



EDITORIALE / EDITORIAL

Violenza e Violenze. Dalla guerra alla pedofilia
Francesco Compagnoni

p. 2

STUDI / CONTRIBUTIONS

Alla ricerca della pace. La dialettica guerra-pace
nella cultura occidentale
Giannino Piana

p. 5

Alle radici della violenza
Antonio Sacco

p. 8

Violenza, violenze. E Dio?
Giuseppe Marco Salvati

p. 12

Il pacifismo difficile. Violenza e non-violenza
in Paul Ricoeur
Marco Salvioli

p. 14

Il dominio economico dell'uomo sull'uomo
Carlo Boschetti

p. 16

Violenza e violenze nel mondo dei minori
Maurizio Millo

p. 19

ISLAM: per un rapporto non-violento
con la modernità
Claudio Monge

p. 22

SPAZIO APERTO / OPEN SPACE

The Problems of Georgia's European Identity
Irakli Javakhishvili

p. 25

Reflecting on Obstacles to Friendship: People
with Disability and the Socio-Cultural Biases
towards their Inclusion

Martina Vuk

p. 28

La genesi delle opinioni nel mondo digitale
e la necessità di una ri-educazione sentimentale
Emiliano Mandrone

p. 34

Scopo dell'impresa ed etica manageriale
Massimo Franchi

p. 37

E se il 'trascurato' potesse salvare il mondo?
Damas Kibangu

p. 40

SPAZIO APERTO / OPEN SPACE

G. Manzone, *Morale Artificiale*
Edoardo Mattei

p. 42

UNA PAGINA CLASSICA / A CLASSICAL TEXT

Commento al Vangelo di Matteo. Beati i miti!
Tommaso d'Aquino

p. 44

COLLABORATORI / CONTRIBUTORS

p. 46

EDITORIALE

EDITORIAL

Questa guerra in Ucraina tocca, oltre i nostri portafogli, soprattutto il nostro futuro sociale.

1. Il Papa ha detto più volte con rammarico profondo che è una guerra tra cristiani, ed il Patriarca Kirill l'ha giustificata per amore della Patria Russa. Strano — no? — questa differenza abissale tra due importanti rappresentanti religiosi ed europei. Ma non è qualche cosa di nuovo.

Nella Pagina Classica troverete un testo in cui Tommaso d'A. commenta il versetto del Vangelo di Matteo: *Beati i miti!*, che ci rende testimonianza dell'esistenza di queste posizioni divergenti.

Nella relativa *Nota Esplicativa* cerco di contestualizzare la posizione di questo pensatore cristiano che scriveva sulla guerra giusta e sulla mitezza richiesta dal Signore proprio nei suoi ultimi anni di insegnamento a Parigi. Erano gli inizi degli anni '70 del XIII secolo, quando Luigi IX di Francia era morto nel 1270 a Tunisi durante la sua ultima crociata. Ma le crociate medievali si stavano esaurendo tanto che il Krak dei Cavalieri (fortezza "imprendibile") si arrende nel 1272 al sultano mamelucco Baybars.

Per Tommaso fare la guerra è un peccato contro la massima virtù cristiana, la Carità, ed è permessa solo in occasioni specialissime e seguendo regole precise.¹ Deve conciliare la teoria della guerra giusta di Agostino con il fatto per la chiesa cristiana *Beati i miti!* non rappresenta solo una caratteristica storica di Gesù, ma è ritenuto essenziale per la sua imitazione. Cioè per essere (buoni) cristiani.

Tutta la storia della guerra in Europa in epoca cristiana vive questa tensione. Parallelamente non sarebbe difficile trovare situazioni assimilabili in altri contesti geografici, temporali e culturali.

Il fatto è che la Violenza, e la guerra ne è la Quinta Essenza, non è mai stata largamente e pacificamente accettata dalle società umane come stato naturale, inevitabile, né tanto meno addirittura auspicabile. Affermazione questa che storicamente andrebbe controllata, certo, ed in modo differenziato. È vero che molti imperi antichi hanno vissuto delle guerre per procurarsi risorse e schiavi, compreso l'impero romano, ma questo è un dato di fatto che oggi non è più proponibile come modello di società. Ma per ora prendiamo

questa affermazione come assodata, per lo meno ipoteticamente.

2. Ma la radice di tutto è la violenza, che se negli animali è in qualche modo monocorde difensiva/predatoria, nell'uomo prende le più svariate forme «dalla guerra alla pedofilia».

Parlare semplicemente di violenza è però ambiguo. Ancor più usare espressioni come: le guerre di aggressione sono immorali. Dove con aggressione è inteso un uso previo di violenza non giustificato. Infatti parliamo abitualmente di violenza legittima e violenza illegittima. Quindi è meglio non utilizzare il termine "violenza", implicitamente valutativo, e partire invece per definire e capire la violenza dal concetto di "uso della forza".

In questo senso quando esso è legittimo non avremo violenza (moralmente negativa), mentre sarà legittimo quando seguirà una norma, una legge, possibilmente un accordo previo anche se non esplicito.

Avremo così inquadrato la situazione moderna dove lo Stato si riserva l'uso della forza, seguendo a sua volta regole e norme, appunto. Sia interne a sé stesso che esterne, internazionali.

L'uso della forza per indurre qualcuno a fare o non fare qualche cosa che di per sé non è disposto a fare deve essere normato e controllato *previamente*, con un processo di consenso sociale, sia morale che giuridico.

Inoltre questa normazione deve comprendere, a livello dell'individuo e sociale, anche *un'autorità di controllo e sanzionatoria* da applicare ai trasgressori.

L'uso che della forza fa Putin in Ucraina non rispetta le norme del diritto internazionale pubblico, e quindi è violenza.

Lo stesso avviene nell'abuso sulle donne o sui bambini. È un uso della forza non normato, nel senso accennato.

Parlare quindi in questo quadro concettuale di Violenza e Violenze non significa rinunciare a qualunque forma di coercizione, ma accettarla secondo regole e norme *previamente* stabilite.

Chi non segue questa regola è un violento nel senso corrente del termine ed è

quindi socialmente e legalmente sanzionabile.

Si può quindi essere contro l'uso inappropriato della forza e non essere un pacifista assoluto, cioè persona (o istituzione) contraria a qualsiasi forma di esercizio coercitivo.

È chiaro che in questo ampio spazio della violenza ci sono vari gradi di gravità.

Quella di qualsiasi genere sui bambini appare particolarmente da rifiutare, come e non meno di quello della guerra. Là si distrugge il futuro di una persona, qui quello di un popolo.

3. Facciamo un passo avanti ulteriore. Il discorso se sia possibile arrivare alla soppressione della guerra mi sembra impossibile da impostare in modo rigoroso. Qualsiasi risposta si voglia dare, positiva o negativa, è un discorso utopico, perché non sostenuto da alcuna ragione storica o teoretica.

Lo studio dell'aggressività dei primati infatti, e la storia della guerra — una volta la si chiamava *polemologia* — non ci aiutano in modo univoco.

Si noti però che la normazione nazionale ed internazionale vigente ha molto ridotto l'uso della violenza nell'ultimo secolo. Ad esempio secondo l'ISTAT (istituto nazionale di statistica) il numero degli omicidi in Italia, è passato negli ultimi 20 anni da un migliaio a poche centinaia all'anno. Negli altri Paesi dell'Unione Europea il numero è superiore proporzionalmente al nostro e in assoluto, ma sono comunque cifre molto contenute.

Anche a livello pubblico non pare che esistano più all'interno del mondo civile società esaltanti la violenza collettiva come valore primo. Alcune società lo fanno parlando di difesa della Patria, come ha fatto Putin, ma è un evidente manovra mediatica (interna ed esterna alla Russia) per realizzare il proprio modello statuale "napoleonico".

Se ne può dedurre che sia razionale continuare su questa linea pragmatica di controllo progressivo e costante dell'aggressività umana sia a livello sociale che privato. I risultati raggiunti di volta in

Violenza e Violenze. Dalla guerra alla pedofilia

Francesco Compagnoni

volta ci aiuteranno nell'indirizzare gli sforzi successivi.

4. Una nota particolare meritano le forme di violenza fino ad ora poco considerate. Sui bambini, sulle donne, sulla cultura di un popolo, nella vita economica... Quella sui bambini e le donne, nel caso siano sessuali, meritano un'attenzione particolare perché toccano inequivocabilmente l'essenza della persona, della quale il corpo sessuato fa parte.

Ma anche le violenze strutturali della società, quelle razziali, culturali, religiose, non vanno lasciate in secondo piano: sono l'area di esistenza degli individui. Se questa area è un luogo strutturalmente violento (cioè dove prevale il più forte), tutta la vita degli individui ne verrà toccata.

Le strutture sociali di violenza sono messe sempre più in luce dalle scienze sociali moderne e, cosa più importante, esse ci insegnano che sono modificabili. Cioè che si può intervenire su di esse. Non siamo sempre davanti solo a fenomeni come le eruzioni vulcaniche, per definizione incontrollabili, bensì anche a fenomeni come le deforestazioni programmate, ad esempio, oppure a Land Grabbing più o meno esteso.

Questo è un vantaggio notevole della nostra epoca: possiamo prevedere meglio le violenze umane, capirne le strutture, cercare di rimediare. Che poi le scienze sociali moderne contribuiscano a darci la motivazione ad intervenire non è così evidente. Probabilmente essa deve venire da altre fonti che non sia la pura conoscenza scientifica del fenomeno. È necessario un quadro di valori etici ampiamente condivisi nella società.

5. Qualche decennio fa, K. Lorenz e la sua scuola di etologia avevano studiato seriamente l'aggressività intra-specifica degli animali sociali. Ed inseguito anche quella umana. Dal punto di vista biologico, s'intende. Ricordo di essermi molto interessato a quelle ricerche, ma ricordo anche che i rimedi che gli etologi umani offrivano erano le competizioni sportive o nella ricerca scientifica come sostituto delle lotte violente. E poco di più.

Bisogna però dire che oggi lo sport professionista non sembra offrire esempi di "pace olimpica", anzi. Essendo in gioco tanti soldi e tanti interessi d'immagine, quindi anche politici, lo sport sembra essere tutt'altro che d'aiuto sulla via della pace. Lo stesso parallelamente si può dire della ricerca scientifica e tecnologica.

Chi ha comunque portato avanti in questa scuola con maggior convinzione

queste ricerche sulle strutture del comportamento umano mi pare sia I. Eibl-Eibesfeldt.² Uno dei contributi maggiori da lui apportato al dibattito sulla guerra è stato quello di chiarire che il gruppo umano avversario in guerra viene visto come "non umano", con il grande vantaggio quindi di far scatenare l'istintualità di caccia e di bloccare quella che blocca l'aggressione all'interno del proprio gruppo. Il nemico è "una bestia", non più un uomo e quindi lo si può più facilmente distruggere superando le barriere innate anti-aggressive che tutti gli animali sociali possiedono.



Per l'origine della guerra io seguo fondamentalmente la teorizzazione dell'etologo I. Eibl-Eibesfeldt, discepolo di K. Lorenz. Egli sostiene che biologicamente il gruppo umano tende alla pace, alla cooperazione, attraverso meccanismi ad esempio come la gerarchizzazione e l'aggressione/educazione interna al gruppo. Ma la cultura gioca anche un grosso ruolo, perché ciò che è innato non significa fisso/immobile, bensì spesso capace di orientamento e sviluppo. Si pensi alla capacità della parola: innata ma che necessita di educazione per svilupparsi ed in una determinata lingua.

Nel caso della guerra la cultura del gruppo aggressore qualifica come "non umano" l'altro gruppo umano concorrente. In questo modo è possibile scatenargli contro tutta l'aggressività "non intraspecifica", cioè trattarla come preda da distruggere. Il nemico è sempre bestiale, disumano, mostruoso.

Questa teorizzazione tiene bene come schema interpretativo della guerra, ma non può essere usato per spiegare altre aggressioni interne al gruppo / società umana.

La violenza sulle donne può rientrare nello schema aggressivo del maschio che per stabilire la (necessaria) gerarchia del

gruppo usa una violenza fisico e/o sessuale esagerata. Cioè non funzionale al benessere del gruppo stesso. Qui la cultura gioca un ruolo preponderante, l'immagine sociale della donna e dei rapporti maschio/femmina è determinante.

Nel caso della pedofilia ho più difficoltà ad inquadrare la possibilità biologica. Direi, a questo punto delle mie ricerche, che si tratti in un comportamento non funzionale, bensì originato dalla costruzione dell'immagine sessuale dell'attore. Il proprio e l'altrui sesso viene costruito, sviluppando basi genetiche, durante i primi anni di vita. Qui possono avvenire errori, generati da svariati fattori, per cui come si costruisce la propria immagine di omosessuale, così si costruisce l'immagine del partner sessuale non di donna/uomo adulta/o bensì con caratteristiche solo infantili. Da qui poi la pedofilia. D'altra parte molti attributi anche verbali nel rapporto eterosessuale qualificano la donna come bambina, carina, tenerina... qualificazioni infantili di fatto.

Anche nella pedofilia/efebofilia gioca comunque lo schema genetico per cui il maschio deve dominare il giovane del gruppo. Questo complica evidentemente le cose, ma in psicologia sociale niente è semplice. Si avranno quindi tendenze molto diverse a seconda delle culture e degli individui, che potranno andare da tendenza alla dominanza intellettuale a quella pedofila.

Questi semplici schemi interpretativi del "come avviene" un certo comportamento umano non abituale, non deve far dimenticare l'aspetto etico. Questo interviene nel giudizio di questi processi quando una persona non è rispettata nei suoi diritti fondamentali. Questi fanno parte essenziale della cultura nella quale si vive e servono per distribuire lobi, stima o emarginazione/condanna. Non sono solo sociali, cioè un dato di fatto, ma sono fondati sulla struttura finalistica della persona, con tutto quello che ne segue. Questa è l'assolutezza della persona, che va interpretata con un trattato di morale fondamentale e generale.

6. La Violenza è il genere e le Violenze sono le specie, nelle quali essa si manifesta.

Con Violenza io intendo, come detto, l'uso illegittimo della forza da parte di un uomo e degli uomini. Dove illegittimo significa non conforme alle regole sociali, giuridiche e morali, che una comunità di uomini accetta a priori.³

Nell'uomo l'uso della violenza, intesa in questo modo, è l'affermazione del pro-

prio io su quello dell'altro. È un modo primitivo di entrare in una relazione personale nella quale l'io non riconosce l'uguaglianza dell'altro. È un modo infantile di affermarsi attraverso mezzi illegittimi, cioè che non tengano in considerazione i diritti dell'altro.

È vero che chi subisce violenza può reagire con una violenza sproporzionata: tu mi chiami stupido ed io ti uccido. Ma anche in questo caso la violenza è illegittima, perché è appunto fuori dalla norma sociale della 'legittima difesa'.

Tale situazione reattiva avviene spesso sotto il pretesto dell'interesse della famiglia, della razza, della Patria. In tal modo il violento si sente giustificato nel suo agire violento, proprio perché non è, o non gli sembra, generato dal proprio Io.

Ci possono essere anche casi di violenza per ristabilire la giustizia. Ad esempio lo zingaro che ruba sotto la premessa generale che la società lo costringe ad agire così per sopravvivere.

Esiste anche il modello di chi approfitta della propria forza illegittima partendo dal principio che la vita è dei più forti. E che il resto sono solo storia da perdenti. In questo caso però usciamo dalla convenzione sociale moderna basata sull'uguaglianza dei diritti e doveri, in definitiva sulla uguaglianza delle persone.

Non va dimenticato che questi schemi sono solo orientativi, perché in realtà la base di partenza degli individui è sempre sfumata. Ne seguono comportamenti ugualmente sfumati: un po' di violenza, un po' di non violenza; un po' di generosità (cioè di riconoscimento dell'uguaglianza), un po' di oppressione (io sono il più forte).

Queste variazioni nascono dalle situazioni sociali e storiche. Si pensi alla teoria hitleriana della superiorità della razza nordica destinata quindi a dominare il mondo. Ma non si dimentichi che tale teoria non era la teoria ufficiale del Terzo Reich, ed era rivelata (e coltivata) gradualmente negli ambienti sempre ristretti e più vicini al potere centrale. Ufficialmente si diceva che bisognava risanare le ferite inferte ingiustamente al Popolo tedesco, e che, per esempio, era giusto incamerare i Sudeti dove i 'poveri' tedeschi erano oppressi dai cecchi, che venivano accusati di esercitare una forza illegittima.

