina e desiderosa invece che «gli ebrei fossero stati al sicuro dall'odio e dalla persecuzione»⁷¹, l'utopia dialogica di Buber muove invece dall'esatto opposto. Pur sviluppandosi indipendentemente, quest'ultima si era ispirata, in origine, alle idee di Achad Haam, che, al pari della prima posizione di Buber all'interno del movimento, era promotore di un sionismo culturale (*Kulturzionism*). Invece di uno Stato, questi promuoveva un «centro culturale ebraico», insistendo sulla presenza di una popolazione autoctona araba e sulla necessità della pace, non ambendo mai a una «Palestina ebraica come l'Inghilterra è inglese»⁷². Sebbene il culturzionismo sposato da Buber, sulla scorta di questa prospettiva, avesse fallito di fronte alle sue rivendicazioni pedagogiche e culturali, come si ravvisa dagli esiti del V Congresso di Basilea, il filosofo non avrebbe mai abbandonato queste premesse di fondo, pur essendo costretto ad adattare di fronte alla vittoria politica della linea herzlina: dalla Dichiarazione di Balfour fino alla proclamazione dello Stato di Israele e alle sue conseguenze.

⁶⁹ H. ARENDT, *Lo Stato ebraico cinquant'anni dopo*, in EAD., *Ebraismo e modernità*, 85.

⁷⁰ R. CALABRESE, *L'utopia europea di Theodor Herzl*, in *Ebrei della Mitteleuropa. Identità ebraica e identità nazionali*, a cura di G. MASSINO - G. SCHIAVONI, Genova 2008, 52.

⁷¹ *Ibid.*, 85.

⁷² ARENDT, *Pace o armistizio nel Vicino Oriente?*, 131.

All'assoluta omogeneità che il nazionalismo di Herzl riservava alle parti in gioco, nonché alla polarizzazione tra ebrei e antisemiti, Buber opponeva invece la sua premura verso l'assoluta differenza del Tu. Quello che emerge è che, a differenza della struttura rigida e monologica di Herzl, l'impegno di Buber per la causa è un'unità dinamica e non sintetica dei *relata* dialogici. In un editoriale pubblicato nella seconda annata di «Der Jude» (1917-1918), *Unsere Nationalismus. Zum zweiten Jahrgang*, nel ribadire la sua posizione, egli scrive:

[...] Mai ci lasceremo ingannare dai luoghi comuni che asseriscono un finto legame fra il principio nazionale e la causa dell'umanità [...]. Diversamente parla la voce del nostro nazionalismo. Noi non separiamo il sentimento dell'uomo e il sentimento dell'ebreo, risposta umana e risposta ebraica. Salutiamo la libertà, libertà dell'uomo, libertà dei popoli, ovunque essa compaia⁷³.

Quello che affiora in questo brano, perfettamente conforme alla grammatica dell'Io-Tu e al carattere eminentemente topico della sua utopia, conduce infatti il filosofo a sostenere un universale concreto capace di considerare tanto le esigenze di un ebraismo esposto a un antisemitismo sempre più intensificato, quanto quelle dei suoi principali interlocutori presenti in *Eretz Israel*. Come egli scriverà ad Hermann Cohen: «non vogliamo la Palestina per gli ebrei, la vogliamo per l'umanità»⁷⁴. Questo ideale regolativo, caratterizzato dall'innesto della «questione morale» al centro della «fantasia politica del sionismo»⁷⁵, è lo stesso che porterà Buber tra le fila dei movimenti pacifisti *Brit Shalom* e *Ichud*, ambedue animati dallo spirito dialogico che pervade il pensiero dell'autore.

Pur operando a distanza di quasi un ventennio, il *Brit Shalom* (1925) e l'*Ichud* (1942) esprimevano una posizione minoritaria rispetto alla linea dominante del sionismo durante il Mandato britannico in Palestina. Composte principalmente da intellettuali ebrei, il fine delle due associazioni era il medesimo: promuovere la convivenza pacifica e la

⁷³ M. BUBER, *Il nostro nazionalismo*, in ID., *Rinascimento ebraico*, 329.

⁷⁴ ID., *Concetti e realtà*, in ID., *Rinascimento ebraico*, 303.

⁷⁵ MENDES-FLOHR, *Introduzione*, 34.

parità di diritti tra ebrei e arabi in Palestina. Se nello statuto del primo campeggia l'idea di una «comprensione tra ebrei e arabi come forma delle loro reciproche relazioni sociali in Palestina sulla base dell'assoluta uguaglianza politica di due popoli culturalmente autonomi»⁷⁶, nel secondo viene indicato il «cammino di far collaborare in tutti i campi, sociale, economico, culturale e politico, il mondo ebraico e il mondo arabo, al fine di dare nuova vita al mondo semitico»⁷⁷. È nel contesto del programma dell'*Ichud*, infatti, che si riscontra la proposta euristica dello Stato bi-nazionale, volto all'«unione tra popolo ebraico e popolo arabo»: esemplificazione dell'immaginazione utopica e *in situazione* delle idee del filosofo.

È in questo e in altri molteplici tentativi – come corroborato dalle numerose lettere che il filosofo dedica al conflitto – che l'utopia dialogica di Buber può essere considerata un'utopia concreta: non affrancata dalla possibilità della delusione⁷⁸ e sempre esposta di fronte alla chassidica «sacra insicurezza»⁷⁹. Se l'uomo Buber ha dato ragione al Buber filosofo nell'affermare «io non ho un insegnamento, bensì conduco a un dialogo»⁸⁰, il suo impegno per la pace informa la ricchezza del suo pensiero utopico: da un lato, perché nella «conservazione del passato» e nella «lotta per il futuro»⁸¹ egli inverte la fede dialogica di Israele nei numerosi appelli di conversione alla *Beziehung*, inevitabilmente situati nel *topos* in cui vengono rivolti; dall'altro perché il dialogo stesso non può essere 'puro' come un semplice filosofema, ma necessita invece di sporcarsi nelle contraddizioni tra uomo e uomo, dando per questo «i suoi frutti nella *corruptio seminis*»⁸². In tal senso, la storia non ha pre-

⁷⁶ *Brit Shalom (Associazione per la pace). Statuti (1926)*, in BUBER, *Una terra e due popoli*, 104.

⁷⁷ Id., *Il programma dell'Ichud*, in Id., *Una terra e due popoli*, 192.

⁷⁸ Vd. E. BLOCH, *Speranza in lutto. Conversazioni con Jürgen Rühle (1964)*, in Id., *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, a cura di R. TRAUB - H. WIESER, trad. it. di E. ZIGIOTTO, Milano-Udine 2022, 15.

⁷⁹ BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, 146.

⁸⁰ Id., *Un resoconto filosofico*, in Id., *Il chassidismo e l'uomo occidentale*, a cura di F. FERRARI, Genova 2012, 43.

⁸¹ H. ARENDT, *Una guida per la gioventù. Martin Buber*, in EAD., *Politica ebraica*, trad. it. di R. BENVENUTO - F. CONTE - A. COSCATI, Napoli 2013, 25.

⁸² BUBER, *Gandhi, la politica e noi*, 15.

parato Dio al suo Regno⁸³, come il filosofo auspicava. Eppure la traccia della sua utopia messianica è rimasta nelle testimonianze anche di quei giovani israeliti che erano animati dalla stessa speranza di Buber, come il ventiduenne Jehuda Schochat:

A noi giovani qui nel paese mancano personalità come la sua, mancano persone che indichino la via, sulla cui fronte sia scritta la parola 'pace', così come lei la definisce, e l'umanesimo, che da lei irradia. Sono convinto che uomini come lei possano fare il primo passo necessario a condurre la nostra opinione pubblica fuori dalla grande isteria, dall'odio cieco e dalla mancata integrazione dei popoli in questa regione, fuori dal pessimismo riguardo a una pace durevole nel Vicino Oriente⁸⁴.

⁸³ FERRARI, *La comunità postsociale*, 62.

⁸⁴ BUBER, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. III. (1938-1965), Heidelberg 1975, 518.

Il contributo esamina la concezione utopica della pace di Martin Buber, mostrando come essa si discosti dalle interpretazioni convenzionali dell'utopia intesa come progetto astratto o teleologico. Nella prima parte, ripercorrendo il passaggio dall'interventismo bellico di Buber alla svolta dialogica della filosofia dell'Io-Tu, lo studio evidenzia la natura topica, relazionale e situata del suo pensiero utopico, radicato nell'incontro e nella responsabilità verso l'altro. Questa prospettiva orienta sia il suo socialismo comunitario sia la sua interpretazione del chassidismo, uniti dall'imperativo etico di rinnovare le relazioni umane nel qui e ora. La seconda parte analizza invece l'impegno di Buber nel conflitto arabo-israeliano come banco di prova decisivo della sua filosofia dialogica. Lungi dal costituire un ideale distaccato, la pace emerge qui come una pratica concreta disposta a confrontarsi con la complessità storica e politica, producendo i suoi risultati più significativi proprio all'interno della *corruptio seminis* della realtà stessa.

This article examines Martin Buber's utopian conception of peace, arguing that it departs from conventional understandings of utopia as an abstract or teleological project. By tracing the transition from Buber's wartime interventionism to the dialogical turn of the I-Thou philosophy, the study highlights the topical, relational, and situated nature of his utopian thought, grounded in encounter and responsibility toward the other. This perspective informs both his communitarian socialism and his interpretation of Hasidism, united by the ethical imperative to renew human relations in the here and now. The second part investigates Buber's engagement with the Arab-Israeli conflict as the decisive testing ground of his dialogical philosophy. Far from constituting a detached ideal, peace emerges as a concrete practice willing to confront historical and political complexity, yielding its most significant outcomes within the corruptio seminis of reality itself.

Articolo presentato nel giugno 2026. Pubblicato online a luglio 2026.

© 2026 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno XI, 1 - 2026

DOI: 10.13129/2499-8923/2026/1/5550

EMANUELA GIORGIANNI

LA LIBERTÀ COME PROGETTO DI PACE:
UN DIALOGO CON JOHN STUART MILL

«Il grande principio, cui direttamente convengono tutti gli argomenti sviluppati in queste pagine, è l'assoluta ed essenziale importanza dello sviluppo umano nella sua più ricca diversità»¹.

Con questa citazione di Wilhelm von Humboldt – seguita dalla bella dedica alla moglie scomparsa Harriet Taylor – John Stuart Mill apre il suo *Saggio sulla libertà*². La difesa dell'«assoluta ed essenziale importanza dello sviluppo umano nella sua più ricca diversità» sarà il filo conduttore, il principio alla base dell'intera celebre opera del filosofo ed economista britannico.

Il *Saggio sulla libertà* di Mill è un testo del 1859 e le riflessioni tra le sue pagine nascono proprio da quell'importante contesto storico. I moti rivoluzionari del 1848 accendono il dibattito sulla libertà, l'auto-determinazione dei popoli e la partecipazione democratica; l'Inghilterra vede trionfare il liberalismo, consolidatosi dopo le grandi riforme po-

¹ W. VON HUMBOLDT, *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato* [1851], a cura di G. B. BIANCHI, Roma 1974, 76. Per approfondire rimando anche a ID., *Stato, società e storia*, a cura di N. MERKER, Roma 1974.

² J. S. MILL, *Saggio sulla libertà* [1859], pref. di G. GIORELLO - M. MONDADORI, Milano 2014. Si veda anche ID., *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, trad. it. di E. MISTRETTA, intr. di E. LECALDANO, Milano 1999; ID., *Autobiografia*, a cura di F. RESTAINO, Roma-Bari 1976. Per un approfondimento critico rimando a N. URBINATI, *L'ethos della democrazia. Mill e la libertà degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 2006; *Fra libertà e democrazia. L'eredità di Tocqueville e J. S. Mill*, a cura di D. BOLOGNESI - S. MATTARELLI, Milano 2008; G. GIORELLO, *Di nessuna chiesa*, Milano 2005; ID., *Libertà. Un manifesto per credenti e non credenti*, postfazione di S. TAGLIAGAMBE, Milano 2008.

litiche e l'espansione del libero commercio. A trasformare l'Inghilterra di quegli anni è anche la rivoluzione industriale, che favorisce crescita economica e progresso tecnico, ma mette in luce al tempo stesso nuove disuguaglianze sociali e il bisogno di riconoscere diritti civili e politici più ampi. Sono, poi, quegli stessi anni in cui prende forza il movimento per l'emancipazione femminile, che Mill conosce da vicino e sostiene con convinzione, grazie all'influenza intellettuale e morale della moglie Harriet Taylor.

Ma in che senso una riflessione sulla libertà individuale può essere letta come una riflessione sulla pace? Il presente lavoro intende mostrare come, per Mill, la libertà non sia solo un diritto, ma una condizione strutturale di una pace autentica, intesa non come semplice assenza di guerra, ma come ordine giusto delle relazioni sociali e politiche, forma di convivenza fondata sulla pluralità, sulla non-imposizione, sulla coesistenza delle differenze. In questa prospettiva, non è la pace a garantire la libertà, ma è la libertà a rendere possibile la pace.

Mill e la pace

Mill affronta il tema della pace in modo articolato, in stretto rapporto con i suoi principi di libertà, giustizia e progresso. Non elabora una teoria della pace in senso stretto, né utilizza questo concetto come categoria sistematica. Tuttavia, è possibile leggere la sua riflessione sulla libertà come il tentativo di fondare le condizioni di una pace duratura, intesa non come semplice assenza di guerra, ma come ordine giusto delle relazioni tra individui e popoli. Non era, infatti, un pacifista assoluto, ammetteva che la guerra potesse talvolta risultare giustificata, quando finalizzata a difendere la libertà o a contrastare la tirannia. Nel suo saggio *A Few Words on Non-Intervention*³, per esempio, Mill argomenta che gli Stati non dovrebbero intervenire negli affari interni di altri Paesi, che ogni popolo ha il diritto di determinare il proprio destino senza interferenze esterne. Critica le guerre di conquista e gli inter-

³ J. S. MILL, *A Few Words on Non-Intervention* [1859], «New England Review», 27, 3 (2006), 252-64.

venti motivati da interessi economici o geopolitici, le potenze europee che giustificano le loro conquiste con la scusa di ‘civilizzare’ altri popoli, nascondendo una forma di dominio dietro la maschera della filantropia. Sostiene che l’imposizione di un governo straniero, anche con buone intenzioni, porta spesso a effetti negativi, soffocando il naturale sviluppo politico e sociale di un popolo, che se non capace di conquistare la propria indipendenza o autodeterminazione da solo non sarà pronto a governarsi in modo libero e responsabile.

D’altra parte, però, Mill ha anche sostenuto l’intervento britannico in alcune guerre, per esempio, la Guerra di Crimea (1853-1856), per contrastare il dispotismo russo. È, infatti, una di quelle eccezioni, per cui, in difesa di una causa morale superiore, diviene necessario intervenire: per esempio, per difendere l’oppresso dall’oppressore, per difendere una nazione attaccata ingiustamente o un popolo soggetto a un tiranno e incapace di ribellarsi da solo, o, ancora, per cause umanitarie, per fermare atrocità. Si può esercitare, secondo Mill, un potere su un membro di una comunità, come su una società o Nazione, solo per evitare un danno agli altri:

Il principio è che l’umanità è giustificata, individualmente o collettivamente, a interferire sulla libertà d’azione di chiunque soltanto al fine di proteggersi: il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri. Il bene dell’individuo, sia esso fisico o morale, non è una giustificazione sufficiente. Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è meglio per lui, perché lo renderà più felice, perché, nell’opinione altrui, è opportuno o perfino giusto: questi sono buoni motivi per discutere, protestare, persuaderlo o supplicarlo, ma non per costringerlo o per punirlo in alcun modo nel caso si comporti diversamente. Perché la costrizione o la punizione siano giustificate, l’azione da cui si desidera distoglierlo deve essere intesa a causar danno a qualcun altro. Il solo aspetto della propria condotta di cui ciascuno deve render conto alla società è quello riguardante gli altri: per l’aspetto che riguarda soltanto lui, la sua indipendenza è, di diritto, assoluta. Su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l’individuo è sovrano⁴.

⁴ MILL, *Saggio sulla libertà*, 28.

La pace non è, dunque, un valore assoluto, ma una condizione normativa strettamente vincolata alla giustizia e alla libertà individuale. Una pace imposta senza libertà è una forma mascherata di violenza generatrice di tensioni latenti. In questo senso, la libertà non è un effetto della pace, ma il suo principio costitutivo.

La tirannia della maggioranza

Mill, a metà dell'Ottocento, trovava solo nella libera espressione della individualità umana, in tutta la sua ricchezza, diversità, unicità ed eccentricità, il presupposto essenziale per lo sviluppo e il progresso di una società pacifica. E contrastava il dominio di qualsiasi «tirannia della maggioranza»⁵:

La protezione dalla tirannide del magistrato non è sufficiente: è necessario anche proteggersi dalla tirannia dell'opinione e del sentimento predominanti, dalla tendenza della società a imporre, come norme di condotta e con mezzi diversi dalle pene legali, le proprie idee e usanze a chi dissente, a ostacolare lo sviluppo – e a prevenire, se possibile, la formazione – di qualsiasi individualità discordante, e a costringere tutti i caratteri a conformarsi al suo modello. Vi è un limite alla legittima interferenza dell'opinione collettiva sull'indipendenza individuale: e trovarlo, e difenderlo contro ogni abuso, è altrettanto indispensabile alla buona conduzione delle cose umane quanto la protezione dal dispotismo politico⁶.

Prima ancora della difesa dal dispotismo politico è necessario difendersi da tale dispotica imposizione di un sentire e di un pensare, che si oppone alla fondamentale «libertà di gusti e occupazioni, di modellare il piano della nostra vita secondo il nostro carattere, di agire come vogliamo, con tutte le possibili conseguenze, senza essere ostacolati dai nostri simili, purché le nostre azioni non li danneggino, anche se considerano il nostro comportamento stupido, nervoso, o sbagliato»⁷.

⁵ MILL, *Saggio sulla libertà*, 22.

⁶ *Ibid.*, 23.

⁷ *Ibid.*, 31.