Per quanto io riesco a capire, la limitazione dell'uso illegittimo della forza nella vita individuale e sociale è molto moderna, legato allo sviluppo di idee e strutture giuridiche e sociali come i diritti

umani, gli stati costituzionali, le organizzazioni internazionali. Tutto questo implica uno sviluppo morale che diventa politico e giuridico e tendenzialmente influenza le relazioni reciproche.

Non possiamo prevedere se ci sarà in futuro una ricaduta storica, ma la speranza è che non si ritorni indietro definitivamente. La diffusione mondiale di tali valori umanistici attraverso la globalizzazione e la relativa scolarizzazione, dovrebbe essere una garanzia.

7. Un romanziere italiano ha scritto di recente che il contrario della violenza è la gentilezza. Il che mi è dappima apparso come una cura ai pannicelli caldi. Ma poi ho notato che egli intendeva per gentilezza un metodo per educare le giovani generazioni a non essere violente. In questo senso la posizione è accettabile, perché — in senso quasi behaviorista — per essere gentile bisogna volere il bene dell'altro e solo così si può manifestare all'altro la propria attitudine interiore. Che è però, per definizione, il voler il bene dell'altro, l'amicizia sociale, l'apertura a venir incontro alle sue esigenze.

In pratica il contrario della violenza è il rispetto dell'altro, riconosciuto come eguale a noi, e con il quale è necessario collaborare per il bene suo, nostro e di tutte le persone coinvolte anche indirettamente nella relazione personale o sociale.

Sinonimo di violenza potrebbe essere prepotenza, nel senso di uso della forza almeno inappropriato.

Perciò il suo contrario potrebbe essere la disponibilità all'aiuto, a fare il suo bene, come si diceva sopra. Appunto la benevolenza e non la maleficenza, implicita nella prepotenza.

Alla base della violenza c'è la pura spinta della concorrenza, dell'autoaffermazione; l'amicizia sociale, la cooperazione è quindi l'atteggiamento opposto.

8. Logicamente non è necessario essere credenti per non essere violenti, ma ritengo che l'essere credenti aiuti molto sia a livello teoretico (non dimentichiamo il paradosso di Böckenförde⁴) che a livello psicologico e sociale. Ed anche educativo, in quanto una comunità credente e non violenta, è un ottimo terreno di coltura per un'educazione benevolente.

NOTE

1. Nel 2020 Papa Francesco nella enciclica *Fratelli Tutti* ha dichiarato al n. 258:

«Il Catechismo della Chiesa Cattolica parla della possibilità di una legittima difesa mediante la forza militare, con il presupposto di dimostrare che vi siano alcune «rigorose condizioni di legittimità morale». Tuttavia si cade facilmente in una interpretazione troppo larga di questo possibile diritto. Così si vogliono giustificare indebitamente anche attacchi “preventivi” o azioni belliche che difficilmente non trascinano «mali e disordini più gravi del male da eliminare». La questione è che, a partire dallo sviluppo delle armi nucleari, chimiche e biologiche, e delle enormi e crescenti possibilità offerte dalle nuove tecnologie, si è dato alla guerra un potere distruttivo incontrollabile, che colpisce molti civili innocenti. In verità, «mai l'umanità ha avuto tanto potere su sé stessa e niente garantisce che lo utilizzerà bene». Dunque non possiamo più pensare alla guerra come soluzione, dato che i rischi probabilmente saranno sempre superiori all'ipotetica utilità che le si attribuisce. Davanti a tale realtà, oggi è molto difficile sostenere i criteri razionali maturati in altri secoli per parlare di una possibile “guerra giusta”. Mai più la guerra!»

Si ricordi anche che il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1997) prevedeva la pena di morte. Ma Papa Francesco lo ha fatto esplicitamente modificare nel 2018 in modo che oggi si legge:

“2267. Per molto tempo il ricorso alla pena di morte da parte della legittima autorità, dopo un processo regolare, fu ritenuta una risposta adeguata alla gravità di alcuni delitti e un mezzo accettabile, anche se estremo, per la tutela del bene comune. Oggi è sempre più viva la consapevolezza che la dignità della persona non viene perduta neanche dopo aver commesso crimini gravissimi. Inoltre, si è diffusa una nuova comprensione del senso delle sanzioni penali da parte dello Stato. Infine, sono stati messi a punto sistemi di detenzione più efficaci, che garantiscono la doverosa difesa dei cittadini, ma, allo stesso tempo, non tolgono al reo in modo definitivo la possibilità di redimersi. Pertanto la Chiesa insegna, alla luce del Vangelo, che «la pena di morte è inammissibile perché attenta all'invulnerabilità e dignità della persona», e si impegna con determinazione per la sua abolizione in tutto il mondo.”

2. <https://www.vitapensata.eu/2011/03/08/irenaus-eibl-eibesfeldt-i-parte/> F. Compagnoni, *Etologia*, in *Dizionario di Morale*, Milano, Ed. S. Paolo 2019.

3. Lasciamo fuori anche i parallelismi con le strutture dell'uso della forza da parte degli animali.

4. Ridotto all'osso, si potrebbe enunciare in questo modo: “Lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire.”



STUDI CONTRIBUTIONS

La questione della guerra e della pace è antica quanto la storia dell'umanità. In tutte le culture, a partire da quelle più lontane nel tempo, gli interrogativi circa la legittimità (o meno) della guerra e circa le vie da percorrere per costruire la pace hanno occupato un ruolo centrale nella riflessione antropologica ed etica. Etnologia e antropologia culturale hanno messo in evidenza come tale questione, pur con differenze anche consistenti nell'approccio e nella ricerca di soluzioni, ha sviluppi assai ampi nelle varie comunità: dalle aggregazioni tribali alle unità nazionali fino al costituirsi degli Stati¹.

Le riflessioni qui proposte si limitano a ricostruire l'itinerario percorso dalla cultura occidentale a partire dagli inizi della sua storia fino ad oggi. Si partirà dunque da una rapida messa a fuoco delle posizioni delle due grandi matrici che hanno contrassegnato fin dalle origini la cultura dell'Occidente (tradizione greco-latina ed ebraico cristiana) (I) per fermare in seguito l'attenzione sulla dottrina patristica e medioevale (II); e mettere poi in luce l'evoluzione che il tema ha assunto nella modernità (III); e, infine, concludere con un'ampia riflessione sulle forme che devono caratterizzare oggi l'impegno per la costruzione della pace (IV).

1. Alle origini della cultura dell'Occidente

Tanto la tradizione classica greco-romana quanto quella ebraica riconoscono la legittimità della guerra e sviluppano tuttavia, sia pure in modi diversi, proposte e prospettive di costruzione della pace. Il mondo greco e poi quello romano sono stati attraversati da pesanti (e ripetuti) conflitti, al punto che il termine "pace" è proposto prevalentemente in un'accezione di segno negativo come semplice "assenza di guerra" e che la pax romana è concepita come la cessazione temporanea della guerra, una sorta di armistizio dopo la vittoria conseguita attraverso un'azione militare con l'imposizione del proprio ordine a un popolo conquistato mediante le armi.

La tradizione ebraica, in sintonia con i modelli culturali del tempo dà senza esitazione (sia pure con varianti dovute alle diverse epoche storiche in cui i vari testi biblici si collocano) il proprio consenso

a guerre motivate da ragioni politiche e religiose che la giustificano: la "guerra di religione" risulta teorizzata come una forma di reazione nei confronti di chi mette gravemente a repentaglio la fede di Israele nel Dio unico, Jahvè. La shalom biblica si discosta tuttavia dalla eirene greca e pax romana per la presenza di un concetto di "pace" più positivo: il quale coincide con uno stato di integrità e di benessere, frutto del verificarsi di una situazione di giustizia, la quale avrà piena attuazione nei tempi messianici.

Non mancano, d'altra parte — come si è accennato — nell'una e nell'altra area culturale segnali importanti della volontà di costruire la pace. Lo sviluppo della virtù della "giustizia sociale" nell'ambito della filosofia greca — è sufficiente ricordare qui l'importante contributo di Aristotele — e l'elaborazione del concetto di polis, in ambedue i casi con il tentativo di tradurli in esperienze concrete, pur con i limiti dovuti al contesto del tempo, forniscono elementi preziosi che non possono essere trascurati. A, sua volta, l'introduzione nel mondo latino della categoria di "diritto" impedisce, da un lato, che l'agire umano si abbandoni a una logica del tutto libertaria (e arbitraria) e concorre, dall'altro, a fissarne i limiti in vista della realizzazione di relazioni positive con gli altri. Giustizia sociale, democrazia e diritti sono altrettanti fattori che contribuiscono alla crescita di una convivenza civile ordinata ed armonica, che è la base della costruzione della pace.

Il mondo ebraico persegue con rigore questo stesso indirizzo. È vero — come si è ricordato e come viene messo soprattutto in luce dalla letteratura profetica (in particolare quella del periodo dell'esilio) — che la piena realizzazione della pace è demandata ai "tempi messianici", ma questo non impedisce che il suo perseguimento si verifichi fin da quaggiù, in primo luogo con la promozione della giustizia e del diritto soprattutto a favore dei più deboli — significativa è, al riguardo, l'introduzione e la pratica dell'anno giu-

bilare in cui si assiste alla redistribuzione dei beni tra tutti i membri della comunità —; ma poi anche con una serie di indicazioni preziose offerte dai libri sapienziali per vincere la conflittualità, tanto nei rapporti interpersonali che in quelli sociali, e favorire l'edificazione di una comunione, che ha come presupposti il dialogo e l'aiuto vicendevole, l'esercizio della misericordia e del perdono.

2. Dalla patristica alla Scolastica

Una vera e propria svolta si produce con l'avvento del cristianesimo e la sua prima diffusione nell'area del Mediterraneo. Il Nuovo Testamento sottolinea l'esigenza della costruzione della pace come uno dei compiti fondamentali dell'impegno cristiano. Accanto alla "beatitudine" presente nel Discorso della montagna: "Beati gli operatori (i facitori) di pace perché saranno chiamati figli di Dio" (Mt 5, 9) — il titolo più alto assegnato a tutti i "beati" — numerosi sono gli interventi che confermano questo messaggio affermatosi con forza nei primi secoli del cristianesimo. La radicalità della proposta evangelica ha spinto infatti la primitiva comunità cristiana a fare proprio l'ideale pacifista, fino a darne testimonianza mediante la scelta (in realtà motivata anche da ragioni religiose: il rifiuto del culto all'imperatore del tempo) dell'obiezione di coscienza.

A mettere in discussione questa posizione è stato Agostino di Ippona, che ha introdotto per primo nella riflessione etico-teologica il concetto di "guerra giusta"². Egli, pur riconoscendo che la promozione della pace (tranquillitas ordinis) costituisce il compito più importante della comunità politica, non esita a riconoscere in alcuni casi l'ineluttabilità della guerra, mettendo in evidenza le condizioni che la giustificano. A determinare questo suo "sì" è, da un lato, il pessimismo antropologico che non lo ha mai del tutto abbandonato — si pensi alla differenza sostanziale (e persino all'opposizione) che egli istituisce tra la "città dell'uomo" e la "città di Dio" — e, dall'altro, il cambia-

Alla ricerca della pace. La dialettica guerra-pace nella cultura occidentale

Giannino Piana

mento intervenuto nell'ambito della politica imperiale romana con l'ammissione del "diritto di cittadinanza" della Chiesa e i relativi obblighi che ne derivano. Ma la ragione di fondo (o, se si vuole, l'argomentazione in base alla quale egli perviene a questa conclusione) e che giustifica anche la partecipazione dei cristiani alla guerra, è l'interpretazione che egli fornisce del Discorso della montagna, ridotto a criterio ispiratore dei sentimenti interiori e delle opzioni private, dunque non applicabile alle opzioni pubbliche.

Agostino non si limita tuttavia a questo. L'introduzione del concetto di "guerra giusta" lo obbliga a precisarne le cause e a istituire i criteri sulla base dei quali formulare il giudizio circa la sua plausibilità. Egli è convinto infatti che non ogni tipo di guerra possa godere di legittimità, e che occorra allora stabilire dei limiti precisi al suo esercizio. Prende corpo, in questo contesto, il cosiddetto *ius ad bellum*, che riguarda le condizioni per le quali è possibile dichiararla ed entrarvi; condizioni che vengono fissate nella "giusta causa", nella "retta intenzione" e nella dichiarazione da parte della "autorità legittima". Come risulta fin dall'inizio — è bene sottolinearlo — il concetto di "guerra giusta" non ha come obiettivo quello di avallare tout court la guerra (ogni tipo di guerra), ma quello di restringere il campo del suo esercizio a situazioni limitate e ben circoscritte³.

La Scolastica medioevale riprende questo concetto. Tommaso d'Aquino, pur considerando la pace un bene da perseguire con tutte le proprie energie, riconosce l'esistenza di situazioni nelle quali, a causa delle gravi violazioni dei diritti di un popolo, la guerra diviene legittima. Egli aggiunge poi alle condizioni poste da Agostino due altre, che introducono, accanto allo *ius ad bellum*, lo *ius in bello*. Si tratta della *extrema ratio*, del fatto cioè che siano stati esperiti tutti i tentativi di trovare, attraverso il dialogo tra le forze in campo, un accordo per via diplomatica; e del *debitus modus*, cioè della limitazione dell'intervento all'uso di mezzi legittimi e della protezione dei civili⁴.

3. Gli sviluppi nella modernità

La piena formulazione della dottrina della "guerra giusta" si ha in epoca moderna. A provocarne gli sviluppi ha concorso tanto la nascita degli Stati nazionali (a regime assolutistico), che avocano a sé il monopolio della forza, quanto il ricupero del diritto alla legittima difesa, trasposto dal piano individuale a quello

sociale, estendendo la possibilità di intervento anche in ragione della progressiva restrizione delle condizioni ricordate soprattutto (e talora in modo esclusivo) alla "autorità legittima", essendo divenuto il "principio di autorità" il perno fondamentale dell'intera azione politica.⁵

La guerra, sia difensiva che offensiva, viene così giustificata come la via normale di regolamentazione e di soluzione dei conflitti; essa è anzi persino ritenuta — è questa la tesi di Carl von Clausewitz⁶ — "la continuazione della politica con altri mezzi". Si assiste in tal modo alla "politicizzazione" della guerra — Carl Schmitt afferma che la politica si fonda sul concetto di "nemico"⁷ — con forme di militarismo radicale, che, oltre alle guerre coloniali, cui non manca di dare il proprio contributo anche il giovane Regno d'Italia, sfociano nella Prima e nella Seconda guerra mondiale. L'enorme quantità di morti, che hanno contrassegnato l'una e l'altra delle due tragiche esperienze, non ferma del tutto il flusso della violenza e della sua legittimazione ancorata a rigidi presupposti ideologici.

Non sono mancate in questo periodo, in concomitanza con queste prese di posizione talvolta persino deliranti, testimonianze di pensiero e di azione, che si



muovevano controcorrente. È sufficiente ricordare qui il pacifismo di Lev Tolstoj⁸, che si ispira peraltro alla radicalità evangelica o, per rimanere in Italia le battaglie condotte da Capitini⁹; ma su tutte spicca l'esperienza (unica) del Mahatma Gandhi, promotore a livello politico delle pratiche di difesa nonviolenta in più occasioni da lui sperimentate con successo¹⁰. A provocare un atteggiamento diffuso di diffidenza nei confronti della guerra concorre in seguito soprattutto la disponibilità di un potenziale di enorme portata distruttiva: dalle armi chimico-batterologiche all'atomica. Si fa così

strada un profondo mutamento nella percezione del significato della guerra, destinata a rendere possibile la distruzione dell'intera umanità.

Si inserisce in questo contesto la promulgazione della *Pacem in terris* di Giovanni XXIII (1963), che rifiuta il concetto di "guerra giusta", giungendo ad affermare che è "del tutto irragionevole (alienum a ratione) pensare che nell'era dell'atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia" (n. 67). Le ragioni addotte dal pontefice non sono soltanto di ordine sociopolitico; egli non manca di fare appello alla beatitudine evangelica, quella dei "facitori di pace", e a inserire la propria proposta in un contesto culturale caratterizzato da profondi cambiamenti che coinvolgono gli individui e i popoli e reclamano la creazione di nuove prospettive di giustizia e il riconoscimento di nuovi diritti. In linea di massima (e con apporti diversi legati anche ai rapidi cambiamenti intervenuti nel frattempo nella situazione mondiale) è questa la dottrina che è prevalsa (e prevale) nel magistero successivo della Chiesa, fino alle ultime prese di posizione di papa Francesco che, a proposito del conflitto Russia-Ucraina in corso, non ha esitato a parlare di follia¹¹.

4. L'impegno per la costruzione della pace

L'impegno per la costruzione della pace comporta, in negativo, alcuni interventi, che vanno messi in atto (anche con l'uso delle armi) in situazioni cruciali, per evitare mali maggiori; e, in positivo, una serie di azioni che creano le condizioni per prevenire le conflittualità che possono condurre alla guerra o per affrontarle, se già sussistono, con mezzi pacifici. A questi due versanti si riferiscono queste ultime note, che non hanno alcuna pretesa di esaustività, ma intendono semplicemente fornire orientamenti e indirizzi, che meritano di essere presi in seria considerazione.

4.1 L'ingerenza umanitaria e l'intervento di polizia internazionale

La gravità di alcune situazioni in cui si sono consumate atrocità inaudite, con violenze, stupri e veri e propri genocidi — determinante è stato quanto si è verificato nei Balcani — ha provocato l'esigenza di intervenire, anche con le armi, per arrestare, fin dove possibile, assurde forme di barbarie. È nata per questo la

dottrina della “ingerenza umanitaria” e delle “operazioni di “polizia internazionale”. L’obiettivo è qui quello di dare soccorso alle vittime dell’aggressione mediante il coinvolgimento della comunità internazionale. Si tratta di istituti che si differenziano radicalmente dalla guerra, sia per il fine perseguito — fermare e quanto meno contenere un processo di grave violenza —, sia per le modalità di esecuzione, caratterizzate da un intervento chiaramente circoscritto e destinato esclusivamente a prestare aiuto alle vittime e a disarmare l’aggressore.

La legittimità di queste azioni è strettamente dipendente dal verificarsi di alcune condizioni, quali l’imparzialità, la volontà di promuovere una vera de-escalation della violenza e la prudenza nell’uso delle armi. Per questo la loro plausibilità è tale solo in presenza di situazioni estreme, nelle quali l’uso coercitivo della forza è reso necessario tanto dal fallimento della trattativa politica quanto dalla considerazione che gli effetti negativi del mancato intervento risulterebbero più gravi di quelli prodotti dall’intervento stesso. O ancora: per questo è necessario quale garanzia di imparzialità il controllo delle grandi organizzazioni internazionali in grado di valutare, al di là e al di fuori di interessi particolaristici, l’opportunità (e persino la necessità) di intervenire¹².

4.2 Le “buone pratiche” da promuovere¹³

Ma, accanto al rifiuto della guerra in tutte le sue forme, la pace ha bisogno per affermarsi della promozione di iniziative, che contribuiscano alla costruzione di una coscienza pacifica e che favoriscano forme di dialogo e di confronto diplomatico. Ciò a cui si deve mirare è, in questo caso, la diffusione di una “cultura di pace”, uscendo da uno sterile utopismo e lottando perché si producano i cambiamenti necessari a rendere sempre più plausibile a tutti i livelli il progetto pacifista. Tre sembrano essere, a tale proposito, gli ambiti da privilegiare: la costruzione di un sistema basato sulla giustizia e sui diritti, l’adozione della nonviolenza come forma attiva di soluzione dei conflitti e, infine, l’esercizio del diritto di resistenza, della disobbedienza civile e dell’obiezione di coscienza.

Il primo ambito — quello della giustizia e dei diritti umani — non può non fare i conti con la crescita esponenziale delle disegualianze non solo tra i popoli — basti qui ricordare il divario tra Nord

e Sud del mondo — ma anche tra le classi sociali con un forte incremento delle povertà anche nei Paesi cosiddetti sviluppati. Le aspre tensioni rinfocolate da motivazioni vere (o presunte) di carattere ideologico o religioso sono, in larga misura, dovute a ragioni economiche; sono espressione cioè di una reazione violenta alla violenza istituzionale di un ordine (o disordine) mondiale, che mantiene in uno stato di minorità un’ampia area della famiglia umana.

L’incapacità di dare vita a un sistema basato sulla giustizia distributiva e sull’equità è la causa principale di situazioni socialmente conflittuali che sfociano nelle guerre (numerose) che devastano oggi il nostro pianeta. Non vi è pace senza giustizia o — come ricordava Paolo VI nell’enciclica *Populorum progressio* — la giustizia è il vero nome della pace. Il capitalismo totalitario, tuttora egemone, va dunque superato mediante la edificazione di un ordine nuovo, che abbatta le strutture ingiuste (le quali sono in sé stesse violente e generatrici di violenza) e risponda in maniera adeguata alle esigenze fondamentali dell’intera comunità a partire da quelle dei più poveri. A dover essere riconosciuti e salvaguardati sono i diritti della persona (di ogni persona), non dimenticando che, in un’epoca di globalizzazione come l’attuale, questo può avvenire soltanto allargando la sfera di azione alla comunità mondiale.

Il secondo ambito — quello della nonviolenza come forma attiva di soluzione dei conflitti — impone l’adesione a un modello nonviolento, non come scelta tattica e contingente, ma come opzione di principio. Le difficoltà a mettere in atto questa scelta si sono oggi moltiplicate. Non solo per l’accentuarsi dei conflitti e il loro radicalizzarsi, ma anche per l’avanzare di una mentalità giustificazionista che, in nome del realismo politico, rifiuta di prendere in considerazione ogni tentativo di affrontare le situazioni conflittuali senza ricorrere alla violenza. Questo significa che è anzitutto necessario riscoprire le radici antropologiche della nonviolenza che vanno ricercate nel rifiuto a considerare l’altro come “nemico”, riducendolo a semplice “oggetto” e negandogli ogni dignità personale¹⁴.

La pace esige dunque il superamento della distanza dall’altro e la positiva elaborazione dei conflitti originati dalle “differenze”. La persistenza nell’uomo di profonde ambivalenze, che hanno la loro sede nell’io profondo, esige il ricorso a un’educazione positiva della coscienza volta a interiorizzare valori quali la fidu-

cia nell’altro, il dialogo, la tolleranza, la mitezza, l’abnegazione, la pazienza, il coraggio, e ad accettare i propri limiti e la propria fallibilità¹⁵. Ma questo non basta. È necessario inserire tutto questo in un progetto di etica della nonviolenza (non come etica della violenza legittima e della guerra giusta), e predisporre gli strumenti per una soluzione pacifica dei conflitti quali la via diplomatica, il rafforzamento di istituzioni internazionali che promuovano lo sviluppo del sistema democratico, non solo in senso formale, ma nella direzione socioeconomica e politica.

Il terzo ambito, infine — quello del diritto di resistenza, della disobbedienza civile e dell’obiezione di coscienza — esige che si faccia spazio ad alcune forme di radicale testimonianza della nonviolenza, che conferiscano al pacifismo un carattere pratico e attivo da vivere dentro la storia. In questo modo è possibile mettere in campo azioni pubbliche che diano concretamente corso a una forma di nonviolenza con effetti immediati sul cambiamento sociale. Tra queste azioni meritano di essere ricordate le pratiche di difesa non violenta (purtroppo ancora poco conosciute e praticate), il diritto di resistenza e la disobbedienza civile, che comportano una vera e propria violazione della legge; violazione tesa a sollecitarne il cambiamento, e infine (ma non in ordine di importanza), l’obiezione di coscienza.

Una proposta da discutere

Una breve postilla per avanzare una proposta. Una delle questioni fondamentali — forse la più importante — che riguardano l’impegno per la costruzione della pace è l’acquisizione delle strategie e delle tecniche di difesa nonviolenta e la possibilità di una loro concreta messa in atto. È evidente che il primo soggetto di tale operazione è l’intera popolazione che va sensibilizzata per farle acquisire una mentalità fondata sui valori ricordati. Ma, al di là di questa diffusa azione formativa, che reclama il coinvolgimento delle diverse agenzie educative, c’è bisogno di una forza che abbia la capacità di rendere operativa, almeno in alcuni casi, tale pratica. Mi chiedo se essa non possa essere proprio l’esercito. So che può sembrare un paradosso. In realtà, oltre all’irrinunciabile preparazione militare, ci si può chiedere se esso non possa coltivare, in parallelo, un’apposita preparazione alla difesa nonviolenta. Si è ripetuta, in questi ultimi decenni, una serie di efficaci interventi di militari, che hanno prestato un importante servizio civile, soprattutto in

situazioni di emergenza, ultima la pandemia (come non ricordare il prezioso contributo del generale Figliuolo?), manifestando la capacità di affrontare con intelligenza e competenza eventi particolarmente delicati e difficili. Non potrebbe essere questa un'occasione per fruire, da un lato, di una forza che fornisce garanzie di possibilità effettive di riuscita dell'impresa, e per contribuire, dall'altro, a fare di tale forza un'istituzione aperta a una molteplicità e varietà di funzioni, uscendo da una rigida forma di esclusivo militarismo?

NOTE

1. Cfr. Aa.Vv., *Grammatiche della violenza. Esplorazioni etnografiche tra guerra e pace*, a cura di F. Dei – C. Di Pasquale, Pacini editore, Pisa 2013.

2. Una ricostruzione sintetica ma efficace ed esaustiva delle posizioni della tradizione cristiana sul tema della “guerra giusta” si trova in: L. SOWLE CAHILL, *La tradizione cristiana della guerra giusta: tensioni e sviluppi*, in “Concilium”, 2 (2001), pp. 94-106.

3. Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, IV, 6, 15.

4. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 40, art. 1.

5. Sullo ius belli una trattazione completa

dalle origini della dottrina ad oggi si trova in: L. LABANCA, *Lo ius belli: dal Decretum di Graziano al diritto internazionale. Ricognizione e analisi delle fonti canoniche e internazionali*, EDUCatt., Milano 2019.

6. Cfr. C. VON CLAUSEWITZ, *Della guerra*, Mondadori, Milano 2017.

7. Cfr. C. SCHMITT, *La guerra di aggressione come crimine internazionale*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2015.

8. Cfr. L. TOLSTOJ, *Guerra e pace*, a cura di J. SIBALDI, MONDADORI, Milano 2012. Importante per un approfondimento della dottrina pacifista è: P. C. BORI – G. SOFRI, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, Il Mulino, Bologna 1985.

9. Aldo Capitini è stato uno dei primi in Italia a cogliere e teorizzare il pensiero nonviolento gandhiano, al punto di essere chiamato il Gandhi italiano. A lui è dovuta il 24 settembre 1961 l'organizzazione della prima Marcia per la pace e la fratellanza tra i popoli per le strade che da Perugia conducono ad Assisi; marcia che è tuttora annualmente attuata. Tra le sue numerose opere, ricordiamo qui, per un approccio globale al suo pensiero sulla non violenza: A. CAPITINI, *Le ragioni della non violenza. Antologia degli scritti*, a cura di M. Martini, ETS, Pisa 2016.

10. Cfr. MAHATMA GANDHI, *Antiche come le montagne*, ed. Comunità, Milano 1963.

11. Cfr. A. GIANELLI – A. TORNIELLI, *Papi e guerra. Il ruolo dei Pontefici dal primo conflitto mondiale all'attacco in Iraq*, Il Nuovo Giornale, Milano 2003.

12. L'opera più completa a tale riguardo è il testo di P. L. CONSORTI, *L'avventura senza ritorno. Pace e guerra fra diritto internazionale e magistero pontificio*, Feltrinelli, Milano 2004. Cfr. anche G. MATTAI – B. MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, SEI, Torino 1994.

13. Per una riflessione globale sulla pace, sulle possibili strategie e sugli strumenti operativi per attuarla, cfr. l'importante contributo di W. HUBER – H. R. REUTER, *Etica della pace*, Queriniana, Brescia 1993.

14. Su aspetti particolari di esercizio concreto della non violenza, cfr. G. SALIO, *Il potere della non violenza. Dal crollo del muro di Berlino al nuovo ordine mondiale*, EGA-Edizioni Gruppo Abele, Torino 1995; J. M. MULLER, *Il Vangelo della nonviolenza*, Editrice Lanterna, Genova 1977; Aa.Vv., *Riflessioni Bibliche Sulla Pace*, AVE, Roma 1987; Aa.Vv., *Al di là del “non uccidere”*, edizioni Servitium, Sotto il Monte (BG) 1989.

15. Cfr. G. PONTARA, *La personalità non violenta*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996.



1. Quale violenza?

La violenza è definita come ogni atto o comportamento che faccia uso della forza che rechi un danno ad un altro nella sua persona, nei suoi beni — materiali e spirituali — o nei diritti.¹ Questa definizione è in parte problematica perché se, ad esempio, prendiamo il riferimento alle virtù morali,² la relazione con le medesime cambia la definizione stessa di violenza fino a trasformarla in qualcosa di altro.³

Infatti non tutto quello che è esercizio della forza, in senso anche coercitivo, è violenza, ma è la relazione tra quell'atto di forza e le virtù morali, ad esempio la giustizia, a dire propriamente un atto violento. Non appartiene alla violenza quell'atto con il quale, con la forza, ci si difende o quell'altro con il quale, per fare giustizia, si punisce da parte dell'autorità costituita qualcuno. Tali atti non sono violenti perché l'intenzionalità della loro esecuzione — per difendere la libertà, la giustizia, la socialità e simili — cambia la natura dell'atto stesso.⁴

Questa stessa questione però ne riflette un'altra: usando il termine forza si sottolinea non un agire qualsiasi, ma si

Alle radici della violenza

Antonio Sacco

offre un riferimento all'entità della violenza che non è neutrale per la natura dell'atto.⁵ Ovvero la misura, e la “qualità”, della violenza è sempre anche determinante per dire se l'atto sia violento o meno.

H. Arendt ribadisce che la violenza è sempre un mezzo, mai originaria. La violenza è strumentale: ha bisogno di giustificazione per essere usata in vista di qualche fine. Quindi non è assoluta: questo significa che non è sostanza, non è in sé primaria.⁶

Proprio questa qualifica della violenza come strumento comporta il fatto che il mezzo non sia neutrale per dire se un atto è violento o meno. Ovvero l'intensità del mezzo, della determinazione fattuale e concreta di come la violenza prende forma, ne determina la natura.⁷ Un atto anche legato ad una virtù morale, un atto in sé giusto, può diventare violento se prende forma in una modalità senza proporzione, con una forza senza

misura. Precisiamo che la proporzione non è in riferimento all'ingiustizia subita, o agli scopi da raggiungere (utilitarismo), ma sempre per il bene di tutti i soggetti coinvolti, per raggiungere un compimento vitale possibile.

Abbiamo individuato due dei possibili fondamenti per definire la violenza, per determinarne il carattere: il primo è il riferimento alla prospettiva morale, in fondo la mancanza di giustizia, il secondo all'intensità, in particolare quando la violenza è senza proporzione nel suo esercizio. *Non-giustizia e proporzionalità* sono gli elementi che distinguono la natura stessa della violenza.

Una sintesi che metta insieme intenzionalità morale ed azione, può essere tentata indicando a monte un criterio teologico, un principio, per individuare la violenza. Lo definiamo come principio di *non maleficenza*:⁸ questo principio può essere sintetizzato dalla massima «non

fare del male» oppure «non nuocere ad alcuno».⁹ La violenza è sempre manifestazione della violazione di questo principio. Il principio emerge non solamente nella sfera dell'intelligibile del soggetto, una via di confronto tra le massime, ma dalla comparazione di una serie di azioni che rappresentano una violazione dello stesso e diventa il criterio della ragion pratica per individuare le situazioni violente. Possiamo esprimerlo dicendo che se osserviamo una serie di azioni, le medesime possono essere sempre individuate come violente, perché infrangono il principio di non maleficenza.