In questo senso, per Mill, la pace non coincide con l'ordine né con il consenso apparente, ma con una condizione in cui il conflitto delle opinioni può esprimersi senza trasformarsi in repressione. Una società che soffoca il dissenso, la volontà di ricercare il proprio bene senza danneggiare gli altri, può apparire stabile, ma è attraversata da una violenza simbolica e culturale che ne compromette la pace autentica. Scrive ancora Mill: «Ciascuno è l'unico autentico guardiano della propria salute, sia fisica sia mentale e spirituale. Gli uomini traggono maggior vantaggio dal permettere a ciascuno di vivere come gli sembra meglio che dal costringerlo a vivere come sembra meglio agli altri»⁸. Nessuno può costringerci a fare una scelta non nostra, la pace sta in questa libertà di scelta, mia personale come di tutti gli altri. Per essere libero è necessaria la presenza di chi, altrettanto libero, può riconoscermi come tale.

Così Mill, con incredibile modernità, continua ad analizzare la libertà di pensiero e di opinione:

Se tutti gli uomini, meno uno, avessero la stessa opinione, non avrebbero più diritto di far tacere quell'unico individuo di quanto ne avrebbe lui di far tacere, avendone il potere, l'umanità. [...] impedire l'espressione di un'opinione è un crimine particolare, perché significa derubare la razza umana, i posteri altrettanto che i vivi, coloro che dall'opinione dissentono ancor più di chi la condivide: se l'opinione è giusta, sono privati dell'opportunità di passare dall'errore alla verità; se è sbagliata, perdono un beneficio quasi altrettanto grande, la percezione più chiara e viva della verità, fatta risaltare dal contrasto con l'errore⁹.

Non possiamo essere certi che un'opinione soffocata e repressa sia falsa, spesso la verità sta in più parti, ma anche se così fosse, soffocarla resterebbe un male per l'armonia e il progresso della società. «Il male più temibile non è il violento conflitto fra parti diverse della verità, ma la silenziosa soppressione di una sua metà; finché la gente è costretta ad ascoltare le due opinioni opposte c'è sempre speranza; è quando ne ascolta una sola che gli errori si cristallizzano in pregiudizi, e la veri-

⁸ MILL, *Saggio sulla libertà*, 31.

⁹ *Ibid.*, 35.

tà stessa cessa di avere effetto perché l'esagerazione la rende falsa»¹⁰. Si perderebbe, di conseguenza, non solo una parte della verità, ma la verità nella sua interezza, esasperandone una parte e cancellandone l'altra. Mill rovescia così una concezione ingenua della pace come eliminazione del conflitto: è proprio la possibilità del conflitto argomentativo, del dissenso pubblico e della critica che rende possibile una pace non violenta. Proclamare l'assoluta falsità di un'opinione, sebbene sia la sola contro quella della maggioranza, rifiutarsi di ascoltarla, presuppone la convinzione dell'infallibilità di tale maggioranza. Ma questa presunzione non è che illusoria:

In misura proporzionale alla sua mancanza di fiducia nel proprio giudizio individuale, l'uomo abitualmente si basa, con fiducia assoluta, sull'infallibilità del 'mondo' in generale. E il mondo significa, per ciascuno, la parte di esso con cui è in contatto: il suo partito, la sua setta, la sua chiesa, la sua classe sociale; al confronto, l'uomo per cui il significato del mondo si estende a comprendere il suo paese o la sua epoca può essere quasi definito liberale e di larghe vedute. E la sua fede in questa autorità collettiva non è affatto scossa dal sapere che altre epoche, nazioni, sette, chiese, classi e parti politiche hanno pensato, e tuttora pensano, esattamente il contrario. L'uomo scarica sul proprio mondo la responsabilità di essere nel giusto, contro il dissenso dei mondi altrui; e non è mai turbato dal fatto che è stato il puro accidente a decidere quale di questi numerosi mondi sia oggetto della sua fiducia, e che le stesse cause che lo hanno reso anglicano a Londra l'avrebbero fatto diventare buddhista o confuciano a Pechino. Tuttavia è di per sé evidente, senza alcun bisogno di dimostrazione, che le epoche storiche non sono più infallibili degli individui: ciascuna ha creduto vere molte opinioni giudicate non solo false ma assurde da epoche successive; ed è certo che molte opinioni, attualmente comuni, saranno respinte dal futuro, come molte opinioni comuni in passato sono respinte dal presente¹¹.

Il valore del dissenso

È normale controbattere, ed è Mill stesso a riconoscerlo, che sia dovere tanto degli individui quanto dei governi formarsi opinioni il più

¹⁰ MILL, *Saggio sulla libertà*, 70.

¹¹ *Ibid.*, 36.

possibile vicine al vero, e, una volta che se ne è convinti, agire in base ad esse, diffonderle e difenderle, contrastando quelle che si ritengono pericolose. «La certezza assoluta non esiste, ma esiste una sicurezza sufficiente ai fini della vita umana»¹². Nella nostra condotta dobbiamo seguire tali idee, e contrastare quelle che in buona fede riteniamo malvagie. Ma il punto di Mill è un altro:

Vi è la massima differenza tra presumere che un'opinione è vera perché, pur esistendo ogni opportunità di discuterla, non è stata confutata, e presumerne la verità al fine di non permetterne la confutazione. È proprio la completa libertà di contraddire e confutare la nostra opinione che ci giustifica quando ne presumiamo la verità ai fini della nostra azione; e solo in questi termini chi disponga di facoltà umane può trovare una sicurezza razionale di essere nel giusto¹³.

L'errore non sta nell'essere convinti di qualcosa e difenderlo, ma nel chiudersi, dietro questa presunzione di infallibilità, alla possibilità stessa di essere contraddetti, scoperti in errore, confutati. Solo dall'errore nasce il progresso; la fallibilità, lungi dall'essere quel pericolo che tanto sembra spaventarci, è alla base della pace e del progresso. Per Mill, «la fonte di tutto ciò che vi è di rispettabile nell'uomo inteso come essere sia intellettuale che morale» è «la possibilità di correggere i propri errori, di rimediarsi con la discussione e l'esperienza»¹⁴. È la medesima riflessione che farà proprio il filosofo del falsificazionismo, Karl Popper: da nostri errori noi possiamo migliorare e migliorarci, è questo che differenzia Einstein da un'ameba, che, invece, per un suo errore, può morire. Così scrive Popper: «La differenza fra l'ameba e Einstein è che, sebbene ambedue usino il metodo del tentativo e della eliminazione dell'errore, all'ameba dispiace sbagliare mentre Einstein ne è stuzzicato: egli cerca consciamente i suoi errori nella speranza di imparare dalla loro scoperta ed eliminazione»¹⁵.

¹² MILL, *Saggio sulla libertà*, 37.

¹³ *Ibid.*, 37-38.

¹⁴ *Ibid.*, 38.

¹⁵ K. R. POPPER, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, trad. it. di A. ROSSI, Roma 1975, 100. Per approfondire rimando a G. GIORDANO, *Storie di concetti*.

In piena continuità, dichiara Mill:

Dato quindi che la forza e il valore del giudizio umano dipendono interamente dalla sua proprietà di poter venire corretto quando è errato, esso è attendibile soltanto quando i mezzi per correggerlo sono tenuti costantemente a disposizione. Consideriamo una persona il cui giudizio sia veramente degno di fiducia: come lo è diventato? Perché si è mantenuto aperto alle critiche riguardanti le sue opinioni e la sua condotta. Perché si è imposto come prassi costante di ascoltare tutto ciò che potesse venir detto contro di lui; di metterne a profitto quanto fosse giusto, e di chiarire, a se stesso e se necessario ad altri, l'erroneità di quanto fosse erroneo. Perché ha intuito che il solo modo in cui un uomo può in una certa misura avvicinarsi alla conoscenza complessiva di un argomento è ascoltando ciò che ne dicono persone di ogni opinione, e studiando tutte le modalità secondo cui può essere considerato da ogni punto di vista. Nessuno è mai giunto alla saggezza in altro modo; né la natura dell'intelletto umano consente altri modi di diventare saggi. La costante abitudine a correggere e completare la propria opinione confrontandola con le altrui non solo non causa dubbi ed esitazioni nel tradurla in pratica, ma anzi è l'unico fondamento stabile di una corretta fiducia in essa; poiché, conoscendo tutto ciò che può, almeno nella misura del prevedibile, venir detto contro di noi, e avendo preso una posizione rispetto a tutti i nostri oppositori – sapendo di aver cercato le obiezioni e le difficoltà invece di evitarle, e di aver preso in esame ogni punto di vista – abbiamo il diritto di considerare il nostro giudizio migliore di quello di qualsiasi persona, o gruppo di persone, che non abbia seguito una procedura analoga¹⁶.

Il pensiero riporta, inevitabilmente, alla tradizione crociana e all'importanza del dissenso tra diversi punti di vista come garanzia di base per una società libera. La pace è reale solo nella possibilità della critica e del dissenso, le opinioni discordanti devono continuare a incontrarsi e scontrarsi, la libertà per mantenersi viva deve restare in lotta, il liberalismo deve sempre essere dialettico. È Raffaello Franchini a scrivere: «Il metodo liberale considera i diversamente opinanti come momenti necessari del suo stesso procedere e svilupparsi e degli avversa-

Fatti Teorie Metodo Scienza, Firenze 2012, 122-31; ID., *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Soveria Manelli 2006, 53-80; S. GATTEI, *Introduzione a Popper*, Roma-Bari 2008.

¹⁶ MILL, *Saggio sulla libertà*, 39.

ri non desidera affatto sbarazzarsi se non nei limiti in cui questi si pongono da sé fuori della via che conduce al vero»¹⁷. Secondo Franchini solo il liberalismo si compiace e si arricchisce veramente delle opinioni ad esso contrarie, mentre gli altri metodi politici cercano di zittirle, perché la libertà si alimenta della lotta e del conflitto, in questi trova la sua essenza.

In questa stessa direzione si collocano le parole di Mill, che prosegue scrivendo:

Se si vietasse di dubitare della filosofia di Newton, gli uomini non potrebbero sentirsi così certi della sua verità come lo sono. Le nostre convinzioni più giustificate non riposano su altra salvaguardia che un invito permanente a tutto il mondo a dimostrarle infondate. Se la sfida non viene raccolta, o viene tentata e perduta, siamo ancora molto lontani dalla certezza, ma abbiamo fatto quanto di meglio ci consente la presente condizione della ragione umana: non abbiamo trascurato nulla pur di offrire alla verità una possibilità di raggiungerci; se l'invito resta aperto, possiamo sperare che, se esiste una verità migliore, essa venga scoperta quando la mente umana sarà in grado di recepirla; e nel frattempo possiamo avere la sicurezza di esserci avvicinati alla verità nella misura a noi possibile¹⁸.

La presunzione di infallibilità di cui parla Mill, infatti, non è la convinzione in una dottrina, bensì l'arroganza di volerla imporre a ogni costo, senza permetterle di dialogare con i dubbi, le opposizioni, di scoprire i suoi eventuali limiti. È, così, che, per Mill, si perde irrimediabilmente la condizione di pace, è così che abbiamo visto nel corso della storia l'impiego del braccio armato, dello sterminio degli uomini migliori e delle idee più alte.

È sempre Popper, infatti, e in questo è forte il contatto con Mill (sebbene Popper lo critichi per quelle che definisce 'leggi di successione')¹⁹, a riconoscere nella fallibilità un criterio non solo epistemologi-

¹⁷ R. FRANCHINI, *Il sofisma e la libertà*, Napoli 1971, 126-27.

¹⁸ MILL, *Saggio sulla libertà*, 39-40.

¹⁹ Riflette Popper: «Possiamo sì ipotizzare che ogni successione reale di fenomeni procede secondo leggi di natura, ma è importante che ci rendiamo conto che nessuna sequenza, diciamo, di tre o quattro fenomeni connessi casualmente procede secondo una sola legge di natura. Quando il vento scuote un albero e fa cadere per terra la mela

co, ma anche politico: «Alla grande arte con cui ci autopersuadiamo di non avere fatto sbagli – o facciamo finta di non vederli, o li nascondiamo, o ne diamo la colpa ad altri – sostituiamo l'altra assai più grande di accettare la responsabilità dei nostri sbagli, di cercare di trarne una lezione e di mettere in atto le conoscenze così acquisite in modo da evitare gli stessi sbagli in avvenire»²⁰. Le società chiuse, come quelle dei totalitarismi o conservatorismi, non ne sono capaci, per questo diventano dominio del dogmatismo e della violenza. Il valore della fallibilità è alla base di una società aperta, la sola a poter garantire la libertà e la pace, per Popper «l'accettazione di una politica anche cattiva in una democrazia (finché possiamo lavorare per un cambiamento pacifico) è preferibile alla soggezione a una tirannide, per quanto saggia e illuminata»²¹. La fallibilità diventa così una categoria non solo epistemologica, ma anche politica e pacificatrice: riconoscere la propria possi-

di Newton, nessuno nega che questi eventi possono descriversi nei termini delle leggi causali. Ma non esiste una sola legge, come quella della gravità, né un solo gruppo ben definito di leggi, che possa descrivere la successione concreta degli eventi come una successione di eventi connessi causalmente: oltre alla gravità, dovremmo considerare le leggi che spiegano la pressione del vento, gli scatti del ramo; la tensione nel gambo della mela; i lividi prodotti nella mela dall'urto, i successivi processi chimici, ecc. L'idea che una qualsiasi serie o successione concreta di eventi (a parte i movimenti del pendolo, o del sistema solare, o esempi simili) possa essere descritta o spiegata da una sola legge, o da un gruppo ben definito di leggi, è semplicemente sbagliata. Non vi sono né leggi di successione, né leggi di evoluzione. Eppure, secondo il concetto di Comte e di Mill, le loro leggi di successione determinerebbero una serie di eventi storici, nell'ordine in cui si fossero effettivamente presentati; lo possiamo dedurre dal modo in cui Mill parla di un metodo che consiste nel tentare di scoprire, per mezzo dello studio e dell'analisi dei fatti generali della storia... la legge del progresso; la quale legge, una volta che fosse, dovrebbe... darci la possibilità di predire gli eventi futuri, allo stesso modo che, in algebra, dopo appena pochi termini di una serie infinita, possiamo scorgere il principio di regolarità della loro formazione, e predire il resto della serie fino a qualunque numero di termini. Verso questo metodo mantiene un atteggiamento critico: ma la sua critica [...] ammette ampiamente la possibilità di trovare leggi di successione analoghe a quelle delle serie matematiche, sebbene esprima il dubbio che 'l'ordine di successione..., che la storia ci presenta' non sia così 'rigidamente uniforme' da essere comparato con una serie matematica» (K. R. POPPER, *Miseria dello storicismo* [1944-1945], trad. it. di C. MONTELEONE, Milano 1975, 106).

²⁰ *Ibid.*, 85-86.

²¹ K. R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma 1974 [1946¹], 161. Per approfondire rimando a G. COTRONEO, *Popper e la società aperta*, Milano 1981.

bilità di errore significa rinunciare alla pretesa di imporre con la forza la propria verità.

Il riconoscimento dell'errore, il dissenso, e la dialettica tra le opinioni sono, quindi, necessari per la pace e il progredire della società. Secondo Mill: «Vi sono stati, e vi potranno ancora essere, grandi pensatori isolati in un'atmosfera generale di schiavitù mentale; ma in essa non è mai esistito, né esisterà mai, un popolo intellettualmente attivo»²². Può esistere l'eccezione del genio che riesce a portare avanti la più piena fioritura sua personale e del suo pensiero anche in un contesto di schiavitù, mentale quanto fisica, ma per lo sviluppo intellettuale di tutto un popolo il confronto tra le opinioni discordanti è essenziale. «Il genio può respirare liberamente soltanto in un'atmosfera di libertà»²³. Ciò non implica, chiaramente, la necessità di permanere costantemente nel contrasto o nel conflitto, ma piuttosto il riconoscimento del grande vantaggio che, per la comprensione e la chiarificazione della verità, deriva dal metterla alla prova nel confronto critico e nel contraddittorio. Allo stesso modo, per il mantenimento della pace, la libertà non può mai essere data per scontata, è una conquista da proteggere ogni giorno. Come rifletteva Franchini, la libertà «è piuttosto come l'aria, di cui si sente la mancanza solo nel momento in cui essa ci vien tolta, ma fino a quel momento ci sembra inutile o superflua per il semplice motivo che non ci accorgiamo della sua esistenza e benefica azione sull'organismo»²⁴.

La libertà di essere

Dopo aver difeso l'imperatività della libertà di pensiero e di espressione, Mill riflette sulla conseguente libertà di agire in base a quelle stesse opinioni pensate ed espresse. L'uomo è libero di agire in base alle sue opinioni, e deve sempre farlo; deve mettere in pratica le proprie idee, ma solo a proprie spese, senza danneggiare un altro uomo: «Gli

²² MILL, *Saggio sulla libertà*, 52.

²³ *Ibid.*, 84.

²⁴ FRANCHINI, *Il sofisma e la libertà*, 140.

atti di qualunque tipo che senza causa giustificata danneggino altri possono essere controllati, e nei casi più importanti devono assolutamente esserlo, dai sentimenti a essi sfavorevoli, e, quando sia necessario, dall'intervento attivo degli uomini. La libertà dell'individuo deve avere questo limite: l'individuo non deve creare fastidi agli altri»²⁵. Così come il confronto tra opinioni opposte è un bene per una società libera, aperta e pacifica, allo stesso modo lo sono i «diversi esperimenti di vita»²⁶: le diversità tra gli uomini, i modi diversi di vivere la vita, la diversa espressione della loro personalità, la diversa interpretazione della loro esistenza, finché, però, non ledano gli altri. Qui si trova, per Mill, l'unico limite alla libertà.

Il problema, secondo lui, sta nella totale incapacità della società di riconoscere il valore intrinseco della spontaneità individuale. Come riteneva Wilhelm von Humboldt (Mill lo condivide), il completo sviluppo umano è realizzabile solo attraverso due elementi: «la libertà e la varietà delle situazioni», dalla cui unione nascono «il vigore individuale e la molteplice diversità» che si combinano nell'«originalità»²⁷. Ma troppi uomini sono convinti che il proprio modo di vivere la vita sia l'unico valido e pretendono di imporlo a tutti. O, al contrario, tanti altri si limitano ad agire come vuole la consuetudine, reiterano soltanto le azioni e le scelte degli altri. «Facoltà umane quali la percezione, il giudizio, il discernimento, l'attività mentale, e persino la preferenza morale, si esercitano soltanto nelle scelte. Chi fa qualcosa perché è l'usanza non opera una scelta, né impara a discernere o a desiderare ciò che è meglio. I poteri mentali e morali, come quelli muscolari, si sviluppano soltanto con l'uso», scrive Mill. E conclude con forza: «Chi permette al mondo, o alla parte di esso in cui egli vive, di scegliergli la vita non ha bisogno di altre facoltà che di quella dell'imitazione scimmiesca. Chi si sceglie la vita esercita tutte le sue facoltà»²⁸.

Siamo tutti convinti che l'utilizzo delle facoltà del nostro intelletto dipenda da noi, ma sembra, invece, che nessuno possa dire lo stesso

²⁵ MILL, *Saggio sulla libertà*, 74-75.

²⁶ *Ibid.*, 75.

²⁷ VON HUMBOLDT, *Idee per un saggio*, 75.

²⁸ MILL, *Saggio sulla libertà*, 77.

dei propri desideri o impulsi, che nessuno possa affermarne l'originalità, o difenderne la dignità nel momento in cui essi non coincidono con quelli della maggioranza; diventano, in questo caso, solo un rischio e un pericolo. Ma «la natura umana non è una macchina da costruire secondo un modello o da regolare perché compia esattamente il lavoro assegnatole, ma un albero, che ha bisogno di crescere e svilupparsi in ogni direzione, secondo le tendenze delle forze interiori che lo rendono una creatura vivente»²⁹.

Le riflessioni di Mill evidenziano, in maniera estremamente attuale, come gli individui si chiedano più spesso: 'che cosa si addice alla mia posizione sociale?', 'come si comportano gli individui della mia condizione economica o di quelle più elevate?'; anziché chiedersi 'che cosa è giusto per me?', 'cosa preferisco?'. Ma, così, «a forza di non seguire la propria natura non hanno più natura propria»³⁰. È, invece, solo l'individualità a garantire il progresso e la pace:

Non è stemperando nell'uniformità tutte le caratteristiche individuali, ma coltivandole e facendo appello a esse entro i limiti imposti dai diritti e dagli interessi altrui, che gli uomini diventano nobili e magnifici esempi di vita; e poiché le opere partecipano del carattere di chi le compie, mediante lo stesso processo anche la vita umana si arricchisce, si diversifica e si anima, fornendo maggiore stimolo ai pensieri e sentimenti più elevati, e rafforzando il legame che unisce ciascun individuo alla sua stirpe, perché la rende infinitamente più degna di appartenervi. Proporzionalmente allo sviluppo della propria individualità ciascuno acquista maggior valore ai propri occhi, e quindi può aver maggior valore per gli altri. L'esistenza individuale è più piena, e quando le singole unità sono più vitali lo è anche la massa che compongono³¹.

Quando il singolo individuo persegue la propria unicità o eccentricità, quando ha il coraggio di cambiare cercando se stesso, a beneficiarne è anche la società tutta. La stasi può essere difesa solo da chi crede in una illusoria perfezione del mondo; sono, invece, il cambiamento, le idee nuove, le attività inconsuete a consentirne il miglioramento. Co-

²⁹ MILL, *Saggio sulla libertà*, 78.

³⁰ *Ibid.*, 80.

³¹ *Ibid.*

me riflette Thomas Kuhn quando descrive lo sviluppo della scienza³², sono sempre gli scienziati originali, i più eccentrici, i più giovani, a incuriosirsi dinanzi a un'anomalia all'interno del paradigma dominante, avviando, poi, una rivoluzione scientifica da cui deriveranno nuove scoperte, un nuovo sguardo sulla realtà e lo svilupparsi della conoscenza.

Per Mill «tutto ciò che di buono vi è al mondo è frutto dell'originalità»³³, seppure «l'originalità è l'unica cosa di cui coloro che originali non sono non possono comprendere l'utilità»³⁴. Inoltre, proprio per combattere l'oppressione è necessario più che mai che gli uomini siano eccentrici. Maggiore è l'eccentricità maggiore è il coraggio morale o il vigore intellettuale, ma, secondo il filosofo, «il fatto che oggi in così pochi osano essere eccentrici indica quanto siamo in pericolo»³⁵.

La libertà di vivere a modo proprio non dovrebbe certo essere un privilegio delle persone intellettualmente superiori, ma un diritto naturale di ciascun essere umano. Scrive Mill:

Gli esseri umani non sono come le pecore: e persino le pecore non sono tutte identiche. Un uomo non può comprarsi un cappotto o delle scarpe che gli vadano bene se non gli vengono fatti su misura o se non ha a sua disposizione un intero magazzino per sceglierli; è forse più facile trovargli una vita che un cappotto su misura, oppure gli uomini sono più simili nella loro intera conformazione fisica e spirituale che nella forma dei loro piedi? Anche se fossero diversi soltanto nei gusti, questa sarebbe una ragione sufficiente per non cercare di uniformarli tutti allo stesso modello. Ma persone diverse richiedono anche condizioni diverse di sviluppo spirituale; e non possono vivere tutte in salute nello stesso clima morale più di quanto tutte le piante non possano coesistere salubrementemente nella stessa atmosfera e clima fisici. Gli stessi fattori che favoriscono lo sviluppo della natura più elevata di una persona ostacolano quello di un'altra. Lo stesso modo di vivere è per l'uno sano e stimolante e ne favorisce al massimo la capacità di agire e di godersi la vita, mentre per un al-

³² Vd. T. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* [1962¹], trad. it. di A. CARUGO, Torino 1999 [1969¹]. Per una panoramica sul filosofo e storico della scienza americano rinvio a G. GIORDANO, *Tra paradigmi e rivoluzioni. Thomas Kuhn*, Soveria Mannelli 1997.

³³ MILL, *Saggio sulla libertà*, 85.

³⁴ *Ibid.*, 84.

³⁵ *Ibid.*, 86.

tro costituisce un peso intollerabile che paralizza o annienta tutta la sua vita interiore. Gli uomini sono così diversi nei loro motivi di gioia, nelle sensibilità al dolore, nel modo e nei mezzi, fisici e morali, in cui li esplicano, che se non esiste una corrispondente diversità nei loro modi di vivere non ottengono la felicità che spetta loro né sviluppano la statura intellettuale, morale ed estetica di cui la loro natura è capace. Perché allora la tolleranza, intesa come sentimento pubblico, dovrebbe limitarsi ai gusti e ai modi di vita che strappano il consenso semplicemente a causa della massa dei propri seguaci?³⁶

Il dispotismo della consuetudine, che rende sempre più rare le personalità eccentriche, mette a rischio tanto la libertà, quanto la pace. Dal confronto nella differenza nasce l'incontro nell'eguaglianza dei diritti, superando limiti e producendo qualcosa di migliore. Questa è stata la forza dell'Europa: la sua natura molteplice, piena di caratteristiche diverse, ricchezza, contraddizioni e novità, «l'Europa deve a questa pluralità di percorsi tutto il suo sviluppo progressivo e multiforme»³⁷. Il filosofo della complessità Edgar Morin scrive, infatti, che l'Europa è «un'*unitas multiplex*»³⁸, un'unità distinta, un'identità pensabile solo nella non identità. Ma l'Europa sembra stare perdendo progressivamente questa forza, riducendo la varietà dei suoi strati sociali, comunità locali, mestieri, professioni, ma anche di letture, divertimenti, ideali, sogni, comportamenti, esperienze. Il processo di assimilazione è continuo e veloce: favorito dai movimenti politici, tutti uguali, con le stesse retoriche, da destra o sinistra che siano; dall'istruzione, che propone sempre le stesse conoscenze e influenze; dalle comunicazioni, il commercio e l'industria, ovunque il conformismo vige imperante. Il mondo sta divenendo il medesimo per tutti. Restano ancora tante le differenze, ma sono nulla in confronto a quelle andate perdute. Riflette Mill: «La pretesa che tutti si rassomiglino cresce quanto più la si nutre: se si aspetta

³⁶ MILL, *Saggio sulla libertà*, 86.

³⁷ *Ibid.*, 92.

³⁸ E. MORIN, *Pensare l'Europa* [1987], trad. di R. BERTOLAZZI, Milano 1988, 151. Il concetto di *unitas multiplex* è centrale in tutta la riflessione metodologica del pensatore della complessità, a partire dal primo volume del suo 'Metodo': E. MORIN, *Il metodo 1. La natura della natura* [1977] trad. it. di G. BOCCHI - A. SERRA, Milano 2001, 119 e *passim*.

a resistere fino a quando la vita non sarà quasi completamente ridotta a un tipo uniforme, ogni deviazione da esso finirà con l'essere considerata empia, immorale, persino mostruosa e contro natura. Gli uomini diventano rapidamente incapaci di concepire la diversità quando per qualche tempo si sono disabituati a vederla»³⁹. Per tale motivo, questo è il momento per far valere il diritto all'individualità, per lottare per l'eccentricità, prima che sia troppo tardi. Così conclude Mill la sua opera: «Uno Stato che rimpicciolisce i suoi uomini perché possano essere strumenti più docili nelle sue mani, anche se a fini benefici, scoprirà che con dei piccoli uomini non si possono compiere cose veramente grandi; e che la perfezione meccanica cui ha tutto sacrificato alla fine non gli servirà a nulla, perché mancherà la forza vitale che, per far funzionare meglio la macchina, ha preferito bandire»⁴⁰.

Secondo Bertrand Russell questa è la ragione per cui: «*On Liberty* è più importante per noi oggi del suo libro sulla *Subjection of Women*. È più importante perché la causa che sostiene ha avuto meno successo. C'è, nel complesso, una libertà di gran lunga minore oggi di quanta ce ne fosse cento anni fa; e non c'è ragione di supporre che le restrizioni sulla libertà siano destinate a diminuire in un futuro prevedibile»⁴¹.

Anche sotto la più dura oppressione, che sia una dittatura politica, la tirannide della maggioranza o il dispotismo della consuetudine, l'uomo non potrà mai essere privato del tutto della sua libertà, costituendo essa la sua stessa essenza. Come scrive Benedetto Croce:

Poiché la libertà è l'essenza dell'uomo, e l'uomo la possiede nella sua qualità stessa di uomo, non è da prendere letteralmente e materialmente l'espressione che bisogna all'uomo 'dare la libertà', che è ciò che non gli si può dare perché già l'ha in sé. Tanto poco gli si può dare che non si può neanche togliergliela; e tutti gli oppressori della libertà hanno potuto bensì spegnere certi uomini, impedire più o meno certi modi di azione, costringere a non pronunciare certe verità e a recitare certe menzogne, ma non togliere all'umanità la libertà cioè

³⁹ MILL, *Saggio sulla libertà*, 93.

⁴⁰ *Ibid.*, 137.

⁴¹ B. RUSSELL, *Portraits from Memory*, London 1951, ora in MILL, *A Collection of Critical Essays*, ed. by J. B. SCHNEEWIND, London 1969. Vd. J. S. MILL, *La servitù delle donne*, trad. it. e prefazione di A. M. MOZZONI, Milano 1926.

il tessuto della sua vita, che anzi, com'è risaputo, gli sforzi della violenza, invece di distruggerla, la rinsaldano e, dove era indebolita, la restaurano⁴².

La libertà non è solo un ideale per il futuro per il quale non possiamo smettere di combattere, ma una forza viva, presente, principio eterno della storia e dello spirito umani, una costante agente anche nei momenti più bui, una vera e propria 'religione della libertà', come insegna ancora Croce: «Quando, dunque, si ode domandare se alla libertà sia per toccare quel che si chiama l'avvenire, bisogna rispondere che essa ha di meglio: ha l'eterno»⁴³.

In questa luce, la libertà non appare più soltanto come un fine in sé, ma come una pratica quotidiana di riconoscimento, di gestione non violenta del conflitto, di valorizzazione delle differenze e di rifiuto dell'imposizione dogmatica, un vero e proprio progetto di pace. La pace non è il contrario del conflitto, ma il contrario della negazione della libertà.

⁴² B. CROCE, *La mia filosofia*, Milano 1993, 96-97.

⁴³ ID., *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari 1965 [1932¹], 313.

Questo articolo propone una lettura della filosofia della libertà di John Stuart Mill come un autentico progetto di pace. Lungi dal concepire la pace come mera assenza di guerra, Mill la intende come una condizione fondata sulla libertà, sul pluralismo e sulla coesistenza delle differenze. Attraverso un'analisi di *On Liberty* e di altri scritti politici, il contributo mostra come la libertà di pensiero, di espressione, l'individualità e il dissenso costituiscano le condizioni essenziali per una società autenticamente democratica e non violenta. Contro ogni forma di 'tirannia della maggioranza', Mill difende il valore del confronto critico e della fallibilità quali elementi imprescindibili del progresso intellettuale e politico. L'articolo mette inoltre in luce le possibili connessioni tra le riflessioni di Mill e quelle di pensatori successivi, quali Karl Popper, Benedetto Croce ed Edgar Morin, evidenziando il profondo legame tra apertura, pluralità e pace. In questa prospettiva, la pace non si realizza attraverso il conformismo o la soppressione del conflitto, bensì mediante la tutela della libertà, dell'individualità e del dialogo all'interno della società.

This paper proposes a reading of John Stuart Mill's philosophy of liberty as a genuine project of peace. Far from conceiving peace merely as the absence of war, Mill understands it as a condition grounded in freedom, pluralism, and the coexistence of differences. Through an analysis of On Liberty and other political writings, the article shows how freedom of thought, expression, individuality, and dissent become the essential conditions for a non-violent and genuinely democratic society. Against every form of 'tyranny of the majority', Mill defends the value of critical confrontation and fallibility as indispensable elements of both intellectual and political progress. The paper also explores possible connections between Mill's reflections and those of later thinkers such as Karl Popper, Benedetto Croce, and Edgar Morin, emphasising the relationship between openness, plurality, and peace. In this perspective, peace is not achieved through conformity or suppression of conflict, but through the protection of liberty, individuality, and dialogue within society.

Articolo presentato nel giugno 2026. Pubblicato online a luglio 2026.

© 2026 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno XI, 1 - 2026

DOI: 10.13129/2499-8923/2026/1/5553

GIUSEPPE MAFALI

GUERRA E PACE NELLA FILOSOFIA POLITICA
DI MIGUEL BENASAYAG*Il conflitto come dimensione ontologica*

Avanzare delle riflessioni sulla pace a partire dalla filosofia di Miguel Benasayag può rappresentare una sfida. In effetti, le considerazioni sul rapporto tra la guerra e la pace, proposte dall'epistemologo franco-argentino, derivano da una posizione, al contempo teoretico-epistemologica ed etico-politica, che definisce il conflitto come la dimensione ontologica fondante i molteplici livelli di organizzazione del reale. In secondo luogo, Benasayag rintraccia l'origine dei tragici conflitti bellici che hanno attraversato il Novecento e che stanno drammaticamente segnando i primi decenni del XXI secolo, nel tentativo di rimozione della dimensione conflittuale e nello sforzo di sostituirla con un'idea di pace astratta, che si desidera globale ed eterna.

L'esplicita critica mossa da Benasayag alla pensabilità di una pace astorica, immutabile e totalizzante, lascia però spazio a una riflessione su un ideale di pace declinato in termini processuali, storici e, di conseguenza, concreti, poiché legato alla territorialità delle situazioni singolari e locali. In tale direzione, lungi dall'essere riducibile al mero scontro frontale, che comunque ne è una manifestazione particolare, il conflitto si profila, per Benasayag, come la peculiare dinamica ontologica in grado di far emergere sin dalle 'dimensioni preumane' – in particolare quelle relative alla *physis* – nuovi livelli di organizzazione¹. «Il con-

¹ M. BENASAYAG - A. DEL REY, *Elogio del conflitto*, trad. it. di F. LEONI, Milano 2008, 105.

flitto», secondo Benasayag, «è ciò che fonda ontologicamente la molteplicità delle dimensioni dell'essere: le situazioni, i paesaggi, il divenire via via più complesso dell'esistente»².

A supporto di questa visione sono tre gli elementi – uno storico, uno filosofico, uno scientifico – di cui, anche molto sinteticamente, è necessario consegnare una ricostruzione.

In riferimento alla dimensione storico-biografica, ricordiamo che il giovane *indios* Guaranì Miguel Benasayag ha preso parte, fino al 1975, anno in cui fu incarcerato e sottoposto a tortura, alle guerriglie di liberazione dell'Argentina, militando contro il regime dittatoriale di Jorge Rafael Videla. L'impegno politico, manifestato nella milizia presso l'ERP, l'esercito rivoluzionario del popolo, fondato da Ernesto Che Guevara, ha condotto Benasayag, ancora uno studente di medicina interessato alla controcultura del tempo, alla maturazione di una filosofia libertaria della resistenza e dell'emancipazione che individua, ancora oggi, nei moti conflittuali tra parti antagoniste il campo di forze entro il quale si sviluppano e si biforcano le organizzazioni sociali³.

Per quel che concerne l'aspetto filosofico, invece, è necessario rilevare le influenze del pensiero eracliteo: «nel solco di Eraclito, la nostra ipotesi sarà che 'Polemos, il conflitto, è padre di tutte le cose'»⁴, scrive Benasayag. Quietè e stabilità, in tal senso, implicano l'interruzione del divenire e quindi della vita, e rappresentano pertanto il presupposto stesso della morte. «I contrari», ha ribadito Benasayag, «non tendono a una riconciliazione finale, non danno luogo a un'unità. Se non all'unità di una tensione mai risolta, di un conflitto permanente: unità e contesa dei contrari»⁵.

² BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*, 107.

³ Sul passato militante di Miguel Benasayag e le sue memorie dal carcere, vd. M. BENASAYAG, *Malgrado tutto. Percorsi di vita*, trad. it. di C. SCREM, Milano 2023.

⁴ BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*, 9. Benasayag cita Eraclito, *fr.* B 53 [44], D.-K.

⁵ BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*, 82-83. La filosofia eraclitea asserisce che nulla è stabile e immobile ma che tutto è in divenire poiché soggetto a movimento e mutamento. La causa del divenire è il conflitto tra opposti, che sono, per l'Oscuro, allo stesso tempo, complementari, in quanto è la trasformazione di un termine nel proprio contrario ad alimentare il flusso stesso dell'esistenza. Nella concezione eraclitea, di conseguenza, la quiete, intesa come cessazione della lotta tra contrari, implica la mor-

In riferimento al terzo elemento, per descrivere le effettive dinamiche strutturanti il conflitto, Benasayag ha preso in prestito il lessico di alcuni contributi scientifici provenienti specificatamente dalla scienza 'dura' per antonomasia: la fisica. La fisica a cui l'epistemologo argentino si riferisce non è però la meccanica newtoniana, che ha come oggetto di studio corpi rigidi collegati da una causa efficiente e lineare, ma la fisica del caos, delle turbolenze e della termodinamica, fisica dell'indeterminazione, dell'emergenza e delle biforcazioni⁶.