La violenza è un qualcosa che provoca del male all'altro sia per la mancanza di giustizia che per l'intensità della stessa. La visione morale sarà determinante per dirne la natura: dobbiamo sempre astenerci da certi mali nei confronti degli altri perché inconsistenti con il significato ed il valore della vita umana.¹⁰ Ma accanto ad essa emerge il concreto di quella forza impiegata che determina l'atto violento.

Sarà il principio stesso che ci aiuta a distinguere, nell'indagine della ragion pratica, quali azioni ricadono nel dominio dello stesso e quali invece ne sono escluse nell'insieme di due elementi: il grado di giustizia che viene affermato con la forza, anche coercitiva, e la sua espressione fattuale. La risultanza sarà un atto come violenza o meno. Se infatti nel perseguire una virtù si attua una forza senza proporzione si violerà il principio di «non maleficenza» e l'azione risulterà violenta. Tanto più se tale atto di forza provoca direttamente un male: sempre alcune azioni sono violente se l'intenzionalità perseguita è di provocare il male, nella violazione del principio.

2. La violenza e la guerra

La questione del comprendere la violenza come un problema grave è recente.¹¹ Questa è una percezione che deriva dalle guerre mondiali: la violenza, quella in particolare sostenuta dalle ideologie, è diventata «infernale». ¹² Tuttavia c'è stato un affievolimento di questa attenzione contro la violenza nel lungo periodo di pace che ci conduce ai nostri giorni, e da cui risulta, a nostro giudizio, anche la guerra che ci stiamo ritrovando in Europa e le innumerevoli guerre nel mondo.

Segnaliamo invece come la questione della violenza abbia il suo culmine nell'espressione della medesima proprio nell'ambito della guerra. Un modo di concepire la guerra è quello che vede la stessa

come espressione della violenza *assoluta*. M. Walzer lo ribadisce con chiarezza: la violenza, nella guerra, può attribuirsi una sorta di «necessità» che la sottrae ad ogni discorso politico ed etico.¹³ Ne è esempio notevole un episodio di guerra dell'antichità: il massacro di Meli da parte degli ateniesi. In esso il regno della violenza costituisce un mondo a sé, dotato di indiscutibilità secondo l'interpretazione di Tuciddide.¹⁴ Hobbes intende così Tuciddide, la guerra prevede una violenza spietata, vi è una necessità di natura della violenza in relazione alla guerra.

La tesi di Walzer, in *Guerre giuste ed ingiuste*, è contraria a questa interpretazione. Proprio la violenza nella guerra deve avere un limite.¹⁵ Essa è ammessa primariamente a partire da quelle situazioni che classicamente definiamo come *jus ad bellum*.¹⁶ Secondo l'interpretazione precedente l'intenzionalità della giustizia – difendersi come azione di giustizia – cambia l'essenza stessa della violenza che è inevitabile in una guerra difensiva.¹⁷

La violenza giustificabile della guerra è sottoposta al dettame etico: è sempre solo un mezzo per difendere dei valori morali e politici che sono imprescindibili quali libertà, democrazia, socialità diffusa, dignità personale e simili.¹⁸ Ne è controprova il fatto che per giustificare il suo contrario, la violenza e la guerra ingiuste, si ricorra, praticamente sempre, ad un'affermazione di fare guerra per un qualche valore.¹⁹

Accanto a questa prima argomentazione ne emerge una seconda che riguarda lo *jus in bello*. Esiste una violenza nella guerra che deve essere sempre limitata, una «classe» degli atti inammissibili che va mantenuta come azioni violente impossibili.²⁰ Questi divieti sono soprattutto nel diritto all'intangibilità di chi non è parte attiva del conflitto, nel diritto alla resa da parte dei combattenti salva la vita, nel diritto alla neutralità, nei diritti dei prigionieri e simili.

3. Violenza originaria?

Questa necessità della violenza nella guerra, e la questione del suo limite, rimanda ad una tripartizione dell'idea stessa di violenza che ha attraversato il pensiero. Esiste una visione arcaica della violenza che è eroica, attraversata da un connotato metafisico, una della modernità che la racchiude nella sfera politica ed una terza della fine della modernità e del contemporaneo che riprende la dimensione metafisica della violenza.²¹

Affermare una *metafisica* della violenza significa attribuire ad essa un ruolo originario, ovvero la violenza appartiene alla realtà — sia da parte degli uomini che degli dei — e addirittura ne è il fondamentale aspetto. Il modello dell'eroe guerriero mostra che la virtù per eccellenza è la forza che si tramuta in violenza. Pensare una dimensione metafisica della violenza significa proporla l'ineluttabilità. Se la violenza è originaria, sta alla radice di quello che accade dopo, allora è ingenuo pensare ad una limitazione che sarà sempre parziale e incerta.

Nella visione moderna — già anticipata però nella visione della classicità greca, che è diversa da quella «eroica», e nel medioevo — la violenza da «affare degli dei» diventa una questione legata all'umano.²² È soprattutto il passaggio ad un esercizio della violenza da privato e strutturale ad un esercizio sociale e collettivo, in particolare nell'esercizio della violenza da parte dell'autorità. Una violenza che è esercitata per un fine comune e non arbitrario. Lo stato — al di là delle innumerevoli teorie politiche e morali che ne giustificano l'esistenza — è autorizzato ad esercitare la violenza, come espresso nella classica tesi di Max Weber: lo stato è quella comunità umana, che nell'ambito di un determinato territorio, riesce a conquistare e a detenere il monopolio della violenza legittima.²³ È centrale questa idea di legittimo: la violenza per lo stato ricade sempre nella questione della *giustizia* e della *proporzionalità*.

La tesi di H. Arendt, sul rapporto tra *potere* e *violenza*, è paradigmatica: non è la violenza la questione originaria, ma è il potere. È il potere — dello stato in questo caso — che utilizza la violenza come mezzo per mantenere la coesione, per conservare la sua realtà associata e per i fini comuni, tuttavia è sempre un potere che non è mai autosufficiente ma si deve basare sul *consenso* e non sulla sola violenza.²⁴ La filosofa tedesca propone una formula sintetica che è illuminante «L'estrema forma di potere è Tutti contro Uno. L'estrema forma di violenza è Uno contro Tutti».²⁵

Questa affermazione mostra come la violenza non sia originaria, è più mezzo che fine, e dunque in qualche modo pericolosa ma controllabile. Il potere può anche opprimere, esercitare la violenza, quando tutti sono contro uno solo, ma la violenza assoluta ed incontrollabile è piuttosto la forza dell'uno contro tutti, della violenza che non trova ostacolo.²⁶ La tesi della Arendt è tuttavia che proprio



questa forma non ha possibilità di durata, di permanenza. Non può essere originaria. Anche se sembra affermarsi per un periodo indefinitamente lungo non può che crollare, la violenza da sola non regge ma si deve richiamare al potere ed al consenso che è preteso da questo.

Le tesi contemporanee sulla visione della violenza come essenza del reale, che riprendono quelle del mondo arcaico ed eroico,²⁷ scontando l'impronta nietzschiana, rimettono al centro la violenza come qualcosa di assoluto e invincibile appartenente propriamente alla cultura umana e alla vita politica.²⁸

Avvertiamo che questo ritorno di una visione originaria della violenza è speculare alla questione della violenza rispetto alla guerra. Se la violenza è assoluta ed originaria, potremo dire che appartiene di per sé alla natura ed alla cultura specie nella valenza politica, e allora niente può arrestarla.

Se invece la violenza è qualcosa di minore, di strumentale ad esempio al potere, è possibile porre un limite morale e culturale per arrestarla.

4. Radici della violenza

M. Henaff ritorna su questi argomenti sottolineando una violenza che è “al fondo dei tempi”.²⁹ Le figure dell'eroe bambino, innocente e violento contemporaneamente,³⁰ che emergono dalle narrazioni dell'antropologia culturale dicono una forza primordiale della violenza legata all'ira come sentimento che appartiene alla condizione umana.³¹ Se ira, e la violenza conseguente, sono primordiali niente le può arrestare. Henaff tuttavia critica questo paradigma ed introduce l'idea di relazione:³² la violenza, e l'ira da cui scaturisce, sono una risposta. A monte si ritrova un motivo dell'ira, e della violenza conseguente; sono dovute a qualcosa e a qualcuno: un'offesa che è

manca di riconoscimento a partire da un contrasto fattuale o di pensiero. Lo stesso meccanismo della vendetta segnala questa dimensione di reciprocità.³³ Il meccanismo che genera la violenza è nella mancanza di riconoscimento: chi si incammina nella vendetta violenta dice la necessità di essere riconosciuto come offeso e solo l'offensore è in grado di ammettere questa dinamica.³⁴

Le suggestioni di Henaff conducono ancora una volta a uscire dall'idea di una violenza assoluta e primordiale e tentano di rispondere invece ad una dimensione antropologica dello scaturire della violenza che è seconda, che nasce in questo caso dai meccanismi di offesa ed ira, richiedente un confronto e riconoscimento tra soggetti. La violenza ancora una volta può essere inserita entro dei limiti a partire da un'elaborazione ed interpretazione dei motivi che la generano.

Questa ricerca del limite alla violenza, che è opera della ragion pratica, si arricchisce di un ultimo sguardo che è quello della tradizione cristiana.³⁵

5. Violenza e tradizione cristiana

Riprendiamo il principio di “non maleficenza” come criterio di individuazione dell'evento della violenza e modalità di contrasto della stessa. Il “non fare del male ad alcuno” ritrova nella tradizione cristiana uno specifico forte. Infatti questo non fare del male – ed il rifiuto conseguente della violenza — scopre la sua fonte nell'economia trinitaria. Ne offre una profonda sintesi contenutistica il documento della CTI, *Dio Trinità degli uomini*, che ricorda come il Figlio nella passione patisce violenza, non ne è artefice. È il peccato del mondo che corrompe la religione e acceca la compassione;³⁶ vi è un superamento della violenza nel Figlio, nel Getzemani Gesù interdice ai discepoli un'analoga reazione violenta: allo stesso

tempo li sottrae al partecipare forzatamente alla sua condanna, cfr. Gv 18,10-11;³⁷ ed ancora Gesù disinnesca il conflitto violento, che potrebbe incoraggiare, per un'autentica rivelazione di Dio. Si affermano la giustizia e l'amore di Dio: Gesù non rende legittima la violenza ma testimonia l'amore crocifisso del Figlio in favore dell'uomo.³⁸ Ricordiamo come l'intero documento dimostra la tesi che a partire dall'intrinseco della rivelazione, in questo caso dal crocifisso innocente, la violenza in nome di Dio è la massima corruzione della religione e nello specifico della fede cristiana.

Queste affermazioni ricordano come la violenza sia per il cristianesimo sempre un male da vincere.³⁹ Essa è sempre problematica a partire dalle parole paradigmatiche di Paolo in Rm 12,21: «*non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male*». ⁴⁰

In queste pagine abbiamo sostenuto attraverso l'apporto di alcuni pensatori che se la violenza è assoluta, è metafisica, allora è invincibile. Invece se è qualcosa di meno centrale ed originario può essere limitata. Sembra quasi paradossale di fronte alla violenza, in particolare nella guerra, indicare un'etica del bene possibile – in questo caso però possiamo dire propriamente quella del male minore – perché l'ideale cristiano è sempre elidere ogni violenza. La tradizione cristiana, ad esempio sempre riaffermando lo *jus in bello*, e spesso sostenendolo con la sua etica, ha cercato di porre questo limite alla violenza.⁴¹

È sufficiente questo per dire un rifiuto radicale della violenza insito nel cristianesimo? Sicuramente no.

Si è andata affinando infatti, nella tradizione, un'etica della pace dove la rinuncia della violenza esprime la grandezza di chi rifiuta la violenza sopportando ingiustizia: un agire che si mostra come comunicazione provocante l'avversario, agire che spera, in senso teologico, di fermare ogni violenza ed indurre proprio nell'avversario una sorta di inibizione alla violenza stessa.⁴²

Infine, ancora una volta solo in un orizzonte di senso per il mondo, il discorso cristiano sull'abbandono di ogni violenza trova la sua esplicazione centrale. Come sostiene G. Piana il progetto di costruire un mondo sulla violenza conduce a proporre prima o poi la guerra, più in generale a non trovare alternative al violare il principio di *non maleficenza*: lo sforzo di eliminare la violenza deve richiamarsi ad un bene comune nel pro-

fondo legame tra affermazione di diritti civili e politici; superamento degli squilibri economici, sociali e culturali; dignità personale, giustizia internazionale.⁴³

La pace è il bisogno umano di fermare il male della violenza ovvero una risposta al bisogno di *sopravvivere*, la necessità di tutela della vita. Essa conduce ad affermare altri bisogni, ugualmente espressioni del bene. Non è mai la violenza che porta a *sopravvivere* ma sempre la pace.

La tradizione cristiana invita dunque da un lato ad arginare la violenza, di proporre sempre un limite quando la violenza è presente, ma, accanto a questo limite, a guardare alla possibilità che si affermi radicalmente il principio di *non maleficenza* in tutto il suo valore e sorretto dall'insieme della forza "non maleficente" della fede cristiana.

NOTE

1. "Violenza", in *Vocabolario della lingua italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana - Treccani, Roma, 1994, vol. 4: S-Z, p. 1189. Specificando questa definizione, dicendo "un danno", si introduce la questione della mancanza di bene ovvero della presenza del male. La violenza è una forza che produce il male altrui.

2. Intendiamo con virtù le disposizioni operative dei soggetti che si esprimono in una serie di azioni buone e toccano le intenzionalità: *habitus* che rimandano poi a delle esperienze "agite" del bene medesimo, scelte dai soggetti.

3. S. COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Scholé, Brescia 2018, 87. Cotta usa il concetto di valori morali, mentre in questo articolo proponiamo quello di virtù.

4. S. Cotta ribadisce che anche il riferimento ai valori per individuare la violenza è problematico. Occorrerebbe non solo un accordo sul riconoscimento dei medesimi in via storico-sociologica o giuridico-formale, ma in un'ontologia fondata in sé. Mi sembra di poter aggiungere che quest'ontologia dei valori, tuttavia, non è mai totalmente indipendente dal piano storico e fattuale e si determina nella ricerca secondo saggezza pratica degli stessi in sintonia con la prospettiva aristotelico-tommasiana: la prospettiva delle virtù è preferibile proprio per questa capacità di meglio esprimere la questione della ricerca, opera di ragion pratica, del bene nella prassi.

5. Ivi, 89.

6. H. ARENDT vede ad esempio un legame tra *violenza* e *potere*, cfr. *infra*: "Violenza originaria?", che sub-ordina la prima al secondo. H. ARENDT, *Sulla violenza*, U. Guanda, Parma 1996, 55.

7. H. Arendt precisa — sulla scia delle riflessioni di G. Anders sulla forza della tecnica e sul potenziale delle armi del XX secolo che ac-

crescono a dismisura le capacità umane in merito all'esercizio della violenza — che questa idea di mezzo non è più neutrale, ma rischia di imporsi da sé, di divenire, come ogni potenza tecnica, *ineluttabile*. Ivi, 95

8. Cfr. A. SACCO, *La giustizia come virtù*, Effatà, Cantalupa (To), 2017, 156-161. In quelle pagine il riferimento alle considerazioni espresse sul principio da J. Porter in *Moral action and Christian ethics*, Cambridge University Press, New York 1995.

9. Un'espressione di questo principio è presente in Tommaso: cfr. S Th I II 100,5.

10. Cfr. J. PORTER, *Moral Action*, 55.

11. O. AIME, «Convinzione e Violenza», Archivio Teologico Torinese XXIV (1/2018), 392.

12. Il legame tra violenza e ideologia è uno degli elementi centrali che hanno favorito la violenza senza limiti. Cfr. R. GUARDINI, «Il Salvatore», in M. NICOLETTI (ed.), *Scritti Politici*, Opera omnia. 6, Morcelliana, Brescia 2005, 332-340.

13. M. WALZER, *Guerre giuste ed ingiuste*, Editori Laterza, Bari 2009 (orig. ingl. 1977), 8-9.

14. Ivi, 11.

15. Cfr. Ivi, 281-290.

16. Non mi soffermo sull'eidetica della tradizione morale sulla guerra. Rimando per un'interpretazione contemporanea ad esempio a L. SOWLE CAHILL, «La tradizione cristiana della guerra giusta», *Concilium* XXXVII (2/2001, «Ritorno della guerra giusta?»), 94-106.

17. Qui però entra in gioco il secondo elemento dell'intensità della violenza. Se usata senza "proporzioni" la forza per difendersi fa riemergere in tutta la sua drammaticità la prospettiva della realtà della violenza.

18. M. WALZER, *Guerre*, 407. Un'idea simile a questa era, nella tradizione, quella della guerra giusta come forza coattiva sulla base di un ordine giuridico dato ed evidente, in particolare la *legge naturale*. Il fine della violenza permessa era in legame ad ordine *teleologico* ovvero il fine della violenza per ristabilire un ordine giuridico dato ed evidente, in difesa di un *bonum in commune*. Un uso lecito della violenza, nella misura della proporzione, riguardava — nella forma della legittima difesa individuale, — collettiva (*ius ad bellum*), — del tutore (educativa se genitoriale, punitiva se dello Stato): H. OBERHEM, «Violenza», B. STOECKLE (ed.), *Dizionario di Etica Cristiana*, Cittadella, Assisi 1978, 453.

19. M. WALZER, *Guerre*, 26. Anche il nazismo ha avuto bisogno di giustificare, come bene per l'umanità, l'attuazione dell'Olocausto. Naturalmente in realtà per la guerra ingiusta non siamo di fronte a dei valori umani, ma a delle ideologie.

20. Ivi, 287. L'autore prevede uno stato di *eccezionalità*, una sorta di principio di totalità, che può mettere in discussione questa assolutezza del non esercizio di una violenza totale. Ne discute ampiamente in *Guerre giuste ed in in-*

giuste, 313-335, ammettendo come leciti, in parte, i bombardamenti sulle città tedesche, e la violenza sui civili, per lo stato di eccezionalità del male assoluto del nazismo che andava fermato e rifiutando sostanzialmente la violenza della bomba atomica su Hiroshima per la mancanza di questa eccezionalità.

21. C. CHIURCO, «Violenza», in *Enciclopedia filosofica*, vol. XII, Bompiani, Milano 2006, 12148.

22. Ivi, 12150.

23. P. GIUSTINIANI, «Violenza», in P. BENANTI et al. (edd.), *Teologia morale, Dizionario S. Paolo*, 2019, 1160. Anche in H. ARENDT, *Sulla violenza*, 38.

24. Qui *consenso* è in senso generalissimo, si tratta di un'approvazione che può assumere forme politiche e morali molto differenti. Idea di fondo che lo Stato, anche nella forma di governo più tirannica, non può fare a meno di un certo consenso, anche se proprio quest'ultima forma utilizza spesso la violenza per sopperire al consenso.

25. H. ARENDT, *Sulla violenza*, 44.

26. Della minoranza "impazzita" e violenta contro qualcuno, la "maggioranza silenziosa" si fa complice: nessuno si oppone alla manifestazione della violenza.

27. C. CHIURCO, «Violenza», 12152.

28. Segnaliamo tuttavia come Heidegger veda nella violenza non un positivo, ma un qualcosa da cui *umanità* deve affrancarsi e mettere da parte: Ivi, 12153.

29. M. HÉNAFF, *Figure della violenza. Ira, terrore e vendetta*, Castelveccchi, Roma 2016, 23.

30. Sono profonde le pagine che Henaff ricava dagli studi di G. Dumézil sui *bambini guerrieri*, segno del contrasto tra la vita e la violenza: Ivi, 20-22.

31. Anche secondo H. Arendt l'ira, la *rabia*, è generatrice di violenza. Mentre il materialismo dialettico vede la fonte di quest'ira nello sfruttamento del sistema economico capitalistico e nella violenza lo strumento per risponderci, altri pensatori, come Sorel, Pareto e Fanon — teorici di una giustificazione della violenza come intrinseca e feconda all'interno del dinamismo sociale — vedono questa rabbia scaturire dall'ipocrisia del sistema sociale: H. ARENDT, *Sulla violenza*, 68.

32. M. HÉNAFF, *Figure*, 27.

33. Ivi, 29. Cfr. Ivi, 43-44. Viene segnalato un passaggio da una giustizia vendicativa ad una consegna al terzo — autorità — di questo esercizio della "vendetta". La violenza viene in parte eliminata da questo passaggio.

34. La seconda parte di *Figure della violenza* discute il caso del terrorismo islamico quale luogo simbolico in cui offesa, vendetta e riconoscimento sono meccanismi che scattano a sproposito e sfociano nella violenza omicida.

35. Secondo il modello "*ratio practica fide illuminata*" di ispirazione tommasiana.

36. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (CTI), *Dio Trinità, unità degli uomini*, 2014, n. 45.

37. Ivi, 48.

38. Ivi, 50.

39. Ricordiamo come storicamente questa affermazione sia spesso dimenticata in un'accettazione della violenza anche in relazione con fede stessa: cfr., ad esempio, G. GUTIÉRREZ, *Alla ricerca dei poveri di Gesù Cristo*, Queriniana 1995, 134 ss.

40. Uno sviluppo di questo tema in C.M. MARTINI, *Terrorismo, ritorsione, legittima difesa, guerra e pace*, Discorso per la vigilia di San-

t'Ambrogio 2001, Centro editoriale Ambrosiano, Milano 2001.

41. Abbiamo sostenuto che una violenza anche coercitiva può essere compatibile con il bene ed in questo caso diventa qualcosa di diverso dalla violenza ingiusta.

42. W. HUBER H. REUTER, *Etica della pace*, Queriniana, Brescia 1993, 322-323. Tuttavia sia M. Walzer che H. Arendt si chiedono, a questo proposito, che ne sarebbe stato della protesta non violenta di Gandhi se avesse dovuto affrontare il tiranno assoluto. Cfr. H. ARENDT, *Sulla violenza* 58; M. WALZER, *Guerre*, 410. Una contestazione di queste affermazioni deriva dal paradosso di

non riuscire a pensare ad una situazione alternativa alla sola violenza perché impedita dal paradigma culturale dominante, pensare la sola via violenta conduce di per sé all'affermazione della violenza: cfr. S. HAUSER, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Hymns Ancient & Modern Limited, 2003, 123-125.

43. G. PIANA, *In novità di vita*, vol.IV, Cittadella, Assisi 2013, 583.

Vorrei prendere in esame due prospettive, riguardanti il rapporto tra violenza, violenze e Dio. la prima si ispira alla cultura biblica in generale; la seconda, invece, è tipica del pensiero cristiano.

Quanto alla prima prospettiva, possiamo distinguere due aspetti.

Il primo: sembra che il Dio adorato da Ebrei e Cristiani, testimoniato dal complesso dei libri biblici, sia un Dio violento o generatore di violenza. A riprova di questa opinione, si potrebbero citare quelle pagine della Bibbia nelle quali si dice che Dio compie oppure autorizza stermini, guerre, sacrifici umani, discriminazioni, punizioni, vendette, distruzioni. Oppure quelle nelle quali sembra profilarsi una certa propensione di Dio ad esercitare sugli uomini una potestà autoritaria, di fatto non rispettosa della dignità e della libertà della creatura umana.

Per valutare con equilibrio e correttezza questi dati, si deve tenere presente che essi risentono inevitabilmente della cultura e dei contesti nei quali sono stati elaborati tutti i libri della Bibbia, da quello della *Genesi* fino a quello dell'*Apocalisse*, nonché dei generi letterari utilizzati per la loro redazione. Da ciò discende, da una parte, che in essi troviamo «cose imperfette e caduche», come afferma la Costituzione dogmatica sulla Rivelazione del Concilio Vaticano II, la *Dei Verbum*, al n. 15; dall'altra, che sarebbe sbagliato fermarsi a una lettura semplicistica dei testi, ossia senza un adeguato utilizzo di rigorosi criteri interpretativi. Il medesimo documento conciliare richiama anche la «pedagogia di Dio» che emerge dai testi biblici, per sottolineare che il Dio di Israele e di Gesù Cristo ha condotto in maniera graduale coloro che credono in Lui verso una maniera più

«raffinata» di intendere sia Lui stesso, sia il suo agire, sia la sua relazione con l'umanità, sia la sua presenza ed attività nella storia, nonché il senso più autentico e profondo dell'esperienza religiosa che nasce dall'incontro con Lui. Se non si tenesse conto di tutto questo, si finirebbe per distorcere in modo grave l'identità dell'ebraismo e del cristianesimo.

Oggi più che mai, dopo gli importanti sviluppi degli studi biblici, si impone una lettura matura, critica, non avulsa dal complesso della rivelazione ebraico-cristiana di alcuni dati problematici e giustamente insopportabili per la nostra sensibilità. Non si tratta di ignorarli o di edulcorarne artificiosamente il senso, ma di valutarli all'interno di un quadro complesso, articolato, completo. Solo per fare qualche esempio, si pensi al concetto di *miser cordia di Dio*, insegnato dai profeti di Israele e da Gesù di Nazaret; oppure alla straordinaria ricchezza e valenza salvifica del nome di Dio indicato nel libro dell'Esodo (3,14), ereditato e proposto dallo stesso Gesù di Nazaret e dai suoi discepoli; oppure alla testimonianza costante della vicinanza e premura di Dio nei confronti di qualsivoglia creatura; o alla bellezza della teologia della creazione dell'uno e dell'altro Testamento; o ancora: al dovere della «fraternità» universale che deriva dal ritenere che tutte le creature siano espressione della *gloria* e della *bontà* di Dio. In breve: la ricostruzione fedele della *teo-logia*, ossia di quanto viene detto da Dio oppure si dice su Dio nel complesso dei libri biblici, se viene operata con intelligenza e rigore, fornisce un quadro di pensiero nel quale

non c'è spazio per interpretazioni giustizialiste di Dio stesso, né per la giustificazione di atteggiamenti discriminatori o violenti nei rapporti fra le persone umane e tra queste e qualunque altra creatura.

A quest'ultima considerazione è strettamente legato un secondo aspetto dell'identità di Dio professata dall'Ebraismo e dal Cristianesimo (e anche dall'Islam), che viene talvolta indicato quale matrice di atteggiamenti violenti e intolleranti: si tratta del *monoteismo*, inteso quale affermazione dell'unità/unicità di Dio. Su questo specifico tema, come anche sul precedente, si è soffermato in tempi recenti (2014) la Commissione Teologica Internazionale (CTI), nel testo *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*. Ai nn. 3-7 del documento viene presa in considerazione l'opinione secondo la quale tra il monoteismo e la violenza esisterebbe un legame necessario, per diverse ragioni. Anzitutto perché l'idea del Dio unico viene talvolta utilizzata per giustificare forme monarchiche di potere; inoltre perché il monoteismo sembra una sorta di barriera concettuale che impedisce qualsiasi forma di relativismo e pluralismo; e poi perché si ha l'impressione che esso generi necessariamente una mentalità fondamentalista, che comporta inevitabilmente sia il rifiuto delle posizioni religiose differenti dalla propria, sia un atteggiamento tendenzialmente aggressivo, che — nel passato e ai nostri giorni — ha dato vita a gravi forme di violenza perpetrata «in nome di Dio». Dopo aver messo in discussione l'opinione secondo

Violenza, violenze. E Dio?

Giuseppe Marco Salvati

cui il politeismo si accompagna necessariamente alla tolleranza e costituisca un vero e proprio «antidoto alla violenza»¹, la CTI richiama alcuni elementi della cultura biblica che, invece, possono fare da terreno di coltura di atteggiamenti pacifici, nei rapporti fra gli uomini e i popoli. Ne riprendo solamente due: il tema della destinazione universale dell'*alleanza* e l'invito a praticare la *giustizia*.

Dire che tutto e tutti sono o possono essere coinvolti nell'*alleanza* di Dio è affermare una sostanziale e pari dignità fra le creature. Uscite tutte 'dalle mani e dal cuore' di Dio, le creature sono tutte amabili perché amate da Dio; precedute dall'amore del Creatore, sono costitutivamente segnate dall'amore, nel senso che portano in sé stesse un'attitudine a comunicarsi, all'accogliere l'altro da sé, a costruire legami con l'altro da sé. Si potrebbe anche dire che sono state costituite come 'realtà in relazione', sia con il loro Principio, sia le une in rapporto alle altre. Non è difficile vedere come in un quadro del genere, la violenza si configuri necessariamente quale elemento spurio, tossico, deviante.

Anche l'invito a praticare la *giustizia*², costantemente presente nei libri biblici, rappresenta un potente 'antidoto' alla violenza, soprattutto a quella che nasce dalle differenze sociali, economiche, religiose. Nell'agire di Dio, la giustizia, declinata sempre con l'amore, è produttrice di vita, è rispettosa, costruisce uguaglianza, riscatta i deboli, restituisce la dignità, schiude un futuro di bene. Se vissuta e rispettata anche nei rapporti fra gli uomini, la giustizia è terreno fecondo per la costruzione di rapporti pacifici, fraterni, non violenti, trasparenti, leali. Un Dio giusto, che ama la giustizia e tutti chiama ad esercitarla, ripudia e fa ripudiare la violenza — in qualsiasi forma essa si realizzi — perché estranea al progetto di bene che lo ha portato a dare l'esistenza agli esseri non-necessari (le creature) e disegno di amore che vuole realizzare impegnandosi senza risparmio, «fino alla morte e alla morte di croce»³.

Vorrei aggiungere un altro elemento di teologia biblica che, a mio giudizio, costituisce un potente 'antidoto alla violenza' offerto dalla cultura biblica: il *tema del sabato/domenica*. Come è risaputo, il sabato per il giudaismo e la domenica per il cristianesimo, costituiscono — nella loro ricorrenza settimanale — una sorta di anticipo di quella che sarà rispettivamente l'esperienza del sabato eterno o

della domenica senza fine: incontro nella pace, nella festa, nel riposo, tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e le altre creature umane, tra l'uomo e la 'terra'. La storia cammina, faticosamente, verso questa mèta, che già assaporiamo, pregustiamo, anche se nella incertezza e in modo incostante, nelle celebrazioni settimanali del sabato/domenica. Questo splendido futuro illumina e riscalda il presente, lo orienta e ne segna lo stile. Tommaso d'Aquino direbbe che il Fine ultimo (il Dio trino e la comunione con Lui) è decisivo o orientativo, rispetto all'esercizio della responsabilità nella storia. Analogamente, la fede in questo futuro garantito da Dio infonde speranza e forgia la carità. Se la violenza e le violenze, con le lacrime che esse comportano, non avranno posto, quando arriverà il 'giorno dei giorni', ossia quello ultimo⁴, ciò significa che ogni impegno ad eliminarle dal presente costituisce un contributo ad anticipare il futuro. Lottare contro la violenza e le violenze è spargere un seme di eternità nel terreno del tempo, è contribuire efficacemente all'avvento del Regno di Dio.

La seconda prospettiva che vado a prendere in considerazione, a proposito del rapporto fra violenza, violenze e Dio, è di capitale importanza per la fede dei cristiani: mi riferisco al dato secondo cui Dio ha voluto che il Figlio morisse in modo violento (la croce), per redimere gli uomini dal peccato e garantire loro la possibilità di salvarsi, ossia di essere liberati dal peccato e partecipare alla vita di grazia, che consiste nella comunione reale e personale con Dio Trinità. Tale affermazione si accompagna a un'altra, ad essa strettamente collegata: quando il credente partecipa alla croce, ossia sperimenta la sofferenza, contribuisce in modo misterioso ma efficace alla storia umana; vivere la croce (in qualsiasi forma) fa sì che la vita e la storia abbiano una valenza positiva. Dietro queste affermazioni c'è lo stesso insegnamento di Cristo⁵ oppure di Paolo⁶. E il pensiero cristiano, dalle origini ad oggi, ha sottolineato costantemente questo legame tra vita cristiana, croce, dolore, sacrificio.

Come valutare tutto ciò? Con tali affermazioni o convinzioni non si finisce per alimentare una concezione di Dio, dell'uomo e del loro rapporto assolutamente insopportabile e inconciliabile con una visione positiva, ottimistica, costruttiva, adulta, non-violenta della realtà e della storia umana?