L'emergere del conflitto implica, in quest'orizzonte di senso 'storico-complesso', «l'apparizione di una nuova articolazione, di una nuova *singularità*»⁷ che perturba gli equilibri dinamici sui quali il sistema si era precedentemente stabilizzato. Il conflitto produce infatti una «rottura di simmetria»⁸ che innesci una «zona di turbolenza»⁹ la quale con-

te. Alcuni dei frammenti attribuiti ad Eraclito recitano, in proposito, che «congiungimenti sono intero non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose» (*fr.* B 10 [59] D.-K.) e che «il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come «il fuoco», quando si mescola ai profumi e prende l'aroma di ognuno di essi» (*fr.* B 67 [36] D.-K.). Ancora: «La stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglia e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli e quelli di nuovo mutando son questi» (*fr.* B 88 [78] D.-K.). Inoltre, poiché tutto *diviene* e nulla è, Eraclito ha dichiarato che «nello stesso fiume non è possibile scendere due volte» (*fr.* B 91 [41. 40] D.-K.) dato che «acque sempre diverse scorrono per coloro che s'immergono negli stessi fiumi» (*fr.* B 12 [41-42] D.-K.).

⁶ Sui caratteri della fisica newtoniana vd. A. KOYRÉ, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, a cura di P. ZAMBELLI, Torino 2000; sulla rivoluzione innescata in fisica dalla termodinamica del non equilibrio e sugli studi di Ilya Prigogine, tra le principali fonti scientifiche di Benasayag, vd. I. PRIGOGINE - I. STENGERS, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, a cura di P. D. NAPOLITANI, Torino 1993; I. PRIGOGINE, *Dall'essere al divenire*, trad. it. di G. BOCCHI - M. CERUTI, Torino 1986; ID., *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi di natura*, trad. it. di L. SOSIO, Torino 1997; E. MORIN, *Il Metodo 1. La natura della natura*, trad. it. di G. BOCCHI - A. SERRA, Milano 2001; M. SERRES, *Lucrezio e l'origine della fisica*, trad. it. di P. CRUCIANI - A. JERONIMIDIS, Palermo 2000; F. CAPRA, *La rete della vita. Perché l'altruismo è alla base dell'evoluzione*, trad. it. di C. CAPARARO, Milano 2001; J. GLEICK, *Caos. La nascita di una nuova scienza*, trad. it. di L. SOSIO, Milano 2021. Vd. anche G. GEMBITO - G. GIORDANO, *Ilya Prigogine. La rivoluzione della complessità*, Roma 2016 e A. ANSELMO, *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*, Soveria Mannelli 2005.

⁷ BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*, 107 (corsivo mio).

⁸ *Ibid.*, 108.

⁹ *Ibid.*

duce, a sua volta, il sistema verso «una biforcazione in due possibili e distinti decorsi»¹⁰. In questo contesto, il sistema può controbilanciare gli effetti di tali instabilità per recuperare i propri equilibri o assorbire, entro i propri schemi di organizzazione, le novità caotiche di cui sono portatrici le turbolenze, integrando così organicamente il conflitto stesso.

In questa prospettiva, ha affermato Benasayag, il conflitto lascia emergere «una nuova singolarità, e ogni singolarità deriva quindi da un'interruzione della norma destinata a creare a propria volta una nuova norma»¹¹. In altri termini, in quanto convergenza e organizzazione di elementi antagonisti, il conflitto, per Benasayag «è il principio materiale di produzione degli esseri. Producendo forme, esso produce corpi, in senso sia biologico sia fisico. *I corpi sono forme di conflitto*»¹².

¹⁰ BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 109. Nella costante ricerca di un 'passaggio a Nord-Ovest' capace di far comunicare le scienze dure con le scienze umane, anche Michel Serres ha mutuato numerosi dei concetti avanzati dalla termodinamica, dalla teoria dell'informazione e dalla cibernetica, nonché da una reinterpretazione della fisica epicurea, per descrivere i sistemi sociali, mostrando le continuità e le discontinuità tra *physis*, *bios* e antroposfera. Occorre, in questa sede, ricordare le riflessioni serresiane sulla fondazione di Roma, unità centralizzata e ordinata che emerge dalle biforcazioni imboccate dalla molteplicità costituita, in questo caso, dalla moltitudine delle folle. L'ordine di Roma, però, è un ordine precario, al contempo retto e minacciato dai moti caotici, conflittuali, 'browniani', della molteplicità. Ha scritto Serres: «Bruscamente, come per miracolo, la forma emerge dall'informe, cresce veloce adesso, semplice, totale: ha messo all'opera tutti. D'un colpo solo si fonda l'impero di Roma. D'un colpo: nel tempo quasi zero in cui, oltre la soglia, tutto oscilla. D'un sol colpo: questo tempo non è abbastanza lungo perché l'osservatore, quasi abbagliato da ciò che gli sembra un miracolo, abbia potuto afferrare con chiarezza la concrezione della disseminazione originaria. Si direbbe Afrodite diritta, nata dalle onde. Il mito dice sempre qualcosa di più, dal lato buono della ragione: Venere, alla sua origine, era abbastanza esatta. Non abbiamo avuto bisogno, per capire la formazione di Roma, signora del mondo, che di circostanze tutto sommato naturali e che si chiamano geografiche: la riva del nostro mare e la sua occupazione in forma di città disseminate. Una molteplicità non commensurabile, una nube e, in più, la regola marziale dell'odio, legge semplice e monotona, dal lavoro triviale. Ammetto volentieri che questa regola può assumere altri aspetti, come quello degli scambi; bisognerà rifletterci. Ma noi non abbiamo avuto bisogno che della distribuzione democritea e di un ordine chiamato razionale. Non abbiamo avuto altro bisogno che quello della loro mescolanza» (M. SERRES, *Roma. Il libro delle fondazioni*, a cura di G. Po-

Il filosofo argentino ha chiarito altresì che «pensare la vita in termini di conflitto significa pensarla in termini di asimmetrie successive e intrecciate»¹³. L'esito di un conflitto, infatti, non è mai riconciliativo; al contrario, una situazione conflittuale non può che risolversi nella riorganizzazione – sempre temporanea e transitoria – delle asimmetrie introdotte dalle turbolenze e dalle perturbazioni. La *singularità*, sviluppo emergenziale del conflitto, svolge dunque la funzione di «un 'catalizzatore' che fa convergere i molti in direzione di un insieme»¹⁴; non è identificabile con uno scenario in cui la lotta e gli attriti verrebbero definitivamente arrestati, quanto, piuttosto, hegelianamente, con l'*universale concreto*, l'«unica forma in cui è dato l'universale, ovvero come universale inglobato nel particolare»¹⁵.

La pace mondiale: critica ad un'astrazione

La rimozione e la negazione del conflitto, motivate, come già scritto, dalla convinzione di poter attuare una pace globale ed eterna, comportano, per Benasayag, la degenerazione del conflitto stesso, che diviene totalizzante e pertanto ingovernabile. Naturalmente, il riferimento polemico di Benasayag è il progetto kantiano *Per la pace perpetua*¹⁶; pro-

LIZZI, Milano 2021, 27). Vd. anche M. SERRES, *Passaggio a Nord-Ovest*, trad. di M. PORRO - E. PASINI, Parma 1985; R. GIRARD - M. SERRES, *Il tragico e la pietà*, a cura di M. ROSSI, Bologna 2015. Vd. anche G. POLIZZI, *Michel Serres. Per una filosofia dei corpi miscelati*, Napoli 1990.

¹³ BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*, 109.

¹⁴ *Ibid.*, 115.

¹⁵ *Ibid.* Sui rapporti tra la filosofia hegeliana e la filosofia della complessità, vd. A. ANSELMO, *Vico ed Hegel 'fonti' filosofiche della sociologia di Morin*, «Accad. Peloritana dei Pericolanti. Classe di lett., filos. e belle arti», 74 (1998), 227-39; G. GEMBILLO, *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della Ragione da Aristotele a Morin*, Firenze 2008. Vd. ovviamente G. W. F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. GARELLI, Torino 2008 e *Id.*, *Prefazione*, a cura di G. GEMBILLO - D. DONATO, Soveria Mannelli 2006.

¹⁶ BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*, 50. Rinvio naturalmente a I. KANT, *Per la pace perpetua*, trad. it. di R. BORDIGA, Milano 2024. Può essere interessante segnalare una posizione politico-filosofica che, ponendosi nel solco della tradizione kantiana, risulta profondamente distante da quella di Benasayag. Vd. L. FERRAJOLI, *Per una costituzione della Terra*, Milano 2022.

getto, a suo parere, non solo irrealizzabile negli intenti ma che ha, anzi, sortito l'effetto opposto rispetto a quello sperato. «Perché la guerra non sia guerra totale», infatti, nell'ottica di Benasayag, «è necessario tornare a includere nei nostri schemi di pensiero ciò che avevamo creduto di poter escludere»¹⁷: il conflitto. La conseguenza di tale esclusione è la trasformazione del nobile ideale della pace in un traguardo definitivo in nome del quale giustificare ogni violenza compiuta. In tal senso, ha affermato Benasayag «l'inflazione delle guerre e della barbarie è [...] il frutto dell'ideologia pacifista. La pace, concepita e perseguita come fine della guerra, trasforma la guerra in strumento della pace, e nel nome della pace rende possibile accettare l'inflazione illimitata della violenza»¹⁸.

L'epistemologo argentino ha chiarito a riguardo che «quanto più si nega la realtà e la complessità della guerra per farne un semplice mezzo votato alla propria stessa sparizione, tanto più la guerra diventa inaccessibile a ogni tentativo di regolamentazione»¹⁹.

Le origini del tentativo di negare realtà ontologica al conflitto e della conseguente speranza in un futuro privo di ostilità sono ravvisate, da Benasayag, nei passi dell'Antico Testamento che annunciano la ventura 'era messianica', tempo di pace, concordia e armonia²⁰. Nelle sue formulazioni successive, tale speranza si è spesso presentata, in termini laici, nella certezza di poter realizzare un futuro privo di oppressioni e di ingiustizie. Esisterebbe così «un senso della storia» coincidente con la «possibilità di costruire una società e un mondo in cui l'ingiustizia sia sradicata e superata in un ordine sociale di nuovo genere»²¹. Si tratta di un auspicio che costituisce, per Benasayag, «il principio stesso della distruzione di ogni possibile unità, principio non d'armonia ma di annientamento, di caos»²².

¹⁷ BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*, 52.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, 53.

²⁰ *Ibid.*, 82. Benasayag si riferisce a Is. 11, 6-9. Nei passi citati, il profeta preannuncia il tempo di pace e di armonia dell'era messianica attraverso la suggestiva immagine della coesistenza del lupo con l'agnello.

²¹ *Ibid.*, 75.

²² *Ibid.*, 82.

È per questo che la guerra totale implica «l'esplicita volontà di riduzione del conflitto al solo conflitto armato: essa [...] è una guerra che mira alla riduzione del conflitto e della sua multidimensionalità all'unidimensionalità dello scontro»²³; soprattutto, la guerra totale è il prodotto di «società che pensano di dover affrontare il conflitto mirando all'annientamento di tutto ciò che è *altro*»²⁴. La guerra totale, quindi, è uno scontro 'bipolare' tra forze orientate verso la reciproca distruzione. Entro un simile scenario, il mutuo riconoscimento tra i soggetti coinvolti, indispensabile all'interno di una situazione autenticamente conflittuale, è sostituito da violenti processi di disumanizzazione del nemico volti a facilitarne l'annientamento²⁵.

Diversamente dallo scontro totalizzante, il conflitto è, per dirlo con le parole di Benasayag, «irriducibile a uno schema fatto di identità separate e contrapposte, è un tessuto complesso, un intreccio nel quale segmenti differenti si articolano nel labirinto di linee di tensione»²⁶. Una situazione conflittuale si dischiude infatti nelle relazioni che legano molteplici soggettività che, anche se in attrito, si trovano nella condizione di riconoscersi reciprocamente in quanto alterità che si dispongono, attraverso il confronto, entro un tessuto reticolare comune.

«L'essenza stessa del conflitto», ha chiarito Benasayag in proposito, «esige questo principio: perché esso possa continuare, entrambi i termini sono necessari, e la scomparsa del nemico non può diventare una regola»²⁷.

Oltre ad assicurare il mutuo riconoscimento tra i soggetti coinvolti, questo principio orientativo «fa sì che la regolazione dello scontro stesso non avvenga mai dall'esterno, in nome di un valore universale e astratto secondo il quale la guerra *non deve essere*, ma dall'interno, in nome della preservazione del principio stesso della discordia»²⁸.

²³ BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*, 55.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 61.

²⁶ *Ibid.*, 95.

²⁷ *Ibid.*, 53.

²⁸ *Ibid.* Testimonianze della possibilità di un'autoregolamentazione situazionale e interna della dimensione conflittuale, anche armata, sono, per Benasayag, le indicazioni dello stratega cinese Sun Tzu, autore del celeberrimo testo *L'arte della guerra*, scrit-

Verso scenari di pace 'concreti'

In conclusione, immaginare e pensare scenari di pace concreti, non viziati dal pericoloso innalzamento di una sistematizzazione storica e sociale a valore universale e immutabile da esportare, richiede dunque l'assunzione della dimensione ontologica del conflitto. In questo modo, sarà possibile intercettare e individuare quelle pratiche in grado di agire sulle cause profonde delle crisi – cause storiche, situazionali, singolari – e favorire degli autentici processi di pace²⁹. Benasayag ha chiarito in proposito che

la stabilità di un sistema dinamico sociale, personale o di qualsiasi altro tipo è tale solo al prezzo di una tensione che si rinnova senza sosta, consegnando

to durante un periodo noto, nella storiografia cinese, come 'l'epoca dei regni combattenti'. Ha affermato Benasayag: «Partendo dal presupposto che mai una guerra prolungata ha giovato a una nazione, Sun Tzu elabora tre principi ai quali ogni strategia bellica di successo dovrebbe ispirarsi. In primo luogo, egli pensa, è necessario fare la guerra in tempi il più possibile ristretti; in secondo luogo, una guerra deve avere il minor costo possibile in termini di vite umane; in terzo luogo, deve danneggiare il nemico il meno possibile. Per quanto inverosimile questo scenario possa apparire al cittadino delle nostre pacifiche democrazie, Sun Tzu pensava che lo stratega più abile dovesse essere in grado di vincere l'esercito nemico senza fare ricorso a mezzi militari, di conquistare una città senza assediarla, di far cadere un governo senza spargimento di sangue. La guerra, per lui, non era sinonimo di massacro e di distruzione. L'obiettivo della sua strategia era piuttosto quello di impadronirsi di ogni cosa conservandola intatta. [...] Situato all'estremo opposto della minaccia contemporanea della guerra atomica e della sua tragica vocazione a distruggere il pianeta per salvare un mondo devastato, la strategia di guerra elaborata da Sun Tzu riafferma il principio dell'autolimitazione della violenza. Egli sa infatti che la battaglia è molto di più di un semplice scontro tra eserciti, e la guerra è una realtà complessa, di cui solo uno studio di natura strategica può rendere conto. Ma l'idea stessa di un'«arte» della guerra, di un'analisi sistematica dei principi di ogni combattimento comporta, paradossalmente, il riconoscimento del fatto che la guerra *deve essere*, in quanto legge inaggirabile dei rapporti umani, e che allo stesso tempo la guerra condotta a regola d'arte è una guerra senza battaglie, in omaggio al principio taoista secondo cui 'il vero guerriero non è bellicoso, il vero lottatore non è violento, il vincitore evita il combattimento'» (BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*, 62-63). Vd. SUN TZU, *L'arte della guerra*, a cura di L. V. ARENA, Milano 1997. Per una riflessione sulle relazioni tra pensiero orientale e pensiero sistemico, vd. F. CAPRA, *Il Tao della fisica*, trad. it. di G. SALIO, Milano 1989.

²⁹ BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*, 131-32.

ogni volta il conflitto alla forma effimera di un equilibrio necessariamente instabile. Quando quell'equilibrio diventa instabile, zone di turbolenza iniziano a emergere attendando alla forma che fino ad allora era stata dominante. Se il mutamento di forma si realizza in un nuovo equilibrio, parleremo di 'spostamento' del conflitto verso nuove forme, cioè verso differenti articolazioni del molteplice che lo compone³⁰.

In quest'ottica, la riorganizzazione di un sistema investito da dinamiche conflittuali può costituire un concreto scenario di pace nella condizione in cui i nuovi equilibri introdotti guidino verso la conquista di diritti sociali e civili o, più in generale, verso acquisizioni politiche volte all'emancipazione dei soggetti coinvolti. La pace, in questa visione, non è intesa come una condizione globale di concordia e di armonia priva di scontri, di lotte e di opposizioni ma come un incessante movimento di emancipazione che, beninteso, non è, a differenza di quanto esplicitato dall'ortodossia comunista, un cammino cumulativo di conquiste sociali ma, piuttosto, una perenne ricostituzione e rifondazione delle tensioni conflittuali che attraversano un sistema sociale³¹.

Ricollegandosi alla dottrina spinoziana degli affetti, Benasayag sostiene, infatti, che una dinamica conflittuale può condurre verso la «diminuzione della potenza»³² della situazione entro cui si dischiude op-

³⁰ BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*, 85-86.

³¹ Raccontando le sue esperienze nelle guerriglie di liberazione dell'Argentina, Benasayag ha più volte fatto riferimento al pluralismo ideologico diffuso tra i vari gruppi militanti. Ha ricordato Benasayag: «C'era già una contraddizione, una contrapposizione tra coloro che rimanevano all'interno di uno schema classico e di un modello di tipo sovietico, cinese, in parte cubano, che vedeva nella costituzione di un partito di tipo leninista e di un'avanguardia la via maestra da seguire; e coloro, come me, che cominciavano a situarsi in un altro paradigma che solo anni dopo chiameremo 'contro-potere' e che all'epoca si coniugava nelle pratiche di contro-cultura, nei movimenti indigenisti, femministi, rock, anti-psichiatri e così via. Erano gli anni in cui incontravo David Cooper, papà dell'anti-psichiatria, in cui si leggeva Marcuse... Da un lato, quindi, chi continuava a pensare in termini di verticalità, di avanguardia e presa di potere, dall'altro noi, soprattutto i militanti della fazione dell'ERP di Buenos Aires, che eravamo un mix di hippies, anarco-hippies, esponenti dell'anti-psichiatria, artisti e così via» (M. BENASAYAG, *Dialogo tra Miguel Benasayag e Teodoro Cohen*, in Id., *Malgrado tutto*, 8-9).

³² BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*, 86. Secondo la dottrina spinoziana degli affetti, la diminuzione della potenza d'agire è accompagnata da 'passioni tristi'

pure potrebbe altresì innescare «vere e proprie ‘tangenti’ a partire da cui essa si dispiega ulteriormente»³³. In quest’ultimo caso, si assiste a uno «spostamento del conflitto verso nuove forme e nuovi principi, eventualmente in grado di risolvere i problemi che le vecchie forme non sapevano affrontare e più rispondenti al nuovo ordine assunto dalla società»³⁴.

Se dunque il desiderio di una pace globale è non solo irrealizzabile ma anche esacerbante, in quanto fine ultimo delle guerre di pacificazione e pertanto delle guerre totali, uno scenario di pace può essere rintracciato, entro la prospettiva delineata da Miguel Benasayag, nella capacità, del singolo, di comprendere quali siano i segmenti, contestuali alla propria situazione, che richiedono un impegno volto all’emancipazione delle parti in gioco³⁵.

quali, in particolare, la tristezza; al contrario, «la letizia è il passaggio dell’uomo da una minore a una maggiore perfezione» (B. SPINOZA, *Etica dimostrata secondo l’ordine geometrico*, trad. it. di S. GIAMETTA, Torino 2021, 143). L’aumento o la diminuzione della perfezione non corrispondono a eventuali trasformazioni o mutazioni fisiche ma, piuttosto, al fatto che la «potenza d’agire, in quanto essa viene intesa mediante la sua natura, aumenta o diminuisce» (*ibid.*, 161). Gran parte delle riflessioni filosofiche e sociologiche di Miguel Benasayag verte sulla comprensione delle cause profonde della sensazione di impotenza sempre più diffusa nelle società contemporanee e dei conseguenti disagi psichici, *passioni tristi* come, per nominarne alcune, la solitudine, la depressione, l’ansia ecc. Vd. M. BENASAYAG - G. SCHMIT, *L’epoca delle passioni tristi*, trad. it. di E. MISSANA, Milano 2023 (2004¹); M. BENASAYAG, *Oltre le passioni tristi*, trad. it. di E. MISSANA, Milano 2020 (2016¹); M. BENASAYAG - T. COHEN, *L’epoca dell’intranquillità. Lettera alle nuove generazioni*, Milano 2023.

³³ BENASAYAG - DEL REY, *Elogio del conflitto*, 86-87.

³⁴ *Ibid.*, 86.

³⁵ In effetti, reinterpretando il terzo genere di conoscenza delineato da Spinoza – che consente di avere una conoscenza unitaria ed intuitiva del reale – Benasayag definisce la libertà non come libero arbitrio ma, piuttosto, come la capacità, del singolo, di conoscere la propria contestualità e di agire per migliorarla localmente. Per l’epistemologo argentino «la libertà è aderire nella pratica e sviluppare le tendenze che compongono l’essere, è accettare la sfida in ogni situazione. La libertà non è qualcosa di cui si possa godere individualmente, come affermano i neoplatonici. La libertà non è il libero arbitrio, la libertà non finisce dove comincia la libertà altrui, ma si potenzia con la libertà altrui – esiste soltanto nell’ambito di questa composizione. Per essere chiari riguardo a questo principio borghese, non soltanto la libertà non finisce dove inizia la libertà altrui: la libertà comincia insieme a quella altrui. La libertà non è altro che il nome assunto da una sfida. Nessuno può ‘essere libero’, come scriveva Deleuze – possiamo soltan-

Ciò consente l'ampliamento della potenza d'agire dei soggetti coinvolti e, dunque, della diffusione di 'passioni gioiose' – espressione ricorrente nelle opere di Benasayag, che egli trae dalla lettura di Spinoza e dall'interpretazione che ne ha dato Gilles Deleuze – in grado di sostituire quelle 'passioni tristi' che accompagnano l'impotenza, vale a dire la diminuzione della possibilità di agire apportata, ad esempio, da politiche oppressive³⁶.

to essere all'interno del divenire di liberazione della situazione, ma non 'essere liberi'. (M. BENASAYAG, *Cammino. Impegno e resistenza, una vita*, in Id., *Malgrado tutto*, 268). Così, «l'obiettivo è di muoversi, all'interno di ogni situazione, in direzione dello sviluppo della vita e della solidarietà, e non di opporsi a chicchessia» (*ibid.*, 269). In merito al terzo genere di conoscenza, Benasayag ha ribadito che «siamo un nodo di collegamenti e di tropismi. E in realtà, la nostra pretenziosa individualità va considerata alla stregua di un ulteriore elemento che interviene nel risultato. Per questo la fede nell'intenzionalità individuale si fonda sempre su un'illusione narcisistica, su un'individualizzazione esagerata ed esacerbata. Così, per la saggezza dell'Estremo Oriente, la nozione centrale del non-agire non designa affatto l'inazione. Significa invece che non si deve credere che i tropismi individuali abbiano la priorità rispetto all'insieme dei tropismi che ci pervadono. Paradosso linguistico, il non-agire taoista – che corrisponde esattamente a quello che Spinoza definisce 'terzo genere di conoscenza', la percezione globale e intuitiva delle cose nelle loro relazioni, nel loro sviluppo e nella loro unità, che il filosofo può conseguire al termine di un lungo percorso – è esattamente ciò che accresce la capacità di agire» (M. BENASAYAG, *La singolarità del vivente*, trad. it. di C. SCREM, Milano 2021, 59).

³⁶ «Sono spinozista dal momento che ritengo che l'unica cosa che esista sia il bene, la potenza. Vi sono movimenti che puntano alla sua diminuzione (il capitalismo), e tuttavia esiste un bene che cerca di svilupparsi [...]. Spinoza presuppone un'esigenza interna nella modalità dell'essere. In effetti, la sostanza esiste interamente all'interno della modalità dell'essere, in quanto esigenza di mantenersi e di svilupparsi nel suo *conatus*» (BENASAYAG, *Cammino*, 160). Più esplicitamente, rispetto alla tematizzazione della gioia, Benasayag ha chiarito: «Su questo tema siamo assolutamente spinozisti e neoplatonisti. Ciò che conta è l'evento della gioia. E il male è semplicemente la presa d'atto che non tutto è gioia. Il freddo è semplicemente l'assenza di calore. Il freddo non c'è, il freddo non esiste, non esiste una definizione di freddo, l'unica variabile è: come può esservi il calore?» (*ibid.*, 201). La lettura che Benasayag dà di Spinoza è profondamente influenzata dall'interpretazione deleuziana del pensiero del filosofo olandese. Deleuze ha infatti significativamente chiarito, in merito alla questione della gioia, che «Spinoza denuncia in maniera profonda le potenze oppressive che possono affermarsi solo producendo nell'uomo passioni tristi, da cui traggono vantaggio ('coloro che hanno imparato a indebolire gli animi degli uomini'). Esistono senza dubbio passioni tristi che hanno un'utilità sociale, ad esempio la paura, la speranza, l'umiltà, il pentimento, ma solo quando gli uomini non vivono sotto la guida della ragione. Rima-

Tali ‘passioni gioiose’ potranno concretamente prosperare entro nuovi equilibri stabiliti a seguito di una o più situazioni conflittuali ma si tratterà, inevitabilmente, di equilibri ‘neghentropici’, transitori, soggetti a disfacimento o a rinnovamento e, soprattutto, aperti ad altrettanti flussi e turbolenze caotiche e conflittuali.

ne comunque il fatto che ogni passione, dal momento che implica tristezza, è cattiva in quanto tale: anche la speranza e la sicurezza. Lo Stato è tanto più perfetto quanto più poggia su affetti di gioia: l’amore della libertà deve prendere il sopravvento sulla speranza, la paura e la sicurezza. L’unico dettame della ragione, l’unica esigenza della *pietas* e della *religio*, consiste nel concatenare il maggior numero di gioie passive col maggior numero di gioie attive. Infatti, la gioia è un’affezione passiva che aumenta la nostra potenza di agire, e solo la gioia può essere un’affezione attiva. Lo schiavo è riconoscibile per le sue passioni tristi, l’uomo libero per le sue gioie, passive e attive. Il sentimento della gioia è il sentimento propriamente etico: sta alla pratica come l’affermazione sta alla speculazione. Il naturalismo di Spinoza è definito dall’affermazione speculativa nella teoria della sostanza e dalla gioia pratica nella concezione dei modi. L’*Etica*, filosofia dell’affermazione pura, è anche la filosofia della gioia che corrisponde a quest’affermazione» (G. DELEUZE, *Spinoza e il problema dell’espressione*, trad. it. di S. ANSALDI, Macerata 2022, 213). Per questo, «il cammino della salvezza è il cammino stesso dell’espressione: divenire espressivi, cioè attivi – esprimere l’essenza di Dio, essere noi stessi un’idea mediante la quale si esplica l’essenza di Dio, avere affezioni che si esplicano per mezzo della nostra essenza e che esprimono l’essenza di Dio» (*ibid.*, 251).

Nella filosofia politica di Miguel Benasayag, non soltanto il conflitto è il fondamento ontologico dell'esistenza, presente già a livelli preumani ma, soprattutto, il mancato riconoscimento del conflitto come elemento costitutivo della realtà ne determina l'esacerbazione. Questo articolo sostiene, infatti, che un autentico scenario di pace possa essere individuato all'interno delle situazioni descritte da Benasayag nelle quali le dinamiche sociali conflittuali culminano nella stabilizzazione di nuovi equilibri capaci di emancipare gli individui coinvolti attraverso conquiste sociali o civili. In un tale scenario, la capacità d'azione dei soggetti coinvolti risulta potenziata e, come suggerito da Spinoza, è accompagnata da passioni gioiose. Tuttavia, questi equilibri non corrispondono a uno stato di pace eterna; sono, piuttosto, inevitabilmente dinamici, temporanei e transitori, mai definitivi né stabilizzati in modo permanente, ma soggetti a continuo rinnovamento e aperti a nuove dinamiche conflittuali.

In Miguel Benasayag's political philosophy, conflict is not only the ontological foundation of existence, present even at pre-human levels, but – most importantly – the failure to recognise conflict as a constitutive element of reality leads to its exacerbation. This paper argues, in fact, that an authentic scenario for peace can be identified within the situations described by Benasayag, where conflictual social dynamics culminate in the stabilisation of new equilibria capable of emancipating the individuals involved through social or civil achievements. In such a scenario the capacity for action of the subjects involved is enhanced and, as Spinoza suggested, it is accompanied by joyful passions. However, these equilibria do not correspond to a state of eternal peace; instead, they are inevitably dynamic, temporary, and transient, never definitive nor permanently secured, but rather subject to renewal and open to conflictual dynamics.

Articolo presentato nel giugno 2026. Pubblicato online a luglio 2026.

© 2026 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno XI, 1 - 2026

DOI: 10.13129/2499-8923/2026/1/5554

GIUSY MANTARRO

PACE E PROSSIMITÀ IN EMMANUEL LEVINAS

Critica all'ontologia della guerra

La ricerca della pace attraversa, come una *trama*, tutta la filosofia di Emmanuel Levinas¹, la cui vita è scandita dai due conflitti mondiali e irrimediabilmente segnata dal 'trauma'² della *Shoah*. Levinas ha, infatti, subito, oltre alle conseguenze delle leggi razziali e all'esperienza dell'internamento – nel 1940, in un campo per prigionieri di guerra in Germania, dove rimarrà fino alla fine della Seconda guerra mondiale – lo sterminio di gran parte della sua famiglia. Nella sua esperienza personale, la pace costituisce, dunque, un'*eccezione* alla regola della guerra di tutti contro tutti. Quest'ultima, nella *Prefazione a Totalità e Infinito* – opera pubblicata nel 1961, quando gli atroci crimini commessi dai nazisti erano ormai noti a tutti – è definita «l'evidenza stessa – o la ve-

¹ Vd. C. BOUNDJA, *Penser la paix avec Emmanuel Lévinas. Histoire et eschatologie*, Paris 2009, 9. Orietta Ombrosi afferma che il pensiero di Levinas «già, di per sé, è pace poiché in esso l'Altro resta altro» (O. OMBROSI, *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas*, Genova-Milano 2010, 53).

² Questo termine compare significativamente nel titolo della lezione tenuta da Daniel Epstein durante il XXXVI Convegno degli intellettuali ebrei di lingua francese: *La Shoah comme traumatisme éthique dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas*. Durante il suo denso intervento, Epstein si occupa di mostrare che la *Shoah* fu per Levinas costante spinta a pensare, che lo indirizzò su quella via *altrimenti*, dalla destinazione sconosciuta, che ne segnò l'opera filosofica (vd. D. EPSTEIN, *La Shoah comme traumatisme éthique dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas*, in *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Actes du XXXVI Colloque des intellectuels juifs de langue française*, éd. par J. HALPÉRIN - N. HANSSON, Paris 1998, 79-100).

rità – del reale»³, fino a essere icasticamente identificata con l'essere: «Dura realtà (anche se suona come un pleonasma!), dura lezione delle cose, la guerra si produce come l'esperienza pura dell'essere puro»⁴.

La *Prefazione a Totalità e Infinito*, contrassegnata da un realismo amaro e spietato, è certamente la più aspra critica di Levinas all'«ontologia della guerra»⁵ e conferma ed estremizza quanto egli aveva già abbozzato nei testi precedenti, quelli degli anni '30-'50 del Novecento⁶. Nel pensiero levinassiano, che procede dall'*evasione* dall'ontologia verso l'*altrimenti che essere*, l'essere è inteso come ciò che neutralizza l'assoluta *esteriorità* ed elimina l'irriducibile *differenza* dell'Altro per ricondurla all'*identità* dello Stesso. Una tale violenza ha caratterizzato, fin dall'antichità, gran parte della filosofia occidentale⁷, inebriata dall'illusione di poter ricondurre al processo unico e totalizzante della conoscenza, che prende e *com-prende*, ciò che viene dal di fuori. Comprensione, tematizzazione, concettualizzazione e possesso⁸ sono tutte

³ E. LEVINAS, *Prefazione*, in ID., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. DELL'ASTA, Milano 2016, 19.

⁴ *Ibid.* Ernst Wolff ritiene che Levinas stabilisca troppo frettolosamente l'identità tra essere, guerra e male, lasciando aperti molti problemi (vd. E. WOLFF, *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht 2007, 61-62). Tuttavia, l'identificazione proposta da Levinas è, a mio parere, coerente con la critica all'ontologia della totalità: in tale prospettiva, guerra e male non sono meri accidenti storici, bensì l'esito di una tradizione filosofica che, negando l'alterità, è fondamento metafisico dei totalitarismi. Per approfondire il tema della guerra in Levinas vd. S. MOSÈS, *Al di là della guerra. Tre saggi su Levinas*, a cura di D. DI CESARE, Genova 2007, 17-40; G. LISSA, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi levinassiani*, Napoli 2003, 63-140.

⁵ LEVINAS, *Prefazione*, 20.

⁶ Vd. ID., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. it. di A. CAVALLETTI, Trento 2012; ID., *Dell'evasione*, trad. it. di D. CECCON, Napoli 2008; ID., *Dall'esistenza all'esistente*, trad. it. di F. SOSSI, Milano 2023. In questi scritti, l'essere – caratterizzato come asfissiante, nauseante, omologante, anonimo, barbaro, imperialistico – è presentato come ciò che, incatenando tragicamente l'io alla propria ingiustificata esistenza, impedisce di incontrare umanamente l'Altro e, piuttosto, lo annienta.

⁷ Fanno eccezione l'idea platonica del *Bene al di là dell'essere*, la quale, come Levinas precisa, ha una decisiva influenza sulle sue ricerche (vd. LEVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, 3), e l'idea cartesiana di *Infinito*, centrale per le trattazioni levinassiane sulla Trascendenza e sul volto (vd. LEVINAS, *Totalità e Infinito*, 46-50, 199-202).

⁸ Al possesso, che rinvia primariamente all'intimità della casa, all'interno della quale si conserva invariato ciò che è soggetto al divenire, così da dirimere l'incertezza e

forme di soppressione di Altri, attuate dall'io posso autonomo e autarchico egoisticamente trincerato nel proprio *conatus essendi*. Quasi tutto il cammino della storia della filosofia occidentale appare a Levinas come il viaggio di Ulisse, un ritorno a casa, allo Stesso, al Medesimo, colpevole di aver dato vita ad un «pensiero dell'Uguale»⁹, che preferisce occultare l'*estraneo*, elemento disturbante e *in-quietante*, che irrompe con la sua *stra-ordinarietà* nell'ordinarietà della quiete. Levinas, sostituendo al *nostos* di Ulisse l'esodo di Abramo¹⁰, diretto verso una terra straniera e sconosciuta, persegue lo scopo precipuo di restituire all'alterità quei caratteri propri di radicalità e differenza, al di là di qualsivoglia ontologia omologante, la quale si configura non solo come un'«egologia»¹¹, ma anche come una «filosofia della potenza, [...] dell'ingiustizia»¹² e della violenza.

In continuità con la *Prefazione a Totalità e Infinito*, nelle prime pagine di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Levinas giustifica ulteriormente l'identificazione tra guerra ed essere, definendo quest'ulti-

sospendere la preoccupazione del domani, Levinas dedica un'ampia trattazione: *ibid.*, 159-66.

⁹ E. LEVINAS, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura di F. RIVA, trad. it. di M. PASTRELLO - F. RIVA, Roma 2014, 91.

¹⁰ Come sottolinea Adriaan Peperzak, «l'odissea di tutte le filosofie greche e moderne con la sua forma circolare è sostituita dallo spaesamento di Abramo che ha dovuto lasciare l'intimità della sua casa e del suo paese per una partenza verso un altrove ignoto (cfr. *Genesi* 12, 1)» (A. PEPERZAK, *Introduzione a Totalità e Infinito*, in E. LEVINAS - A. PEPERZAK, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. CIARAMELLI, Napoli 1993, 80).

¹¹ LEVINAS, *Totalità e Infinito*, 42.

¹² *Ibid.*, 44. A proposito della natura violenta della metafisica occidentale, mi sembrano particolarmente illuminanti le parole di Jacques Derrida, il quale, nel saggio del 1964, *Violenza e metafisica*, legge criticamente *Totalità e Infinito*: «Fenomenologia ed ontologia, in quanto incapaci di rispettare l'altro nel suo essere e nel suo senso, sarebbero, quindi, filosofie della violenza. Attraverso di esse, l'intera tradizione filosofica parteciperebbe, nel suo senso e in profondità, all'oppressione e al totalitarismo stesso. Antica alleanza occulta tra la luce e il potere, antica complicità tra l'oggettività teorica e il possesso tecnico-politico. [...] Vedere e sapere, avere e potere non hanno luogo che nell'identità oppressiva e luminosa dello stesso e restano, agli occhi di Levinas, le categorie fondamentali della fenomenologia e della ontologia» (J. DERRIDA, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, in *Id.*, *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. POZZI, Torino 2002, 116).

mo «interesse»¹³ o «interessamento»¹⁴, termini che indicano la naturale predisposizione degli enti a persistere *nel* proprio essere, l'esser 'dentro' [*inter*] l'essere, il non riuscire a separarsi da esso. Questa tendenza, intrinseca ai viventi, si identifica con il *conatus essendi* spinoziano, ovvero con l'impulso a perseverare nell'esistere e ad aumentare la propria potenza¹⁵, e si manifesta, concretamente, nella *guerra di tutti contro tutti*: «L'interessamento dell'essere si drammatizza negli egoismi in lotta gli uni contro gli altri, tutti contro tutti, nella molteplicità di egoismi allergici che sono in guerra gli uni contro gli altri e, così, insieme. La guerra è il gesto o il dramma dell'interessamento dell'essenza»¹⁶.

Anche nell'opera del 1974, dunque, l'essere è fatto coincidere con la guerra, la quale, in effetti, non è altro che il brutale annientamento dell'altro essere umano, eseguito con il principale fine di tutelare e affermare la propria identità¹⁷. In che cosa, infatti, la guerra si differenzia dall'ostinazione a persistere nel proprio essere, rifiutando e annichilendo l'Altro? Appare, a mio avviso, giustificato l'accostamento attuato da Levinas tra l'essere e la guerra, intesa non soltanto come conflitto tra Stati, ma anche tra due esseri umani che contrappongono ciascuno il

¹³ E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. PETROSINO - M. T. AIELLO, Milano 2018, 7.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Sullo sforzo a conservare se stessi, si veda quanto scrive Spinoza nella *Dimostrazione alla Proposizione XX dell'Etica*: «Quanto più, dunque, ciascuno si sforza di conservare il proprio essere, e può farlo, tanto più è fornito di virtù, e conseguentemente (per le Prop. 4 e 6 p. III), in quanto qualcuno trascura di conservare il proprio essere, in tanto è impotente» (B. SPINOZA, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. GIANCOTTI, Roma 2000, 247). Tra gli altri, anche in Schopenhauer il concetto di *conatus* assume un particolare rilievo ed è legato alla *volontà di vivere*, la quale opera per l'autoconservazione di ogni essere. Secondo Schopenhauer, ogni comportamento fisico, anche quello più elementare, non fa altro che esprimere la tendenza all'autoconservazione (vd. A. SCHOPENHAUER, *Caratterizzazione della volontà di vivere*, in *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. GIAMETTA, Milano 2010, 1657-78).

¹⁶ LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 7.

¹⁷ A conferma di ciò, Augusto Ponzio scrive: «la guerra è strettamente collegata con la giustificazione dell'identità, con la difesa dell'identità, dei diritti dell'identità, in nome della realtà, dell'essere così delle cose» (A. PONZIO, *Con Emmanuel Levinas. Alterità e Identità*, Milano-Udine 2019, 18).

proprio «diritto a essere»¹⁸, cioè a occupare nel mondo uno ‘spazio vitale’ che avrebbe potuto giovare all’Altro e sottrarglielo¹⁹.

Pace e prossimità

Se, come Levinas mostra, filosofare significa, fin dalle origini della tradizione occidentale²⁰, pensare la guerra come il principio di tutto ciò che è, allora, le condizioni di possibilità dei disastri del Novecento sono già iscritte nella secolare storia della filosofia occidentale, raggiungendo, però, l’acme in quella heideggeriana²¹, che, in modo non sempre teoreticamente fondato, Levinas elegge come suo bersaglio critico principale. Tuttavia, proprio a partire dall’estremo limite a cui il pensiero ha condotto, quegli abissi del Male spalancati dalla Shoah, Levinas si sforza di rintracciare un *altro* inizio della filosofia²², che, *dopo*

¹⁸ E. LEVINAS, *Di Dio che viene all’idea*, a cura di S. PETROSINO, trad. it. di G. ZENARO, Milano 1997, 194-98.

¹⁹ Come sottolinea François-David Sebbah, il modo di essere dell’essere è la *spazialità*, in quanto l’essere impone di porsi, di occupare un posto sotto al sole. Tale occupazione genera conflitto, poiché lo spazio rivendicato dall’io sottrae inevitabilmente all’Altro il proprio ‘spazio vitale’. In questa prospettiva, la guerra non è un’accidentale interruzione della pace, bensì è il *movimento ontologico* attraverso cui gli essenti, ordinandosi nello spazio, entrano in collisione (F.-D. SEBBAH, *Lévinas et le contemporain. Les préoccupations de l’heure*, Besançon 2009, 66).

²⁰ Si pensi alla nota sentenza eraclitea secondo cui «la guerra [*polemos*] è padre di tutte le cose, di tutte è re» (ERACLITO, *fr.* B 53 [44], in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. GIANNANTONI, I, Roma-Bari 1975, 208). Condivido pienamente la tesi di Donatella Di Cesare, la quale, attenta a tematiche affini a quelle di Levinas, sostiene che tra guerra e filosofia esiste «un legame secolare e inscindibile. Così che la fine della guerra sarebbe possibile solo con la fine della filosofia – o meglio di una certa filosofia, quella occidentale» (D. DI CESARE, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, Torino 2014, 89).

²¹ Secondo Levinas, l’ontologia heideggeriana e, in particolare, la nozione di *Geworfenheit*, sta a fondamento della politica nazista, che si configura, più propriamente, come una *biopolitica* (vd. LEVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*). Sulla riduzione dell’essere umano a mera vita biologica, a opera della filosofia dell’hitlerismo, ha scritto pagine illuminanti R. FULCO, *Inchiodati alla vita biologica. Emmanuel Lévinas e la filosofia dell’hitlerismo*, in *Esclusione, identità e differenza. Riflessione su diritti e alterità*, a cura di N. MATTUCCI - C. SANTONI, Bologna 2010, 49-62.

²² Rita Fulco individua nell’ingiunzione levinassiana a *non-potersi-sottrarre* alla re-

Auschwitz, consenta di pensare *altrimenti* la pace e ritrovare l'*umanità dell'umano*. La possibilità di risvegliare, persino *dopo* l'insensata follia dei totalitarismi, un'umanità *altra*, già da sempre *con e per* Altri, passa per l'indispensabile interrogazione sulla pace, dal momento che «il problema [...] della pace è [...] il problema dell'umanità in noi»²³.

Nel 1984, angosciato dalla grave crisi etica, ancor prima che politica, che aveva dilaniato l'Europa e ancora gravava su di essa – profondamente messa alla prova da sanguinose lotte tra Stati, genocidi, guerre mondiali, terrorismo, nazionalsocialismo, fascismo, stalinismo, politiche spietate e imperialiste – Levinas decide di dedicarsi a un'articolata riflessione sulla pace, presentata nel breve, ma densissimo articolo *Pace e prossimità*²⁴.

Il primo intento che il filosofo si propone di perseguire all'interno di

sponsabilità per la fame degli altri, profondamente radicata nelle fonti ebraiche, un nuovo inizio del pensiero (R. FULCO, *Un altro inizio della filosofia. Levinas e la fame dell'altro*, «Giornale di Metafisica», 2, 2018, 598-607, in part. 605).

²³ E. LEVINAS, *Pace e prossimità*, in ID., *Alterità e trascendenza*, a cura di P. HAYAT, Genova 2006, 113.

²⁴ Prima del 1984, anno di pubblicazione di *Pace e prossimità*, Levinas, nella *Prefazione a Totalità e Infinito*, del 1961, aveva contrapposto all'ontologia della guerra l'«escatologia della pace messianica» (LEVINAS, *Totalità e Infinito*, 20). Essa, ben lontana dal rinviare a una religione positiva e dal segnare la fine della storia, è *rottura* della totalità e *irruzione* dell'Infinito che, pur oltrepassando l'esperienza, si riflette all'interno di essa, nello sfolgorio del volto di Altri (*ibid.*, 21). Sebbene l'escatologia della pace messianica rimandi, evidentemente, alla relazione etica del *faccia-a-faccia*, che quotidianamente si realizza nell'evento del *per-l'Altro*, tale espressione ha sollevato diverse critiche tra gli studiosi. Stéphane Mosés la considera alla stregua di «una categoria dell'utopia che nessun contenuto concreto sarà in grado di specificare» (MOSÉS, *Al di là della guerra*, 42); una categoria relegata, quindi, non solo al di là della totalità e della storia, ma anche del discorso (*ibid.*). Anche Giuseppe Lissa rileva in essa una certa «carica di utopicità», che ne renderebbe inimmaginabile la storicizzazione (LISSA, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra*, 132). Di tutt'altro avviso è Donatella Di Cesare, la quale, in linea con la concezione levinassiana di messianismo, pone l'accento sull'*intra-storicità* dell'escatologia della pace messianica, la quale può *ad-venire*, nell'*al di qua*, in ogni istante in cui l'io prende su di sé le sofferenze degli altri (DI CESARE, *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, 97-99). Quest'ultima lettura è, a mio avviso, la più convincente e feconda, in quanto sottrae la pace all'astrattezza dell'utopia per inscrivere la pace nell'orizzonte etico-politico dell'interumano. Sul tema del messianismo in Levinas, si vedano i commenti levinassiani al capitolo XI del trattato talmudico b.Sanhedrin 97b-99a, raccolti in E. LEVINAS, *Il messianismo*, a cura di F. CAMERA, Brescia 2020.

questo testo è *decostruire* l'idea di pace consolidatasi nel corso della millenaria storia della cultura europea. L'Occidente europeo, a partire dalla saggezza greca, ha, innanzitutto, pensato la pace come derivata «dalla verità di un sapere in cui il diverso, invece di opporsi, si accorda o si unisce; in cui lo straniero si assimila; in cui l'altro si concilia con l'identità dell'identico in ciascuno»²⁵. In altri termini, la tradizione occidentale, che tende a sopprimere la differenza nella totalità dell'unico, ha inteso la pace «come ritorno del molteplice all'unità, conformemente all'idea platonica o neoplatonica dell'Uno»²⁶. D'altra parte, dal punto di vista politico, la pace è stata pensata principalmente come «tranquillità»²⁷, conquistata *da e dentro* lo Stato e volta a garantire la sicurezza e il *ben-essere* di ognuno. Secondo Levinas, anche questa forma di pace politica implica la riduzione della pluralità all'identico, in quanto essa è finalizzata alla costruzione dell'apparato statale come «unità di un Tutto in cui ciascuno trova il suo riposo, il suo posto, il suo fondamento [*assise*]»²⁸. Di conseguenza, sia la pace a partire dalla verità, sia la pace a partire dallo Stato non sfuggono alla logica della totalità, che ambisce a unire l'identico e il non-identico, rendendo indifferente la differenza. È la stessa storia dell'Europa, segnata da guerre sanguinose e lotte fratricide, da efferate violenze e terribili catastrofi, a mettere in luce la manchevolezza di questa visione di pace, definita dal filosofo la «pace borghese dell'uomo che è a casa propria dietro le porte chiuse, e rigetta ciò che, esterno, lo nega»²⁹.

²⁵ LEVINAS, *Pace e prossimità*, 113.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 114.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 117. Ritengo particolarmente interessante il fatto che la pace del quieto riposo e della riunificazione nella totalità dell'Uno sia connotata come «borghese». Nel testo *Dell'evasione*, Levinas assimila lo spirito borghese alla brutalità dell'ontologia, in quanto borghese è colui che esercita il proprio imperialistico istinto di possesso contro l'insicurezza del domani, con il fine primario di trincerarsi nel proprio sterile materialismo e nell'accumulazione di ricchezze (LEVINAS, *Dell'evasione*, 11-13). Come osserva Rita Fulco, la paradigmatica identificazione tra l'individuo borghese e l'affermazione dell'essere fa sì che «per il suo essere concepito in conformità all'Essere, anche al soggetto borghese occidentale è connaturata una violenza ontologica» (R. FULCO, *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Milano-Udine 2013, 27-28).

L'alternativa proposta da Levinas annuncia, allora, un'idea *altra* di pace, non conforme all'ideale dell'unità dell'Uno e in grado di scalfire la totalità omogeneizzante che riunifica le parti. Abbandonando l'orizzonte dell'essere e quello del sapere, che presuppongono l'Altro come termine di una logica dell'identità fondata sull'imperialismo del Medesimo, Levinas considera la «pace etica»³⁰, che differisce dalla pace politica e la precede³¹, «il modo *fraterno* di una prossimità di altri»³². La prossimità non è concepita come semplice contiguità spaziale, né come uno stato che consenta l'acquietamento del soggetto, bensì è la *relazione etica* che si instaura tra l'io e Altri inteso come assolutamente Altro, irriducibile alla totalità, refrattario alla tematizzazione, non-possedibile e non-afferrabile. Altri, dunque, è lo *Straniero*, colui che avanza dall'ignoto, e che, pur sopraggiungendo nella mia dimora, sfugge alla mia presa e non è mai interamente nel mio luogo:

Prossimità differente da una qualunque 'corta distanza' misurata nello spazio geometrico che separa gli uni dagli altri. Pace differente dalla semplice unità del diverso sotto una sintesi che lo integra. Pace come relazione con l'altro nella sua alterità logicamente indiscernibile, nella sua alterità irriducibile all'identità logica di una differenza ultima che si aggiunge a un genere. Pace come risveglio incessante a questa alterità e a questa unicità³³.

³⁰ LEVINAS, *Pace e prossimità*, 118.

³¹ È bene precisare che inscrivere la pace nell'orizzonte dell'etica non equivale a sminuire la politica, poiché, nell'ampia concettualità levinassiana, etica e politica si co-implicano vicendevolmente, senza che il reciproco rimando elimini l'eterogeneità dei due termini. In particolare, l'ispirazione etica introduce nell'immanenza della politica un elemento di trascendenza, che, pur essendo *al di là* di essa, si realizza al suo *interno* ed è in grado di metterla costantemente in questione. Allo stesso modo, la pace etica, pur eccedendo l'ordine politico delle istituzioni, non recide i legami con esso, bensì, insieme con la giustizia, lo orienta, essendo sua «origine, giustificazione e misura» (*ibid.*, 122).

³² *Ibid.*, 117. Per approfondire il tema della fraternità in Levinas, si vedano, tra gli altri, R. FULCO, *Lévinas: difficile fraternità*, in *Fenomenologia. Etica dialogica. Antropologia dell'alterità. Studi di filosofia offerti a Emilio Baccarini per il suo settantesimo compleanno*, a cura di G. D'ACUNTO - A. MECCARIELLO, Roma 2019, 235-45; F.-D. SEBBAH, *La Fraternité selon Lévinas*, «Les Cahiers philosophique de Strasbourg: Levinas et la politique», 14 (2002), 45-55.

³³ LEVINAS, *Pace e prossimità*, 118.

³⁴ *Ibid.*, 120.

La pace etica, lungi dall'essere la «pace del puro riposo»³⁴ in cui l'io autonomo e autarchico si conferma nella propria identità e si trincera nel proprio godimento, è, propriamente, in-quietudine e radicale messa in questione del soggetto, della sua libertà e della sua potenza. Il Medesimo è, infatti, già da sempre messo in causa dall'*evento* dell'Altro, il cui sopravvenire, incalcolabile e imprevedibile, destruttura l'ordine noto, de-nuclea il soggetto e ne sconvolge l'apparato categoriale, offrendolo, *malgrado sé*, a una *pre-originaria* e infinita responsabilità per Altri. Quest'ultima non è liberamente assunta dall'io – fin da subito alla mercé di Altri –, e non proviene dall'assunzione di un impegno volontario contratto in un momento determinabile. Essa si situa, piuttosto, in un tempo senza origine, non rappresentabile per il soggetto né da questi recuperabile, denominato da Levinas «lasso»³⁵. Quella dell'io posto all'accusativo, del *Sé* votato agli altri, è, dunque, una «passività iperbolica»³⁶, che lo caratterizza prima di ogni impegno volontario e lo avvinchia, senza possibilità di fuga, a un'irrecusabile responsabilità per Altri, senza inizio e senza fine. Ancor prima di mostrarsi, ancor prima che io possa udirne la chiamata, Altri mi rivolge un *appello etico*, un *comando* proveniente da chi, nell'indigenza, «può supplicare solo perché esige – privo di tutto perché ha diritto a tutto»³⁷. A tale ingiunzione irrecusabile sono io, in prima persona, a dover rispondere, in quanto, nella mia *insostituibilità*, che è la mia *unicità*, sono colui che *può* e *deve* tutto, prima di chiunque altro.

Pace e volto: 'non uccidere'

La pace come prossimità e *ospitalità*³⁸ scaturisce, concretamente, dall'incontro con il *volto*³⁹ dell'Altro: «Non abbiamo condotto questa

³⁵ LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 66.

³⁶ F. SALVAREZZA, *Emmanuel Levinas*, Milano 2003, 136.

³⁷ LEVINAS, *Totalità e Infinito*, 73.

³⁸ È Claver Boundja a suggerire un'interessante interpretazione del concetto levinasiano di pace nel senso di ospitalità di Altri e accoglienza del volto, unico gesto capace di fare spazio all'Altro dentro di sé, senza, tuttavia, inglobarlo (BOUNDJA, *Penser la paix avec Emmanuel Lévinas*, 79-98).