Si deve anzitutto riconoscere che, purtroppo, non sono rare nella letteratura

cristiana interpretazioni discutibili e inaccettabili delle tematiche relative alla croce e alla sofferenza. Tante volte ci si trova davanti a concezioni 'doloristiche' della vita del credente, che giungono ad esaltare la sofferenza con considerazioni che denotano gravi patologie psicologiche. Oppure si leggono affermazioni su Dio e sul suo agire semplicemente esecrabili, lontane anni luce dalla freschezza e bellezza del Vangelo. Ed è anche legittima e comprensibile la protesta di chi giudica e condanna alcuni luoghi comuni circolanti fra i credenti (talvolta anche fra i teologi), che finiscono per accondiscendere alla violenza, per sacralizzarla oppure per giustificarla, usando come schermo motivazioni pseudoreligiose. Qualche anno fa, una teologa tedesca⁷ protestò vibratamente contro l'affermazione della 'sofferenza di Dio', di cui la teologia contemporanea parla con una certa frequenza, proprio perché parlare di un 'Dio che soffre', affermava, significa 'divinizzare' la sofferenza. E ciò è inaccettabile.

In verità, c'è un elemento di base, fondamentale che deve essere tenuto presente, se si vuole capire il significato autentico della croce e del soffrire patito da Cristo, nonché dell'invito rivolto da Gesù stesso a seguirlo 'sulla via dolorosa che conduce al Calvario'. Si tratta dell'*amore* inteso come attitudine a donarsi senza riserve per colui/colei che è oggetto del proprio amore, nonché della disponibilità a prendere su di sé e vivere senza risparmio, condividendola, la situazione dell'amato/a, anche se per questo dovesse essere necessario un 'prezzo' oneroso. I profeti, per indicare questa capacità di Dio di amare senza risparmio, hanno fatto ricorso alle esperienze antropologiche più rilevanti: Egli ama *come* un padre, una madre, un fidanzato, uno sposo, un amico... L'avverbio *come* va valutato con attenzione: esso non indica uguaglianza, ma rinvia a una somiglianza che esprime solo parzialmente la qualità e la quantità di ciò che Dio vive nei confronti delle proprie creature. Quello di Dio è un amore che va infinitamente *oltre* i limiti dell'amore umano ed è amore che non teme di 'sporcarsi le mani', «fino alla morte e alla morte di croce». Esso comporta solidarietà, passione per il bene dell'amato/a, dedizione senza limiti, dolore nei confronti del male commesso dall'amato/a, gioia per la sua conversione. Gesù di Nazaret non è maestro di sofferenza e/o di violenza, ma testimone di come e quanto l'amore sia ciò che più conta nella vita e per l'eternità. «Alla sera

della vita, saremo giudicati sull'amore», scriveva san Giovanni della Croce⁸, facendo a suo modo eco alle limpide parole testimoniate dal Vangelo di Matteo: «... ho avuto fame e mi avete dato da mangiare ... ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto... nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi...»⁹. I gesti dell'amore sono la più limpida negazione di ogni forma di violenza. Una religione dove l'amore è assente e la violenza è presente, voluta, permessa, tollerata è destinata alla condanna, di Dio e degli uomini.

Il 24 febbraio, con l'invasione militare dell'Ucraina da parte della Federazione Russa, il conflitto che da otto anni lacerava il Donbass ha assunto proporzioni tali da prefigurare lo scoppio di una terza guerra mondiale. Passando dalla tragedia alla farsa, il dibattito italiano allestito da quotidiani e *talk shows* ha dato spesso il peggio di sé, quanto a diffusione di altezzose caricature, diffamazioni sfacciate e palesi strumentalizzazioni. Queste note sono rivolte pertanto a coloro che, frastornati e offesi dall'indecente gogna mediatica a cui sono state costrette le ragioni della pace, cercano strumenti filosoficamente fecondi per elaborare un pensiero alternativo al reiterato, e quantomai banale, *marketing* delle propagande. Può quindi essere utile rileggere alcuni scritti di Paul Ricoeur contenuti in *Histoire et Vérité*, dedicati alla questione essenzialmente politica del potere, con l'intento di mettere in luce le dinamiche storiche della violenza e della non-violenza, in ordine alla promozione della pace¹. Il contributo che intendo qui riproporre al lettore è stato originariamente pubblicato nel fascicolo di *Esprit* dedicato alla *Révision du pacifisme* del febbraio 1949, una collocazione che appare retrospettivamente significativa, in quanto si colloca grossomodo tra l'assassinio del Mahatma Gandhi (30 gennaio 1948) e la firma del trattato istitutivo della NATO (4 aprile 1949). L'articolo di Ricoeur *L'homme non violent et sa présence à l'histoire* segue ai forse più noti contributi *Le pacifisme des forts* di Frank Emmanuel, rappresentante del Cartello internazionale della pace, e soprattutto *Les équivoques du pacifisme* di Emmanuel Mounier. A quell'epoca si trattava soprattutto di rivedere l'impegno per la pace, dopo le conseguenze tragiche della Conferenza di Monaco (1939), alla luce di due impulsi

NOTE

1. *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, 8. A questo proposito, si pensi a quanto accaduto nella storia romana; tante volte il politeismo imperiale fu fonte di intolleranza e di violenza, ad esempio nei confronti del cristianesimo nascente, mentre quest'ultimo praticava una resistenza non violenta e respingeva con coraggio l'uso della forza.

2. Quello della *giustizia* è un tema biblico complesso, dalle molteplici prospettive. Di grande utilità la riflessione di P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*,

Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2005.

3. *Filippesi* 2,8.

4. Cf *Apocalisse* 7, 16-17; 21,4.

5. Cf., ad es., *Matteo* 10,38: «Chi non prende la propria croce e non mi segue, non è degno di me».

6. «Sono stato crocifisso con Cristo» (Lettera ai *Galati*, 2,19); «io sono lieto nelle sofferenze che sopporto per voi e do compimento a ciò che, dei patimenti di Cristo, manca nella mia carne» (Lettera ai *Colossesi* 1,24).

7. Si tratta di D. Sölle.

8. *Parole di luce e di amore*, 57.

Il pacifismo difficile.

Violenza e non-violenza in Paul Ricoeur

Marco Salvio

fondamentali: da un lato, occorreva inquadrare il «pacifismo» all'interno di una lettura realistica della storia senza spegnere cinicamente il suo costitutivo anelito ideale (escatologico o utopico, che dir si voglia) e, dall'altro, bisognava valorizzare l'efficacia costruttiva di quest'*engagement* tanto esigente, quanto irrinunciabile. Per disinnescare le differenti caricature, Ricoeur procede quindi dalla convinzione previa sul «valore possibile» delle «forme non-violente di resistenza» — ispirata dal *Discorso della montagna* (Mt 5,1-7,28) — al fine di ragionare sulle condizioni che permettono di inserirle effettivamente nella storia. L'incarnazione storico-pratica dell'ideale della non-violenza costituisce la caratteristica più evidente di quello che definirei, appunto, pacifismo «difficile»².

1 La prima condizione per sviluppare una teoria-prassi della non-violenza consiste nell'assumere uno sguardo sulla storia che sia, ad un tempo, realista e critico. Ogni movimento pacifista che non dovesse maturare questa consapevolezza rimarrebbe bloccato ad uno stadio «puerile». Il primo sintomo di questa superficialità consiste spesso nel far coincidere la violenza con una delle sue forme, per opporvisi ostinatamente. Secondo Ricoeur, invece, per convincersi che «la violenza sia da sempre e dappertutto, non c'è che da guardare a come si edificano e crollano gli imperi, si stabilisce il prestigio personale, si dilanano l'un l'altra le religioni,

si perpetuano e si dislocano i privilegi della proprietà e del potere, a come poi si consolida l'autorità dei *maîtres à penser* o i godimenti intellettuali si appoggiano sui dolori e sulle fatiche dei diseredati». Un'*«anatomia della guerra»*, in altri termini, dev'essere inserita nel più vasto orizzonte costituito da una «*fisiologia della violenza*»³. A sua volta, quest'ultima è costituita da un primo livello in cui viene messa in luce il dinamismo psicologico che — in determinate condizioni critiche, come l'invasione della patria — volge l'affettività umana verso quello che Ricoeur chiama «*terribile*», ossia verso quel potenziale distruttivo alimentato dalla pulsione di morte che si esprime nell'*«appétit de catastrophe»*. Questo processo regressivo trova una prima condensazione intersoggettiva nelle reazioni ideologizzanti per cui i valori più alti vengono asserviti alle passioni più divisive, le lingue e le culture divengono strumenti per separare gli uomini anziché arricchirli reciprocamente nello scambio dialogico ed anche Dio stesso — mentre l'opinione pubblica viene orientata alla distruzione, come tutto si potesse risolvere attraverso la moltiplicazione degli armamenti in capo — viene arruolato dall'una e dall'altra parte. Per elaborare un'analisi adeguata alla storia, in cui la violenza opera in modo costitutivo, occorre tuttavia guadagnare un punto di vista ulteriore capace di comprendere il modo in cui il campo di forze psichiche si dispone in forme sociali che manifestano quelle che Ricoeur

— con riferimento all'analisi marxista della lotta di classe — chiama «*les structures du terrible*». È qui che il pacifismo inizia a mostrarsi “difficile”, proprio a fronte del riconoscimento della dialettica per cui — non potendosi dare pace, senza giustizia — la violenza delle strutture oppressive produce incessantemente nuove rivolte violente. «A questo livello», osserva Ricoeur, «il terribile diventa storia al tempo stesso in cui la storia, in forza del pungiglione del negativo, si nutre del terribile»⁴. L'ultimo stadio dell'analisi ricoeuriana verte sullo Stato, in cui la violenza può conoscere la massima intensità, senza per altro esaurire in sé stesso il livello precedente⁵. Se le forme della politica regolano la ricerca e il conferimento stesso della legittima sovranità, cui spetta l'esercizio del potere, nel momento in cui due o più volontà sovrane si trovano a disputarsi un medesimo obiettivo o ancor più quando l'esistenza stessa di uno Stato è concretamente minacciata «la violenza prende la figura della guerra»⁶. Finalmente palesatasi come forza che mira più o meno esplicitamente alla morte dell'altro, la violenza si manifesta a questo livello come il principale modo in cui la storia fatta dagli uomini procede e cambia. La difficoltà del pacifismo consiste allora nell'abitare il concreto corso della storia, nella consapevolezza di provenire «da altrove», trascendendolo attraverso il giudizio ed opponendovisi eticamente. Sostenuta dal fine dell'amicizia possibile tra gli uomini, l'impegno per la pace si esprime nell'indignazione costruttiva di chi opera per delegittimare il ricorso alla logica della violenza e farne cessare l'esercizio: «La storia dice: violenza. La coscienza s'alza in piedi e dice: amore»⁷.

2. La seconda condizione riguarda l'indifferibile questione relativa all'efficacia della non-violenza. Alla luce del realismo critico ricoeuriano, la proposta di questa via risulta tanto più persuasiva quanto più si è in grado di mostrare che — agendo in conformità ad essa, senza limitarsi a contenere una forma di violenza favorendone altre per eterogenesi dei fini — è possibile imprimere un cambiamento concreto alla storia. La prima modalità attraverso la quale la non-violenza raggiunge una certa efficacia consiste nella testimonianza, attraverso la quale un uomo tra gli altri compie un gesto ben riconoscibile che «sospende» il destino apparente rappresentato dai corsi e ricorsi storici della violenza. Quest'atto coraggioso possiede di per sé un fascino tale

da persuadere gli altri che un cambiamento è possibile, per quanto — non avendo la possibilità di misurarne l'efficacia — l'innesto dell'atto personale nel farsi stesso della storia resta certo un'eventualità in cui credere e sperare, che in nessun caso può tuttavia esser confusa con una mera velleità. «Agendo non solamente *in direzione* dei fini umanistici della storia — *in vista* della giustizia e dell'amicizia — ma», chiosa Ricoeur, «*per mezzo* della forza disarmata di questi fini, [il non-violento] impedisce alla storia di svolgersi e di ricadere. È la controparte di speranza della contingenza



della storia, d'una storia non garantita»⁸. Avendo valorizzato l'impegno personale e testimoniale, al di là di ogni concezione deterministica della storia, viene esplorata la possibilità che si formi un vero proprio movimento di resistenza non-violenta, la cui forza collettiva potrebbe avviare effettivamente un processo di riorientamento storico. Il riferimento a Gandhi diviene qui esplicito, proprio laddove Ricoeur insiste sull'esercizio di un'azione politica che coniughi intrinsecamente, nel vivere la resistenza e la disobbedienza civile, «una spiritualità e una tecnica»⁹. La non-violenza manifesta, a questo livello, tutta la sua forza dando vita ad esperienze capaci di integrare il piano dei fini e quello dei mezzi in un'azione che risulta ad un tempo storica ed etica, efficace nell'edificare soluzioni pacifiche agli inevitabili conflitti socio-politici.

3. L'ultima condizione considerata da Ricoeur procede dalla considerazione, piuttosto realistica, dei limiti della resistenza non-violenza. Il primo di essi riguarda la negatività costitutiva di questa teoria-prassi delle relazioni interpersonali e la problematicità che ne consegue nel momento in cui si tenta di passare al-

l'azione costruttiva positiva, col rischio di reintrodurre — a dispetto delle migliori intenzioni — la logica dell'oppressione. Il secondo limite della non-violenza riguarda il fatto che essa appartiene all'«ordine del discontinuo» e all'«ordine del gesto», esprimendosi pertanto nel breve termine. Il bisogno di azioni di più ampia durata per incidere sull'andamento della storia, al di là delle risposte che la resistenza non-violenta offre a fronte di concrete situazioni conflittuali, richiede in terzo luogo che essa entri in dialogo con l'azione politica che opera sul piano istituzionale. In questo senso, per Ricoeur, «i non-violenti devono essere il nucleo profetico dei movimenti propriamente politici, vale a dire focalizzati su una tecnica della rivoluzione, della riforma o del potere»¹⁰. Ed è qui che si manifesta con più veemenza la distanza di più di settant'anni che ci separa dalla pubblicazione di questo pur stimolante contributo. Se Ricoeur scrive in un tempo determinato dalla forza trainante dei partiti politici, oggi — in Italia forse più che altrove — queste organizzazioni conoscono una crisi talmente pervasiva da renderli pressoché incapaci di contribuire a custodire la qualità della vita democratica. Lacerati dalla latitanza delle grandi narrazioni moderne e feriti in radice dall'iperindividualismo delle società occidentali, che tende a separarli dalle masse popolari, i partiti risultano a loro volta inefficaci nell'orientare l'azione politica in senso costruttivo. Ridotti a *clubs* in cerca di un consenso per rappresentare reti di interessi più o meno orientate, i partiti politici appaiono in realtà sempre più eterodiretti da forze non sempre evidenti all'opinione pubblica. Questa situazione di debolezza non solo impedisce alle principali organizzazioni politiche di ospitare il nucleo profetico non-violento di cui scriveva Ricoeur, ma porta gli osservatori più attenti ad interrogarsi sulla loro effettiva capacità di agire politicamente per fare la storia. Chi sono oggi gli attori politici collettivi in grado di imprimere una svolta al corso degli eventi? In che modo, oltre a quello innegabile della guerra, esercitano la violenza per raggiungere i propri scopi? Qual è, infine, il livello di permeabilità di tali apparati rispetto alla questione eminentemente etica della fraternità tra gli uomini e dell'amicizia sociale? Solo dopo aver cercato di rispondere a queste domande, sarà possibile ripensare la collocazione politica dell'impegno, ancor sempre difficile, per la pace.

NOTE

1. Cfr. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, Éditions du Seuil, Paris 1967³. Per un inquadramento dei temi in esame nell'arco dell'ampia produzione ricoeuriana, si vedano L. ALICI, *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 2007 e V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento 2012.

2. Cfr. P. RICOEUR, *L'homme non-violent et sa présence à l'histoire*, in ID., *Histoire et Vérité*, cit., pp. 265-277: 265. L'aggiunta dell'aggettivo "difficile" per caratterizzare le posizioni del filosofo francese risale al fortunato saggio di D. JERVOLINO, *L'amore difficile*, Stu-

dium, Roma 1995. Al riguardo, cfr. anche A. CAPUTO, *Ricoeur lettore dell'Amore difficile. In dialogo con Domenico Jervolino*, «Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy» II, 2 (2018), pp. 177-203.