³⁹ Il termine ebraico corrispondente al francese *visage* è *panim*, sostantivo che, co-

analisi formale della pace – come *relazione* con l'unico e l'altro – [...] senza cercare di deformatizzare, di ritrovare nella loro concretezza queste strutture, senza una fenomenologia. Abbiamo pensato che l'unicità e l'alterità dell'unico è concretamente il volto dell'altro uomo»⁴⁰. Ciò che Levinas chiama 'volto' non è una porzione del corpo umano, percepibile, rappresentabile e ridicibile solo alla somma dei suoi tratti. Il 'volto' di Altri è, piuttosto, ciò che, nel suo presentarsi, non si mostra pienamente, celando sempre un'*eccedenza* traboccante, un'estraneità non-visibile e non-afferrabile dal Medesimo. Tuttavia, l'opposizione del volto alla presa del Medesimo non è estrinsecazione di una forza fisica. Non si tratta, cioè, di contrastare il potere con un'altra forma di potere altrettanto violenta e ingiusta. Altri, nel suo presentarsi come volto, come *non-forma* e *non-segno*, non dispone di una potenza materiale in grado di arrestare il dominio dell'io, poiché esprimersi come volto significa, propriamente, presentarsi nella completa *nudità*, nell'estrema *miseria* e nella *fame*.

Proprio l'*esposizione* di Altri, indifeso e vulnerabile, genera nell'io la tentazione di ucciderlo: atto estremo che non è semplicemente dominio, bensì annientamento, negazione totale. Altri è il solo che l'io possa desiderare di uccidere, in quanto è l'unico ente che, sfuggendo al possesso e alla comprensione, è totalmente indipendente dalla 'volontà di potenza' del soggetto. La «stravagante ipotesi»⁴¹ avanzata da Levinas è che, ancor prima della possibilità dell'omicidio, la pace sorga, già da sempre, nell'*evento* dell'*ospitalità* dell'Altro – la vedova, il povero, l'orfano, lo straniero – accolto nella sua profonda vulnerabilità ed estrema indigenza: «Volto come precarietà estrema dell'altro. Pace come risveglio alla precarietà dell'altro»⁴². Difatti, già da sempre, è in-

me spiega Silvana Rabinovich, si utilizza esclusivamente al plurale e indistintamente al maschile e al femminile (vd. S. RABINOVICH, *La trace dans le palimpseste. Lectures de Levinas*, trad. fr. par A. J. HOCQUENGHEM - S. RABINOVICH, Paris 2003, 89).

⁴⁰ LEVINAS, *Pace e prossimità*, 119.

⁴¹ È questa un'espressione di Miguel Abensour, riferita alla tesi levinassiana della priorità dell'etica del *per-l'altro* rispetto all'hobbesiano *bellum omnium contra omnes* (vd. M. ABENSOUR, *L'extravagante hypothèse*, «Rue Descartes: Emmanuel Levinas», 19, 1998, 55-84, in part. 55).

⁴² LEVINAS, *Pace e prossimità*, 120.

scritto nel volto di Altri un *comando etico*, un *appello muto*, definito da Levinas la *prima parola*, l'*espressione originaria*, che, prima di ogni tempo rammemorabile, grida: «non uccidere»⁴³. Questo comandamento risplende nel volto di Altri, nella nudità dei suoi occhi indifesi, del suo corpo infreddolito e leso. È, dunque, a partire dalle ferite, dalla pelle esposta e dal volto nudo, che si staglia una forza *altra*, non materiale e non misurabile, il cui senso è racchiuso nel comando 'tu non ucciderai'. Senza che la vulnerabilità e l'indigenza siano cancellate o contraddette, Altri è capace di celare in sé una *forza infinita*, denominata *resistenza etica*, «la resistenza di ciò che non ha resistenza»⁴⁴.

È indispensabile precisare che il comandamento proveniente dal volto non rende impossibile l'omicidio: «È vero, l'omicidio è un fatto banale: si può uccidere altri. L'esigenza etica non è una necessità ontologica»⁴⁵. La resistenza etica è, infatti, una *potenza senza potere*, una *forza vulnerabile*, incapace di impedire che, sul piano pratico, l'incontro con Altri non avvenga secondo i modi dell'odio e della violenza. Lungi dal negare illusoriamente la realtà, Levinas ammette la possibilità reale di questo rovesciamento e constata lucidamente che il divieto di uccidere risiede già nella possibilità stessa dell'omicidio. Paradossalmente, «il volto dell'altro nella sua precarietà e nel suo senza-difesa è per me al contempo la tentazione di uccidere e l'appello alla pace, il 'Tu non ucciderai'»⁴⁶.

Ciononostante, il 'tu non ucciderai' *rimane* inscritto nel volto di Altri come la prima parola, è un *obbligo* pre-originario, che resiste all'omicidio stesso e che precede ogni scontro polemico con l'Altro, perché «la guerra presuppone la pace, la presenza preliminare e non-allergica d'Altri; non rappresenta il primo fatto dell'incontro»⁴⁷. In altri termini,

⁴³ LEVINAS, *Totalità e Infinito*, 204.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ LEVINAS, *Etica e Infinito*, 88.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Id.*, *Totalità e Infinito*, 205. Sulla pre-originarietà della pace e sui suoi risvolti politici si veda A. L. MESSINA, *L'anarchie de la paix. Levinas et la philosophie politique*, Paris 2018. Messina evidenzia come la pace non sia una mera negazione della guerra, ma una 'positività' che ne eccede l'economia. Essa si configura come 'prima parola', proveniente da un tempo *anteriore a ogni passato* e da cui, prima di ogni inizio, la re-

la guerra non solo non è l'ultima parola, ma soprattutto non è la prima, in quanto la dimensione *pre-originaria*, alla quale Levinas, in maniera inedita e anti-hobbesiana, si sforza di risalire, è quella etica del *per-l'Altro*. L'etica, come fonte vivificatrice di umanità, non è un non-luogo (οὐ-τόπος), impossibile da stanare, ma un buon-luogo (εὖ-τόπος)⁴⁸, verso il quale volgersi per orientare, giornalmente, il proprio agire. Il comandamento del 'non uccidere' può essere inteso, in senso lato, come la modalità propria dello *stare-insieme-con-Altri*, che può dirsi umana solo se animata dalla *non-indifferenza* degli uni verso gli altri. 'Non uccidere' significa, dunque, non distogliere lo sguardo dalle ferite di Altri, che necessita delle mie cure, non restare sordo al suo appello, non lasciarlo morire di fame. Il volto, la cui espressione originaria si identifica con il comandamento inviolabile, schiude, dunque, l'inizio di ogni relazione etica, ponendosi come la condizione di possibilità della conquista dello spazio autenticamente umano e sociale: «L'analisi del volto così come l'ho appena proposta, con la signoria d'altri e la sua povertà, con la mia sottomissione e la mia ricchezza, è primaria: è il presupposto di tutte le relazioni umane. In mancanza di tutto ciò, di fronte a una porta aperta non diremmo neppure: 'Prego, dopo di Lei!'. Quello che ho cercato di descrivere è un 'Prego, dopo di lei!' originario»⁴⁹.

In conclusione, pensare *altrimenti* la pace *al di là della guerra* significa, per Levinas, operare un'*inversione* in seno alla stessa storia della filosofia occidentale che, prendendo le mosse dal *prius* cronologico, ontologico e logico della guerra, ha considerato la pace semplicemente in negativo, come mera assenza di guerra. L'intera filosofia levinassiana, che si spinge ben *oltre* le colonne d'Ercole del pensiero occidentale, assegna ad ogni essere umano il compito arduo e faticoso di spezzare quel circolo vizioso all'interno del quale si ricerca la pace preparan-

sponsabilità del soggetto etico dovrebbe originarsi. L'analisi di Messina, che condivido, ha il merito di far emergere il carattere *an-archico* della pace levinassiana, che è senza inizio perché precedente ogni principio e ogni cominciamento.

⁴⁸ Per un'analisi dettagliata dell'ambiguità etimologica del termine utopia e della sua ricezione all'interno del dibattito filosofico, si rimanda a C. DANANI, *Utopia*, in *Le parole della filosofia. Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia*, a cura di A. MOTTA - L. PALUMBO, Napoli 2024, 35-58.

⁴⁹ LEVINAS, *Etica e Infinito*, 90.

do la guerra e il cui risultato ultimo non può che essere la plumbea *pace dei morti*: «La pace non può quindi identificarsi con la fine dei combattimenti che cessano per mancanza di combattenti, per la sconfitta degli uni e la vittoria degli altri, cioè con i cimiteri o gli imperi universali futuri. La pace deve essere la mia pace, in una relazione che parte da un io e va verso l'Altro, nel desiderio e nella bontà in cui l'io contemporaneamente si mantiene ed esiste senza egoismo»⁵⁰.

⁵⁰ LEVINAS, *Totalità e Infinito*, 314.

In questo contributo mi propongo di indagare la concezione levinassiana di pace etica come prossimità, presentata da Emmanuel Levinas nell'articolo *Paix et proximité*, pubblicato nel 1984. In questo breve, ma densissimo scritto – che si rivela essere un'articolata sintesi di alcuni dei principali nuclei teoretici del suo pensiero – Levinas persegue l'arduo intento di pensare altrimenti la pace, operando un'inversione in seno alla stessa storia della filosofia occidentale, la quale ha considerato la pace perlopiù in negativo, come negazione o mera assenza di guerra. Dopo aver delineato, nei suoi caratteri essenziali, la critica levinassiana alla cosiddetta 'ontologia della guerra', che comprende gran parte della riflessione filosofica occidentale, tenterò di chiarire l'identificazione, proposta da Levinas, tra pace e prossimità. Infine, cercherò di rintracciare nell'incontro con il Volto dell'Altro l'esperienza per eccellenza dalla quale scaturisce la pace etica.

*The aim of this essay is to analyse Emmanuel Levinas' concept of ethical peace as proximity, as articulated in his 1984 article *Paix et proximité*. In this short yet remarkably dense text – a synthesis of several central strands of Levinasian thought – Levinas undertakes the demanding task of rethinking peace in a radically different register. In particular, he introduces an inversion within the history of Western philosophy, which has predominantly construed peace as the antithesis of war and, by extension, as the mere absence of conflict. This essay outlines the essential features of Levinas's critique of the so-called 'ontology of war', which pervades much of Western philosophical reflection. It also clarifies his proposed identification of peace with proximity. Finally, it seeks to trace the paradigmatic experience from which ethical peace emerges: the encounter with the face of the Other.*

Articolo presentato nel giugno 2026. Pubblicato online a luglio 2026.

© 2026 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno XI, 1 - 2026

DOI: 10.13129/2499-8923/2026/1/5555

ANGELICA ROCCA

SOTTARRE LE IMMAGINI ALLA VIOLENZA
AKI KAURISMÄKI E IL MARGINE*Una poetica del margine*

La poetica di Aki Kaurismäki, regista finlandese in attività dagli anni '80, non solo rappresenta per diversi motivi l'antitesi radicale rispetto a una precisa tradizione cinematografica, bensì costituisce anche un *unicum* nel contesto mediale contemporaneo, caratterizzato da una stratificazione sempre più densa di narrazioni visive e da un'aneestetizzazione senza precedenti alla violenza del visuale¹.

Il nucleo di questa poetica, la cui cifra distintiva è un'estetica scarna ed essenziale, che trae ispirazione dal cinema muto di Chaplin, ma anche da autori come Bresson e Ozu, può essere individuato nel concetto di *margine*. Nell'opera kaurismäkiana, più precisamente, si possono rinvenire almeno due declinazioni di *margine*. Da un lato, le sue storie eleggono a protagonisti figure del margine. Le pellicole della 'trilogia del proletariato' (*Ombre nel paradiso*, 1986; *Ariel*, 1988; *La fiammiferaia*, 1990), così come quelle della 'trilogia dei perdenti' (*Nuvole in viaggio*, 1996; *L'uomo senza passato*, 2002; *Le luci della sera*, 2006), ma anche *Ho affittato un killer* (1990), *Miracolo a Le Havre* (2011) e *L'altro volto della speranza* (2017), in quanto messa in scena di

¹ Per una panoramica generale sull'opera di Kaurismäki, si vedano almeno P. VON BAGH, *Aki Kaurismäki*, Helsinki 2006; A. NESTINGEN, *The Cinema of Aki Kaurismäki. Contrarian Stories*, New York 2014; *The Films of Aki Kaurismäki. Ludic Engagements*, a cura di T. AUSTIN, New York 2018. Nel panorama italiano segnaliamo *Ai margini della notte. Il cinema di Aki Kaurismäki*, a cura di G. RIZZA - G. M. ROSSI, Firenze 2006 e il più recente G. SOLLA, *La vita sgheba. Aki Kaurismäki e la fine del mondo*, Napoli 2025.

«un'umanità residuale, sottoproletaria e marginale», «un'umanità di falliti, sconfitti, decaduti, di gente che si arrabatta per campare»², giungono a concepire un nuovo statuto di soggetto, un «soggetto post-cartesiano e post-hegeliano» definibile come «soggetto abietto»³.

Il soggetto abietto, ad esempio, si materializza in particolar modo nel 'senza nome' del film *L'uomo senza passato*: un operaio di Helsinki che scampato – o ancor meglio sopravvissuto – alla propria morte per aggressione violenta, in seguito a un'amnesia totale causata dal trauma subito, è costretto a ricominciare tutto da capo. Si tratta di una soggettività che abita la condizione inedita di una sopravvivenza alla propria fine, antitetica rispetto al soggetto della tradizione filosofica moderna e quindi sconosciuta alla rappresentazione del cinema classico; piuttosto è figura relegata al fondo della gerarchia economico-sociale, espropriata di tutto, persino del proprio passato⁴. L'umanità al margine di Kaurismäki è dunque per definizione quell'umanità che vive nei bassifondi del progetto moderno che, come scrive Walter Benjamin, è ormai «povera d'esperienza» e pertanto costretta a «ricominciare da capo»⁵.

Vi è anche un livello formale del problema del margine; un'altra declinazione peculiare, cinematografica, che in Kaurismäki può essere riconducibile alla natura dell'immagine e quindi a un'inquadratura che, sostenendosi su un gioco di allusioni e fuori campo, richiama costantemente un *al di là del margine*. Come avremo modo di vedere, attraverso l'analisi di alcune delle sequenze più note dei suoi film, l'utilizzo di queste figure marginali, silenti, anti-eroiche, ma allo stesso tempo *resistenti*, e quello del fuori campo, spazio virtuale in cui spesso viene spo-

² SOLLA, *La vita sghemba*, 20.

³ T. ELSAESSER, *Hitting Bottom. Aki Kaurismäki and the Abject Subject*, «Journal of Scandinavian Cinema», 1, 1 (2010), 105-22 (traduzione mia).

⁴ In questo senso sembrano convergere le letture di Solla ed Elsaesser. Se il primo vede nel cosmo dei personaggi di Kaurismäki l'immagine di un'umanità sopravvissuta alla fine del mondo e pertanto resistente, in un senso comico e assieme paradossale, a questa stessa fine, il secondo, rifacendosi alla riflessione sul concetto di «abiezione» di Julia Kristeva, rinviene nello sconosciuto de *L'uomo senza passato* l'esempio tipico di «un eroe *post-mortem*». Vd. SOLLA, *La vita sghemba*, cap. I; ELSAESSER, *Hitting Bottom*, 15.

⁵ W. BENJAMIN, *Esperienza e povertà*, in Id., *Aura e choc*, Torino 2012, 364-69.

stata l'attualità dei conflitti globali, convergono in una poetica della sottrazione che si declina nella forma specifica di una sottrazione alla violenza. Se «l'abiezione diventa [...] un modo per sfuggire/superare/resistere all'ordine sociale *attraverso il fondo*»⁶, nel cinema di Kaurismäki è possibile rinvenire un nesso sostanziale tra il carattere anti-epico e anti-narrativo dello stile e l'intrinseca vocazione anti-violenta dell'immagine.

Immagine e violenza

Per definire lo statuto anti-violento del cinema di Kaurismäki può essere utile cercare di esplorare la filigrana del rapporto che sussiste tra immagine e violenza, attraverso un riferimento alla riflessione di Jean-Luc Nancy contenuta in *Tre saggi sull'immagine* (2002)⁷. Non è naturalmente questa la sede per trattare nel dettaglio le implicazioni delle tesi di Nancy; potrebbe essere sufficiente chiamare in causa alcune delle categorie fondamentali implicate in *Immagine e violenza*, il primo dei *Tre saggi*, per rintracciare le possibilità di un discorso sul rapporto inedito che si instaura tra immagine e violenza nel cinema di Kaurismäki.

Quando un'immagine si definisce violenta? Che rapporto sussiste tra immagine e violenza? La convinzione di Nancy è che il rapporto tra violenza e immagine non si presenti solo nella forma delle «immagini di violenza» di cui siamo «circondati», «violenza che si accende incessantemente da ogni parte del mondo», ma che vi sia anche una «violenza delle immagini» ravvisabile, ad esempio, nel «martellamento pubblicitario»⁸. Prendendo le mosse da queste premesse, l'intenzione di Nancy è di interrogare «ciò che lega specificamente l'immagine alla violenza e la violenza all'immagine»⁹. Se la violenza è «dimostrativa» e «mostrativa»¹⁰, nella misura in cui, come la verità, «il suo essere è

⁶ ELSAESSER, *Hitting Bottom*, 15 (traduzione mia).

⁷ J.-L. NANCY, *Tre saggi sull'immagine*, Napoli 2002.

⁸ *Ibid.*, 4.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, 12.

tutto nella mostrazione», coincidendo con il suo *effetto*, allo stesso modo l'immagine «ha un'essenza mostrativa o mostrante» e pertanto *mostruosa*:

Ogni immagine è una mostranza [...] L'immagine è dell'ordine del mostro: *monstrum* è un segno prodigioso che avvisa (*moneo*, *mone-strum*) di una minaccia divina. C'è così una mostruosità dell'immagine: essa è fuori del comune della presenza, perché ne è l'ostensione, la *manifestazione*, non l'apparenza ma l'*esibizione*, la messa in luce e la messa in avanti¹¹ (corsivi miei).

Tenendo conto della lezione di Nancy, si potrebbe dunque parlare di un'immagine *non violenta* soltanto in un senso problematico. Se il rapporto tra immagine e violenza è costitutivo e, in altre parole, la mostruosità definisce l'essenza stessa dell'immagine¹², non è possibile pensare un'immagine che rinunci totalmente alla violenza.

Un'opposizione possibile tra immagine e violenza – e quindi un'immagine *anti-violenta* – è pensabile soltanto nella misura in cui essa si configurerà non come scontro *vis à vis*, il cui esito inevitabile sarebbe la 'sconfitta' per l'immagine, incapace di pervenire a una rimozione totale di quel tratto di violenza a essa costitutivo, ma in una lotta interna all'immagine stessa, un movimento strategico di rarefazione che procede nella direzione di una *sottrazione* al potere della violenza.

È bene sottolineare che questo movimento di sottrazione alla violenza, che si può rintracciare nell'arte di Kaurismäki, rimane comunque un'operazione radicale sul cinema che si sostanzia non in una presa di posizione esplicita nei confronti della guerra, bensì investe lo statuto ontologico dell'immagine stessa. Il cinema di Kaurismäki, in questo senso, non solo prenderebbe in carico il problema delle *immagini di violen-*

¹¹ NANCY, *Tre saggi sull'immagine*, 13.

¹² Nancy ribadisce esplicitamente questo concetto nel saggio dedicato a Kiarostami: «Il tema della violenza dell'immagine va trattato cominciando con il dire che l'immagine è per se stessa violenta. [...] credo che l'immagine sia violenta di per sé perché si impone subito con la sua sola presenza, in tutta la sua verità. [...] nulla è spiegato, niente è detto, è la forza dell'immagine che comunica. [...] io resto davanti all'immagine e sta a me poi riprendere questa violenza e analizzarla, perché per esempio, la violenza dell'immagine non è per niente la stessa cosa dell'immagine della violenza». Vd. J.-L. NANCY, *Abbas Kiarostami. L'evidenza del film*, Roma 2004, 99-100.

za, ma cercherebbe di rispondere anche a quello della *violenza dell'immagine*, assurgendo a emblema di un'immagine che si sottrae alla logica dell'immagine stessa, se è vero, come affermato da Nancy, che l'essenza dell'immagine è la *mostrazione* e quindi a essa appartiene necessariamente la *mostruosità*, ossia, la violenza. Se Kaurismäki non *mostra*, bensì allude a ciò che accade, proprio nel paradosso di un'immagine che sconfessa l'essenza più propria di ogni immagine, sarebbe dunque racchiusa l'operazione messa in campo dalla sua estetica.

Silenzio ed evento

La poetica della sottrazione kaurismäkiana è definibile come sottrazione alla violenza dell'immagine nella misura in cui è capace di avvalersi di un'utilizzo originale del fuori campo¹³.

Quest'ultimo non svolge soltanto la funzione canonica di semplice delimitazione del quadro scenico¹⁴; costituisce piuttosto il luogo privilegiato in cui ricadono le azioni e gli accadimenti decisivi della trama¹⁵. La rilevanza che esso assume emerge, infatti, soltanto alla luce di una felice dialettica che instaura col suo elemento opposto: il campo. È proprio questo rapporto spesso irrisolvibile entro le dinamiche delle ellissi temporali e dell'interscambiabilità di campo/controcampo, visibile/invisibile del montaggio classico, a costituire l'essenza del suo cinema, essenza che risiede nella forma particolare di un'immagine che chiama in causa un invisibile irriducibile all'immagine stessa.

Se «la tensione costante tra ciò che è mostrato e ciò che è nascosto è

¹³ Finora la lettura più esaustiva sul fuori campo in Kaurismäki come cifra distintiva di un'opera in cui «visibile e invisibile sono impegnati in un dialogo significativo» rimane quella di L. PERSKI, *Beyond the Edges of the Frame: the Invisible in Aki Kaurismäki's Films in The Films of Aki Kaurismäki*, 57-74 (traduzione mia).

¹⁴ Per una definizione generale di 'fuori campo', si vedano almeno P. MONTANI, *Fuori campo*, in *Enciclopedia del Cinema*, Roma 2003, 677-79. Altra lettura imprescindibile sul 'fuori campo', come elemento che caratterizza l'arte cinematografica in quanto tale, distinguendola nettamente dalla rappresentazione teatrale, si veda naturalmente P. BONITZER, *Le champ-aveugle. Essais sur le réalisme au cinéma*, Parigi 1999² (1982'), 65-80.

¹⁵ PERSKI, *Beyond the Edges*, 58.

radicata nel tessuto stesso del cinema», l'operazione di Kaurismäki è radicale nella misura in cui si configura come «autoriflessione» di quest'ultimo, come «arte dell'assenza, della visione parziale»¹⁶, o ancora, discorso che «inventa» e reinventa il cinema nella sua forma originaria fatta di «immagini frammentate, recuperate e tessute assieme» senza mai «giungere a una visione panoramica, a un quadro totale»¹⁷. In Kaurismäki il fuori campo corrode la rappresentazione, desatura l'immagine, tradendo, in molteplici modi, il carattere inevitabilmente parziale della visione cinematografica.

L'inquadratura diviene a tal punto rarefatta da lasciarsi persino abbandonare dai suoi personaggi e dal loro movimento¹⁸: il tono anti-epico di Kaurismäki si tradurrà allora nell'audace messa in forma di un cinema anti-eroico e 'anti-umano'. Ad esempio, nelle sequenze iniziali di due film, *La fiammiferaia* (1990) e *L'altro volto della speranza* (2017), il campo è dominato esclusivamente dalla 'viva' presenza di oggetti inanimati come dettagli dei macchinari ripresi nella produzione di fiammiferi (fig. 1), o navi da carico che riversano carbone. In altri casi il fuori campo è lo spazio intangibile che erode la narrazione tipicamente

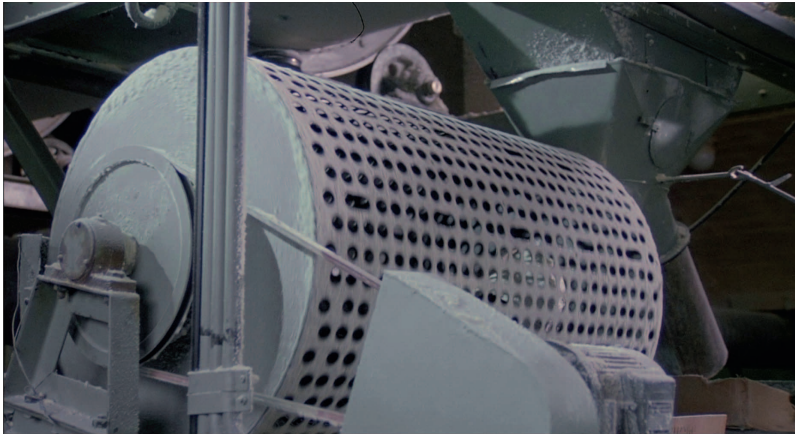


Fig. 1

¹⁶ PERSKI, *Beyond the Edges*, 58.

¹⁷ SOLLA, *La vita sghemba*, 29-35.

¹⁸ *Ibid.*, 40.

classica dell'evento straordinario: amore e morte divengono così «l'elementare» che si sottrae agli sguardi»¹⁹.

In *Ariel*, un momento cruciale, ossia l'uccisione del compagno di avventure del protagonista, Mikkonen (Matti Pellonpää), da parte dei falsari è sottratto agli occhi dello spettatore. La camera mostra l'omicida che si avventa col coltello sulla vittima per poi staccare e passare al primo piano della mano di quest'ultimo che, abbandonata dalla forza vitale, allenta la presa sulle banconote. In *Ombre del Paradiso*, storia d'amore tra la cassiera Ilona (Kati Outinen) e il camionista Nikander (Matti Pellonpää), secondo uno schema che ribalta la narrazione tipicamente enfatica del cinema classico²⁰, il bacio tra i protagonisti rimane nel fuori campo, sostituito da un'allusiva metonimia²¹: il primo piano della mano di lei che stringe una sigaretta fumante (figg. 2 e 3).



Fig. 2

¹⁹ *Ibid.*, 37.

²⁰ Perski contrappone all'ellissi di Kaurismäki il crescendo che caratterizza «l'apoteosi» esemplare del bacio hitchcockiano in *Vertigo* (1958), sottolineata dal movimento circolare di camera attorno alla coppia. Vd. PERSKI, *Beyond the Edges*, 65 (traduzione mia).

²¹ T. AUSTIN, *Introduzione a The Films of Aki Kaurismäki*, 4.



Fig. 3

In questi casi, l'intenzione di Kaurismäki potrebbe costituire un tentativo di preservare l'aura dell'evento sottraendolo totalmente all'immagine e affidandolo all'immaginazione dello spettatore. Ponendo l'evento «oltre i confini dell'inquadratura» anziché al centro, e quindi negandone la visibilità, il fuori campo kaurismäkiano non diminuirebbe la sua rilevanza, ma anzi ne accrescerebbe la carica significativa²².

Tuttavia, anche qui Kaurismäki si misura col problema della violenza dell'immagine. Come scrive Nancy, «esiste una violenza dell'immagine che può esistere anche in un'immagine estremamente dolce, inoffensiva, come l'immagine di un bacio in un film d'amore; un primissimo piano, per esempio, io credo sia sempre violento»²³. La violenza risiederebbe infatti non nel contenuto dell'immagine, bensì nel pericolo di una sua *saturazione* che si tradurrebbe «nella volontà di una rappresentazione senza resti, senza scarti, senza linee di fuga»²⁴.

²² PERSKI, *Beyond the Edges*, 67.

²³ NANCY, *Abbas Kiarostami*, 99.

²⁴ Id., *Tre saggi*, 76.

La guerra al margine?

Il processo di *rarefazione* che coinvolge l'immagine in Kaurismäki si radicalizza necessariamente nella rappresentazione dell'evento guerra. Quale forma assume la guerra nei suoi film? Che rappresentazione può o non può dare della guerra questo cinema?

Mettendo in luce le dinamiche di interdipendenza di un mondo globalizzato, la guerra diviene l'eco che risuona anche da lontano, attraverso la voce dell'*altro* per eccellenza: il migrante, il richiedente asilo. È proprio la guerra a determinare nuove marginalità e soprattutto incontri tra queste marginalità, incontri che preludono a forme di comunità e di solidarietà inedite nel contesto sovranazionale dell'Unione Europea. È ciò che accade, ad esempio, in *Miracolo a Le Havre*, in cui il giovanissimo Idrissa (Blondin Miguel), profugo africano giunto in terra francese, trova sostegno e amicizia nella figura del lustrascarpe Marcel Marx (André Wilms).

D'altro canto, dei molteplici conflitti globali collocati sullo sfondo delle vite dei suoi personaggi marginali, Kaurismäki rinuncia a dare una narrazione diretta: la rappresentazione della guerra nel suo cinema è quindi spesso relegata al racconto diegetico di altri media. Nel già menzionato *L'altro volto della speranza*, immagini del conflitto in Siria scorrono alla televisione davanti agli occhi di Khaled, che dai luoghi di quel conflitto è scappato. Anche ne *La fiammiferia* il massacro di piazza Tienanmen è affidato alla cronaca televisiva il cui racconto prosegue in sottofondo mentre Iris, la protagonista, prepara la cena.

In *Foglie al vento* (2023), ad oggi ultimo film del regista finlandese, quest'approccio intermediale si radicalizza nel ricorso a un *medium caldo* in cui l'immagine scompare. La scelta di affidare il racconto del conflitto in Ucraina al fuori campo diegetico della cronaca radiofonica si configurerà come la messa in forma più audace di una resistenza quotidiana alla violenza della guerra, nel rifiuto di una sua rappresentazione realistica, totale, nell'estetizzazione e nell'epica cui spesso rischia di cedere anche il racconto di aperta denuncia.

Foglie al vento è il film in cui il fuori campo assume un ruolo decisivo in rapporto a una 'im-possibile' rappresentazione dell'attualità del conflitto. In quanto sintesi di molteplici elementi che convergono nel-

l'utilizzo anti-violento di un'immagine che si scontra col suo stesso silenzio, si può considerare il manifesto della poetica del regista. Si tratta, come ha ammesso lo stesso Kaurismäki, dell'esplicita prosecuzione della trilogia del proletariato, e pertanto di un felice ritorno alle storie degli ultimi che hanno caratterizzato i suoi lavori più noti. Da un lato, si pone la marginalità di figure come Ansa (Alma Pöysti) e Holappa (Jussi Vatanen), nella dignità statuaria che abbraccia tutti gli 'abietti' kaurismakiani²⁵, al centro di un'inquadratura che si caratterizza per la perfezione tipicamente classica del suo equilibrio compositivo (fig. 4). Dall'altro, alla *marginalità* di questi abietti si contrappone la grandezza pur invisibile di una minaccia bellica che incombe e li circonda, spostata nella virtualità anch'essa *marginale* del fuori campo, attraverso la soluzione della voce alla radio che annuncia quotidianamente le notizie del conflitto in Ucraina (fig. 5). La storia d'amore tra una giovane cas-



Fig. 4

²⁵ A questo proposito Rascaroli individua un'interessante affinità tra l'attenzione al volto degli abietti nell'inquadratura statica di Kaurismäki e il registro dell'icona sacra che caratterizza la raffigurazione del sottoproletariato nei primi piani di Pasolini. Vd. L. RASCAROLI, *Becoming Minor in a Sustainable Europe: The Contemporary European Art Film*, «Screen», 54, 3 (2013), 329.



Fig. 5

siera e un operaio alcolizzato, che faticano a ricongiungersi dopo un insolito incontro, non è qui il pretesto per confezionare un'opera che si scrolli dalla responsabilità di prendere in carico l'urgenza attuale della guerra e della violenza dell'immagine. Né elude la gravità della minaccia bellica e il peso che questa minaccia assume nelle vite dei *senza nome*. Il conflitto che Kaurismäki non mostra non è per questo meno innocuo: il suo cinema è a tutti gli effetti *diserzione* da una guerra che nelle dinamiche del mondo globalizzato non è più possibile circoscrivere in un luogo preciso e, pertanto, elude ogni possibilità di rappresentazione diretta. Nello spazio *virtuale* del fuori campo la guerra si configura come *possibilità* sempre a venire che minaccia il futuro dei protagonisti, per quanto questi possano trovarsi lontani dalle sue bombe.

Come disertare una guerra che si dissemina ormai dappertutto? Come abbandonare il campo di battaglia se questo non ha più confini circoscritti? Come dare forma nel cinema a una guerra per cui le stesse definizioni di fronte e campo di battaglia si rivelano ormai obsolete? Come dare forma all'informe? Un tentativo di risposta a questi interrogativi è dare voce alla guerra nell'intangibilità del sonoro, aprirle uno spazio nel fuori campo, spazio che è tale solo in un senso problematico. Il conflitto tra immagine e violenza si giocherà allora *entro* l'immagine stessa attraverso la dialettica campo/fuori campo, silenzio/rumore. Nel

rumore della voce alla radio, le cui notizie sulla guerra in Ucraina scandiscono le giornate di Ansa e Holappa, si condensa il frastuono della violenza delle immagini e delle immagini di violenza che caratterizzano gli ambienti medialti in cui è immersa la nostra esistenza quotidiana. A opporsi a questo frastuono vi è il silenzio costitutivo di un'inquadratura povera come quella del cinema di Kaurismäki, che si interseca a sua volta col silenzio gestuale dei suoi protagonisti, figure marginali che rappresentano nuove forme di soggettività resistenti al paradigma del personaggio-eroe dell'immagine-azione in cui spesso si sostanzia un'epica della guerra.

Ricorrendo al fuori campo, non è pertanto la guerra ad essere relegata al margine, piuttosto è l'immagine di Kaurismäki, 'piccola', 'povera', *residuale* e *resistente* come i suoi personaggi, ad abbandonare la guerra nel grande spazio impalpabile e pervasivo della voce disturbante della radio e a scegliere volutamente di collocarsi *al margine* della guerra stessa per raccontarla alludendovi soltanto, in quello che è a tutti gli effetti non un cinema di evasione, ma un atto di *diserzione* poetica.

Se in *Foglie al vento* l'evento nelle sue diverse forme – l'appuntamento mancato, l'attesa degli innamorati alla finestra, le guerre e le crisi globali – rimane nel fuori campo, quale posto allora sarà riservato



Fig. 6

in questo cinema alla speranza, la virtù che *resta* sul fondo del vaso di Pandora?

Se come pensa Benjamin nel suo saggio sulle *Affinità Elettive* (1922), «è indicata nell'attitudine ad allontanarsi e a scomparire, la beatitudine»²⁶, nell'ultima scena di ispirazione chapliniana, Ansa e Holappa, proprio come i personaggi di una fiaba, abbandonando l'inquadratura, si allontanano dal nostro sguardo diretti verso un punto di fuga lontano che ci è dato solo immaginare (fig. 6). Dove si dirigono dunque queste *figure del margine*, queste foglie al vento dell'universo poetico kaurismäkiano?

²⁶ W. BENJAMIN, *Affinità Elettive*, in ID., *Opera Completa, I. Scritti 1906-1922*, Torino 2008, 563.

Il presente saggio intende considerare il silenzio dell'immagine di Kaurismäki in netto contrasto con l'attuale panorama mediatico, caratterizzato da una stratificazione sempre più densa di narrazioni visive e da un'anestesia senza precedenti nei confronti della violenza del visivo, anche alla luce del rifiuto di una rappresentazione diretta della guerra. L'intenzione è quella di definire il cinema di Kaurismäki come una 'poetica del margine' che si esprime sia nell'uso di 'figure del margine' (personaggi collocati ai livelli più bassi della gerarchia economico-sociale), sia nella peculiare funzione narrativa del fuori campo come spazio 'oltre il margine' dell'inquadratura, nel quale viene spostato l'evento significativo, in particolare la guerra. L'obiettivo è far sì che il silenzio gestuale di queste figure del margine, intese come nuove forme di soggettività resistenti al paradigma dell'immagine-azione, e il silenzio dell'immagine convergano in una poetica della sottrazione che può essere considerata soprattutto come sottrazione dalla violenza.

This essay means to regard the silence of Kaurismäki's image in clear opposition with the current media scenario, characterised by an increasingly dense stratification of visual narratives and an unprecedented anesthetisation to the violence of the visual, also in light of a refusal of a direct representation of war. We want to describe Kaurismäki's cinema as 'poetics of margin' which expresses itself in the use of 'figures from the margin' (characters located at the bottom of the economic-social hierarchy) and in the peculiar narrative function of the off-screen as the space 'beyond the margin' of the frame, in which the significant event is moved, especially the war. The aim is to make the gestural silence of those figures of the margin, as new forms of subjectivity resistant to the paradigm of the image-action, and the silence of the image converge in poetics of subtraction which can be considered above all a subtraction from violence.

Articolo presentato nel giugno 2026. Pubblicato online a luglio 2026.

© 2026 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno XI, 1 - 2026

DOI: 10.13129/2499-8923/2026/1/5556