3. Ivi, p. 267.

4. Ivi, p. 268.

5. Per un indispensabile approfondimento che qui non possiamo offrire per motivi di spazio, si veda innanzitutto P. RICOEUR, *État et violence*, in ID., *Histoire et Vérité*, cit., pp. 278-293 e — più recentemente — ID., *Potere e violenza*, «Filosofia politica» XV, 2 (2001), pp. 181-198.

6. ID., *L'homme non-violent et sa présence à l'histoire*, in ID., *Histoire et Vérité*, cit., p. 269.

7. Ivi, p. 271.

8. Ivi, p. 272.

9. Ivi, p. 273.

10. Ivi, p. 276.

Potere e violenza sono metodi con cui individui dominano altri individui e la condizione di dominio presuppone una relazione di potere che ha acquisito stabilità¹. Dopo brevi indicazioni sulle principali differenze tra potere e violenza (grazie ai lavori di Byong-Chul Han e Hanna Arendt²) e il loro rapporto con libertà e democrazia, si vedrà come il dominio economico possa sfociare anche in violenza non visibile che incide sulla libertà delle persone e la loro uguaglianza nella società.

Il potere è caratterizzato da:

- condivisione, libertà e sottomissione combaciano e la sottomissione non è percepita come costrizione ma come relazione dove si è a proprio agio nell'Altro;
- mediazione, necessaria perché la condivisione prevede gli Altri per annidarsi;
- legittimazione di trovarsi insieme, in modo sensato e favorendo gli automatismi dell'abitudine;
- riconoscimento, senza coercizione e bisogno di persuasione di chi deve obbedire ma grazie all'influenza esercitata;
- azione organizzata, il gruppo è unito e continua a esistere solo quando agisce di concerto, «il potere scaturisce fra gli uomini quando agiscono assieme, e svanisce appena si disperdono»³.

La combinazione tra potere e violenza è comune, ma il dominio per mezzo della seconda avviene quando si sta perdendo il primo, è l'ultima risorsa per mantenere intatto il dominio e causa il rovesciamento del rapporto mezzi-fini: i mezzi di distruzione determinano il fine e il risultato è la distruzione del potere.

Quindi la violenza è connotata da:

- impotenza, l'Altro non si sottomette;
- concettualmente è opposta al potere, dove governa in modo assoluto il potere è assente, può distruggerlo ma non costituirlo;
- giustificazione, essendo un mezzo ha bisogno di giustificare il proprio fine per interrompere ciò che sarebbe andato avanti automaticamente (ad esempio se esplode rabbia per cambiamenti auspicati che non avvengono);
- riduzione complessità, esacerbando la relazione mezzo-fine; in uno Stato totalitario il cittadino subisce una decisione a lui estranea, in uno Stato di diritto l'ordinamento giuridico non è sentito come costrizione;
- distanza, mancanza di umanità ed efficacia distruttiva aumentano all'aumentare della distanza che separa i contendenti⁴.

Se combinati, il potere è il fattore primario. La situazione è diversa quando si trovano allo stato puro, come nel caso di invasione e occupazione straniera, che toglie la libertà di un popolo.

1. Il potere e la libertà

Il potere non è contrapposto alla libertà, anche questo lo distingue dalla violenza. Il potere può essere legato alla relazione sociale, dove il sottoposto può integrare con un proprio contributo le decisioni di chi ha il potere, oppure subirle passivamente. Dipende dal modo di pensare e da come ci si rapporta con gli Altri.

Il dominio economico dell'uomo sull'uomo

Carlo Boschetti

1.1 La capacità di pensare

Il modo di leggere la realtà è frutto della cultura dominante in cui si vive⁵, che può far credere di avere una comprensione degli avvenimenti, un controllo sul loro corso, che in realtà non si ha e le previsioni sul futuro divengono proiezioni di letture automatiche del presente. Il pensiero può essere condizionato dal luogo comune secondo cui un'idea o un'azione sono giuste se approvate dalla maggioranza⁶. Tema che Hanna Arendt ha ben evidenziato⁷ quando il criminale nazista Adolf Eichmann disse che tacitò la propria coscienza per la ragione che non vedeva nessuno contrario alla soluzione finale e che la sua coscienza gli parlava con la voce della società che lo circondava, non poteva permettersi di avere idee proprie. Il guaio era che c'erano tanti, né perversi né sadici, che commettevano tali crimini in circostanze che quasi impedivano loro di accorgersi che agivano male. Se la manipolazione dell'opinione pubblica giunge a toccare questioni profonde sfugge al controllo e conduce a risultati imprevisti, essere senza capacità di pensiero e di giudizio può far divenire grandi criminali.

Quando si valutano le conseguenze delle azioni da intraprendere, l'inizio della riflessione deve iniziare da sé stessi e non dall'esterno, se non si è d'accordo con altre persone ci si può defilare, ma non è possibile defilarsi da sé stessi. Ciò che è possibile sopportare di aver fatto senza avere rinunciato alla propria integrità personale può variare molto da per-

sona a persona, da nazione a nazione, da secolo a secolo. Dipende dalla decisione con chi si vuole stare assieme, con chi si vuole trascorrere il resto della propria vita, senza basarsi su convenzioni esterne.

1.2 Il rapporto con gli Altri: libertà e democrazia

Norberto Bobbio⁸ osserva che nel liberalismo la libertà esiste solo nella pluralità, nel confronto di idee diverse, e che il rapporto con la democrazia si dipana nel rapporto tra libertà ed eguaglianza, la totale realizzazione di una comporta limiti all'altra: per il liberalismo lo sviluppo della personalità individuale è il primo obiettivo, mentre quello di chi privilegia l'uguaglianza è lo sviluppo della comunità nel suo insieme, anche se si diminuisce la libertà dei singoli; la prima è più conflittuale, la seconda più armonica. Nota che i diritti collegati alla libertà sono la condizione necessaria per le regole del gioco democratico, a sua volta il principale strumento per la difesa dei diritti di libertà, e che gli Stati autoritari sono sia antiliberali sia antidemocratici.

Il liberalismo auspica uno Stato che governi il meno possibile a differenza di chi privilegia la democrazia dove il governo deve essere il più possibile nelle mani dei cittadini. Commenta che chi sta in alto di solito preferisce la prima, a differenza di chi sta in basso. In ogni caso il grado di democrazia in un governo si misura dal grado di libertà di cui godono i cittadini e da quello di disuguaglianza tra loro. Riflette che libertà e uguaglianza non sono valori assoluti, nelle società storiche gli individui non sono mai tutti liberi né tutti uguali fra loro, ma libertà ed eguaglianza sono i valori che stanno a fondamento della democrazia.

2. Il potere economico

Il comportamento dell'Altro può essere condizionato da forza, da ideali sulla concezione del mondo, da ricchezza⁹. I primi due sono stati tratteggiati nei punti su violenza e capacità di pensare; qui vedremo il terzo, relativo ad aspetti economici aziendali.

Jeremy Bentham era convinto che il criterio chiave per un buon legislatore fosse quello di emanare leggi finalizzate a massimizzare la felicità del maggior numero di persone e l'utilitarismo divenne un importante alleato teorico dello Stato liberale¹⁰, finché non si sviluppò tanto da trasformarsi in neoliberalismo grazie a alla scuola austriaca e all'Uni-

versità di Chicago, tra cui il premio Nobel Milton Friedman, che screditarono il ruolo dello Stato nell'economia, sulla base che i liberi mercati devono essere i fattori per la crescita e l'allocazione efficiente delle risorse¹¹. Friedman, nella *Shareholder theory*, sosteneva che la sola responsabilità dell'impresa era fare profitto¹², i manager non dovevano occuparsi di fini sociali, come occupazione, discriminazioni o inquinamento, poiché erano dipendenti degli azionisti dell'impresa, il cui obiettivo di solito era fare più soldi possibile e la responsabilità sociale era fondamentalmente sovversiva in una società libera. In quel periodo un importante premio Nobel per l'economia, Kenneth J. Arrow, affermava che comportamenti etici come altruismo e solidarietà sono merci da economizzare, in quanto risorse scarse che si esauriscono con l'uso, mentre i mercati, poggiando sull'interesse individuale, esentano dall'utilizzare la risorsa limitata della virtù; se, ad esempio, si contasse sulla generosità per l'offerta di sangue, ci sarebbe meno altruismo per altri fini sociali¹³. Considerare le virtù come merci che possono essere consumate dall'uso e non come capacità che si sviluppano con l'esercizio rischia di farle atrofizzare o capovolgere.

Chiara Giacardi e Mauro Magatti ricordano che Paul Mazur, fondatore di Lehman Brothers, in un articolo del 1927 su *Harvard Business Review* sosteneva che «bisogna insegnare alla gente a volere cose nuove, anche prima che le cose vecchie siano state consumate del tutto. Dobbiamo formare una nuova mentalità. I desideri dell'uomo devono mettere in ombra le sue necessità»¹⁴ e che dopo la IIGM il concetto fu ripreso con grande determinazione. Francis Fukuyama commenta che il neoliberalismo non si limitò a criticare l'intervento economico dello Stato ma si estese anche alle politiche sociali che avrebbero dovuto mitigare le disuguaglianze causate dalle economie di mercato, cresciute moltissimo nel primo decennio di questo secolo, minacciando la democrazia liberale e pensa che l'assolutizzazione dell'autonomia rischi di minare la coesione sociale.

È un tipo di mentalità che ha esteso il modo di pensare a salute, istruzione, dati personali, sicurezza, giustizia penale, tutela dell'ambiente, sul presupposto che gli scambi di mercato avvantaggiano egualmente compratori e venditori. I mercati distribuiscono i beni a chi vi assegna maggior valore, misurato dalla disponibilità a pagare. In contesti di elevata disuguaglianza, mettere a mercato ogni

cosa comporta che le persone abbienti e quelle con mezzi modesti abbiano vite e opportunità separate. Se le attività che dovrebbero essere oggetto di politiche sociali sono gestite da scambi commerciali, i rapporti sociali sono regolati dal prezzo. Michael Sandel¹⁵ illustra come l'enfasi sul profitto abbia aggiunto nuove attività aziendali, come i *viaticals* (polizze assicurative sulla vita di persone a cui era stata diagnosticata una malattia terminale, dove l'impresa di assicurazione ha interesse che l'assicurato muoia presto), pubblicità sulle pagelle (addestrare i bambini in base ai criteri di una società di consumi è incoerente con la missione educativa delle scuole), incentivi monetari per donare il sangue, incentivi per essere puntuali al ritiro dei figli all'asilo nido, incentivi per smettere di fumare; per non menzionare i *carbon credits* che riducono le emissioni in qualche altro Paese e consentono di continuare a inquinare nel proprio.

Se tutto può essere comprato e venduto i rapporti sociali divengono funzione del prezzo e può cambiare il carattere dei beni e delle pratiche sociali. La logica di mercato è incompleta senza una logica etica perché il denaro, in un contesto non di mercato, può modificare i comportamenti delle persone e allontanare gli impegni etici e civili. È importante chiedersi se la logica di mercato corrompe una determinata attività trattandola in base a una norma inferiore rispetto a quella appropriata: procreare per vendere i figli è corruzione della genitorialità, perché considera i bambini come merci da usare non come creature da amare.

Le scelte di mercato non sono libere se alcune persone sono disperatamente povere o se manca loro la capacità di contrattare secondo termini equi. Bobbio¹⁶ ricorda che «libertà» indica uno stato, «eguaglianza» un rapporto e che l'essere umano per essere considerato una persona deve essere libero, in quanto individuo nella sua singolarità, e come essere sociale in un rapporto di eguaglianza con gli altri individui.

Una nuova forma di mercato è stata istituita dalle imprese leader nell'interazione con gli utenti del web. Shoshana Zuboff¹⁷ evidenzia come i comportamenti umani siano divenuti materia prima per essere convertiti in dati utili per fornire informazioni a imprese (o politici). Potere inviare un messaggio specifico a una specifica persona al momento giusto con un'alta probabilità di riuscire a influen-

zarne il comportamento è una grande opportunità per chi vuole vendere prodotti (o voti). Si passa dalla conoscenza dei comportamenti delle persone alla capacità di automatizzarli e guidarli, consigliando o persuadendo gli utenti di adottare quelli che generano maggiore profitto; non solo si conoscono i comportamenti, ma li si forma agendo asimmetricamente, indifferenti alla loro consapevolezza¹⁸. Evidenzia il forte potere contrattuale di imprese come Google che riescono a processare più di 40.000 ricerche al secondo, anche grazie all'installazione di Android, la cui licenza è gratis per i produttori di smartphone, al fine di spingere gli utilizzatori all'utilizzo di Google Search e altri suoi servizi. "Secondo i giornalisti, l'influenza 'vigorosa e sottile' di Google è superiore a quella di qualunque altra azienda statunitense"¹⁹ per quanto riguarda l'assenza di vincoli normativi. Un'oligarchia utilizza quindi l'esperienza umana mutandola in dati comportamentali come materia prima per pratiche commerciali che costituiscono una nuova struttura globale per indirizzare i comportamenti²⁰ e impone il proprio dominio grazie a un'asimmetria senza precedenti della conoscenza e del suo potere grazie all'innovazione tecnologica digitale, riducendo la vita delle persone a dati comportamentali, con cui condizionarle e controllarle.

Ricorda che la tecnologia è isolata dalla società e che «il Dna della tecnologia è segnato in partenza da quello che Max Weber chiamava "orientamento economico"»²¹. Auspica pertanto una risposta da parte della società che sia in grado di limitare o vietare questa logica dell'accumulazione.

In sintesi

Il dominio del potere economico si fonda su una cultura che ha progressivamente indotto l'essere umano a vivere come *homo oeconomicus*, fino a far divenire la ricerca di profitto il senso della sua vita, grazie a un'exasperazione del liberalismo che pone prioritaria l'autonomia dell'individuo e i mercati come unici regolatori dei rapporti sociali.

In contesti di elevata disuguaglianza le persone abbienti e quelle con mezzi modesti hanno vite e opportunità sempre più diverse, con forte crescita di concentrazione di ricchezza e di aumento delle condizioni di vulnerabilità, come dimostrano i dati a livello internazionale²² e nazionale²³.

Con la banalità di Eichmann, gli individui si accodano alla cultura dominante,

fondata sul *fare* a discapito del *pensare*. Non pensare disattiva la coscienza, ci si convince che per realizzarsi e non essere inadeguati occorre sempre maggiore efficienza e si diviene ingranaggi di una macchina²⁴, che non dà tempo per interrogarsi sulla qualità della propria vita: il funzionare colonizza l'esistere²⁵.

La conoscenza e il divenire, fondamentali dell'essere umano, richiedono invece sedimentazione e durata, inconciliabili con un mondo pieno di attività da svolgere al più presto. Gli obiettivi di sviluppo personale sono misurati in termini quantitativi di ricchezza e di possibilità, non si lasciando quindi tempo alla capacità di pensare, che è un importante presupposto del vivere liberi.

Le ricadute sono di diverso tipo, tra cui costituzione e durata della famiglia²⁶ e assenza di distinzione tra "dovere" e "responsabilità", dove il primo richiama obblighi giuridici o economici, il secondo etici: ad esempio, il lavoro è dovere se riceve remunerazione ma è anche legato all'assunzione di responsabilità verso gli Altri. Per non parlare del debito estero dei Paesi poveri, divenuto uno strumento di controllo²⁷.

La quintessenza del potere attuale, incontrata nel paragrafo precedente, è che un ristretto numero di imprese analizza i comportamenti delle persone per poi indirizzarli verso quelli che generano maggiore profitto per i loro clienti. All'inizio si è osservato che il potere è stabile se libertà e sottomissione combaciano. Il potere economico si è ultimamente trasformato in una sorta di violenza economica, non tramite la forza fisica ma la volontaria sottomissione delle persone disposte a regalare informazioni sulla propria vita e farsene condizionare le scelte.

Delle tre condizioni per il dominio economico, ricchezza, ideali, forza, incontrate all'inizio del paragrafo precedente, la prima ha utilizzato la seconda per giungere alla terza senza farla percepire come tale.

NOTE

1. B.C. HAN, *Che cos'è il potere?*, Kindle ed., Nottetempo, Milano 2019.

2. H. ARENDT, *Sulla violenza*, Kindle ed., Guanda, 1996 (gli altri metodi elencati sono potenza, forza e autorità).

3. H. ARENDT, *Vita activa*, Giunti – Bompiani, 2017, pos. 3625.

4. Oltre che da H. ARENDT, *Sulla violenza*, op. cit. sostenuto anche dallo storico R. BREGMAN, *Una nuova storia (non cinica) dell'umanità*,

Kindle ed., Feltrinelli, Milano 2021.

5. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, Kindle ed., Giulio Einaudi, Torino 2006.

6. N. BOBBIO, *Liberalismo e Democrazia*, Kindle ed., Simonelli, Milano 2008.

7. H. ARENDT, *La banalità del male*, Kindle ed., Feltrinelli, Milano, 2019.

8. N. BOBBIO, N., *Eguaglianza e libertà*, Kindle ed., Einaudi, Torino 2009, che fa riferimento a Benedetto Croce e Karl Popper.

9. ID., *Eguaglianza e libertà*, op. cit.

10. ID., *Liberalismo e Democrazia*, op. cit.

11. F. FUKUYAMA, *Il liberalismo e i suoi oppositori*, Kindle ed., UTET, Milano 2022.

12. M. FRIEDMAN, *The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits*, «The New York Times Magazine», sept 13, 1970.

13. M.J. SANDEL, *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*, Kindle ed., Feltrinelli, Milano 2015.

14. C. GIACARDI – M. MAGATTI, *Supersocietà*, Kindle ed., il Mulino, Bologna 2022, p. 18.

15. M.J. SANDEL, *Quello che i soldi non possono comprare*, op. cit.

16. N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà*, op. cit.

17. S. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza: Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, edizioni del Kindle, LUISS University Press, Roma 2019.

18. Zuboff riferisce che nel 2008 due professori della Carnegie Mellon hanno calcolato che per leggere in modo adeguato tutte le policy sulla privacy che si incontrano in un anno sarebbero necessari 76 giorni lavorativi.

19. S. ZUBOFF, op. cit., pos 3295.

20. Non è una pratica limitata al mondo occidentale, si veda il *Social Credit System* in Cina descritto in P. BENANTI, *Le macchine sapienti*, Marietti, Bologna 2018.

21. M. WEBER, *Economia e società. Teoria delle categorie sociologiche*, Donzelli, Roma 2005–2018.

22. T. PIKETTY, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Bergamo 2014. B. MILANOVIC, *Ingiustizia globale*, LUISS University Press, Roma, 2017.

23. C. GIACARDI – M. MAGATTI, *Supersocietà*, op. cit.

24. Che arricchisce un numero limitato di persone.

25. M. BENASAYAG, *Funzionare o esistere?*, Vita e Pensiero, Milano 2019.

26. U. GALIMBERTI, *Il libro delle emozioni*, Kindle ed., Feltrinelli, Milano 2021, vede incompatibilità tra la famiglia e il modello "turbo-capitalista" uscito dalla concorrenza globale.

27. Papa Francesco, Lettera Enciclica *Laudato si'*, Libreria Editrice Vaticana, 2015, n. 52, poi aggiunge che però non accade la stessa cosa con il debito ecologico.

Per quasi metà della mia vita professionale di magistrato, durata quarantaquattro anni, ho esercitato le funzioni prima di giudice e poi di presidente presso il Tribunale per i minori. Per nove anni, tra gli altri incarichi, sono stato il magistrato di sorveglianza delle strutture dedicate alla esecuzione di misure penali nei confronti di minori. Questa lunga esperienza ha comportato un confronto continuo con giovani che hanno scelto o almeno accettato spinti dal loro ambiente di vita, di ricorrere alla violenza. A volte semplicemente per poter sopravvivere in ambienti violenti, altre volte perché motivati dalla volontà di raggiungere o mantenere un ruolo di qualche importanza o magari di leader.

Le mie riflessioni sul tema della violenza nel mondo dei minori sono collegate non solo ai numerosissimi processi che ho avuto modo di celebrare nei confronti di minori che avevano commesso reati con connotazioni violente, ma soprattutto all'esperienza di magistrato di sorveglianza tra le cui funzioni emerge quella di indirizzare, attraverso l'approvazione dei progetti di trattamento e delle loro evoluzioni, l'esecuzione delle condanne e delle misure di sicurezza applicate ai minori. Nella mia prospettiva, l'obiettivo di tale funzione è anche aiutare e stimolare tutti gli operatori professionali o volontari di buona volontà (e ne ho conosciuti davvero molti). Si tratta di fare in modo che il fine educativo, previsto dalla Costituzione e da tutta la legislazione per le misure penali nei confronti di minori, rappresenti il vero filo conduttore delle misure e non rimanga invece un principio astratto, semplicemente scritto nelle leggi, ma dimenticato nella pratica quotidiana.

Il primo aspetto con cui ci si deve misurare è costituito proprio dal clima di violenza che regna negli ambienti nei quali quei ragazzi sono normalmente cresciuti, che tende immediatamente a riprodursi anche nell'ambiente dove la misura penale si svolge.

È infatti un errore di prospettiva pensare che si tratti di ragazzi asociali. In realtà sono normalmente molto ben inseriti e socializzati, ma in sottogruppi emarginati rispetto alla società che oggi si potrebbe definire *mainstream*. Gruppi nei quali i valori perseguiti sono diversi da quelli della società complessivamente considerata e soprattutto le modalità da utilizzare per il raggiungimento di tali valori sono diverse da quelle riconosciute come valide e accettabili all'esterno dei

Violenza e violenze nel mondo dei minori

Maurizio Millo

gruppi stessi. Rimane ovviamente fuori da questo esame, perché ci porterebbe troppo lontano, la riflessione su quanto spesso la società in generale viva in modo del tutto ipocrita l'importanza dei valori in cui afferma formalmente di credere.

Qui interessa rilevare che mentre la violenza, prima di tutto fisica, è formalmente negata come valore e come mezzo valido nella società ufficiale, nei sottogruppi costituiti da questi gruppi, la violenza — prima di tutto fisica, ma non solo quella — è ammessa e persino celebrata come strumento valido e primario nelle relazioni umane. È spesso un importante obiettivo in sé stesso, perché rappresenta un aspetto particolarmente apprezzato che caratterizza tutte le persone di maggior successo di quegli ambienti.

C'è da aggiungere che in realtà queste connotazioni si attagliano prima di tutto alla componente maschile di questi gruppi. Per quella femminile, anche se negli anni recenti si può notare una tendenza alla diminuzione delle differenze, come in tutta la società, rimane molto forte l'importanza della componente seduttiva. Quella che tende, per esempio, a far assumere alle ragazze più spesso la figura della *ragazza del capo* o del *pusher* e così via, poiché si tratta di un obiettivo per loro immediatamente a portata di mano e più facile da raggiungere, tanto più in quegli ambienti ancora particolarmente intrisi di stereotipi tradizionali. Anche per le ragazze, tuttavia, soprattutto nei rapporti reciproci, il clima di violenza è fortemente presente e rappresentativo e quel che è peggio, sembra aumentare di importanza.

Credo che, alla luce delle esperienze maturate, il migliore contributo che posso dare sul tema che ci occupa non sia una riflessione sulle situazioni di violenza vissute nei loro ambienti d'origine dai giovani da me incontrati. E neppure sulle cause che si può ipotizzare siano all'origine del clima di violenza nel quale sono normalmente cresciuti. Ciò può essere fatto da altri molto meglio di me. La mia riflessione può invece risultare utile — anche perché semplicemente del tutto atipica — in relazione ai tentativi fatti per aiutare quei giovani ad uscire dalla loro ordinaria mentalità. La violenza, nelle

sue varie forme, infatti, rappresenta quasi l'unica modalità conosciuta nei rapporti umani e questa loro abitudine paralizza ogni seria prospettiva di cambiamento.

La considerazione di fondo che va sottolineata è che non si tratta di smusare degli angoli caratteriali o addolcire dei comportamenti più o meno abitudinari. Si tratta di stimolare un cambiamento radicale nella visione della vita e una rivoluzione negli atteggiamenti sociali.

Ciò premesso, per chiarire quale sarà il taglio e il presupposto delle mie riflessioni va poi subito aggiunto che, se il fine dei rapporti e delle azioni che si tenta di impostare e realizzare con i giovani di cui parliamo vuole essere veramente di tipo educativo, il primo e fondamentale passo da compiere è quello di costruire progetti che siano fatti propri dal primo interessato: il minore condannato. Senza la sua effettiva partecipazione, infatti, non si può parlare di educazione, ma tutt'al più di buona animazione ricreativa del tempo a disposizione o magari di successo nell'aver ottenuto l'adesione formale alle varie attività. È chiaro, infatti che il primo tentativo di un ragazzo posto in una situazione del genere, sarà sempre quello di accettare esteriormente le regole e le proposte che gli vengono fatte, escludendo però qualsiasi coinvolgimento che possa in qualche modo modificare il suo atteggiamento interiore di vita. L'ipocrisia è la prima difesa cui ricorre qualunque persona quando viene posta in un ambiente che tenta di modificare il suo ordinario modo di vivere, a meno che non si tratti di un ambiente e di percorsi di vita da lui scelti, cosa che non rappresenta certamente la posizione iniziale per minori inseriti contro la loro volontà in strutture penali.

Si deve riuscire in qualche modo a far scattare la molla dell'autoeducazione, perché è in sostanza l'unica forma di vera educazione.

In particolare, la prima attenzione che, a mio avviso, si deve avere nel confrontarsi con ragazzi in una situazione del genere è quella di combattere la loro tendenza all'immobilismo psicologico e motivazionale. È un atteggiamento collegato a meccanismi di superficiale deresponsabilizzazione — favoriti da molta parte

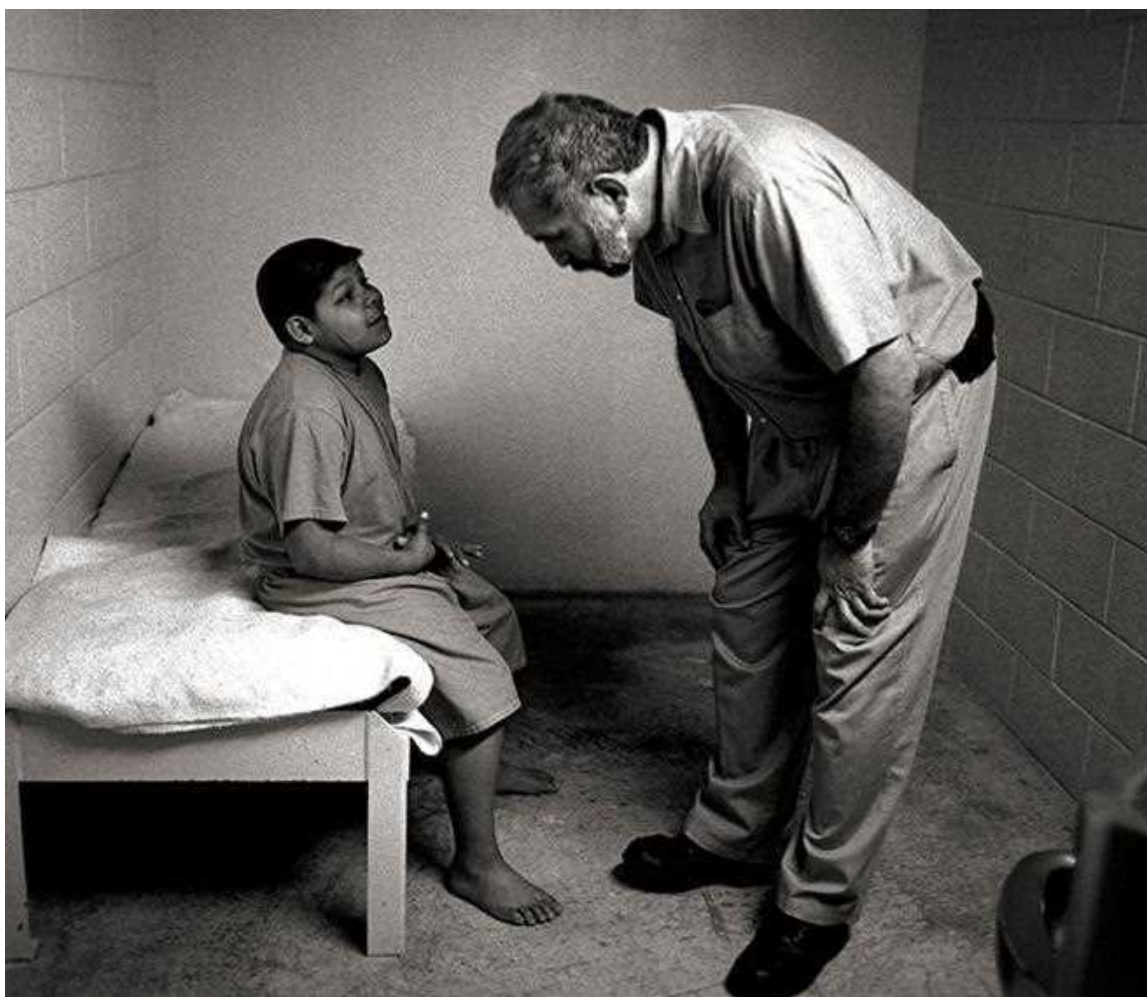
della cultura più diffusa — che tende troppo facilmente ad attribuire qualsiasi colpa alla società o alla famiglia o alle compagnie frequentate o comunque ad agenti esterni. Al contrario misurarsi (in modo costruttivo) con le proprie responsabilità può far sentire e diventare più adulti e più elevati nella dignità umana, anche se ovviamente si deve prestare ogni attenzione per riuscire ad evitare qualsiasi forma di depressione come conseguenza di una inutile e anzi dannosa colpevolizzazione.

Si tratta di percorrere una strada molto stretta posta tra due scoscesi burroni cadendo in uno dei quali si paralizza comunque ogni vera spinta al cambiamento.

Proprio alla luce di queste ultime considerazioni il primo passo che personalmente, cercavo di fare era chiarire al ragazzo la mia prospettiva. In sostanza cercavo di spiegargli, in modo per lui comprensibile, che il mio scopo e la mia *mission* non erano che lui cambiasse all'improvviso e senza coinvolgimento emotivo il suo modo di sentire e i suoi giudizi sulla vita. Cercavo di spiegare che, anche se pensavo che quanto da lui fatto era stato sbagliato, non ero il giudice della sua coscienza. Insistevo invece sul fatto che il mio scopo, seguendo le indicazioni costituzionali e legislative, era quello di aumentare il suo grado di libertà e elevare la sua visione dell'umanità. La via da percorrere era di indirizzarlo e aiutarlo a fare "spontaneamente" esperienze di vita e di modalità di relazioni umane che finora non aveva avuto occasione di fare e che spontaneamente non avrebbe scelto di fare, anche perché sfiduciato rispetto alla sua possibilità di successo in campi diversi da quelli sperimentati della devianza sociale e della violenza. Avrebbe così acquisito, per esempio attraverso la scuola o i corsi e le attività professionali o nella realizzazione di attività teatrali e così via, abilità nuove e vissuto esperienze fino ad allora per lui del tutto

impreviste e impensate. Alla fine del percorso avrebbe potuto perciò scegliere, con molta maggiore libertà, se tornare alle precedenti e ben conosciute modalità di vita, oppure tentare di continuare per la strada nuova intrapresa, probabilmente più faticosa, ma anche di molta maggiore soddisfazione, proprio per la sua novità e per le prospettive ulteriori che apriva. Cercavo di far capire e percepire il meglio possibile, che in entrambi i casi egli avrebbe avuto il rispetto mio e di tutti gli operatori, proprio perché avrebbe fatto una scelta libera o almeno più libera. Sottolineavo che questo era l'obiettivo ultimo della nostra Costituzione e dello spirito che la anima e perciò del mio compito istituzionale: puntare alla crescita di cittadini più felici e più utili per tutti e per il bene comune perché migliori nelle relazioni sociali e comunque più liberi. Successivamente, nel corso del tempo, normalmente piuttosto lungo, in cui ci si vedeva e si aveva occasione di parlare, cercavo di trasmettere, non con discorsi filosofici, ma commentando le varie esperienze che si succedevano, un messaggio di fondo: che i costituenti erano persone diventate sagge perché avevano riflettuto sulle esperienze di vita molto dolorose da loro attraversate. Pur non utilizzando

probabilmente mai queste parole, cercavo di far comprendere che i costituenti avevano capito che l'essenza della libertà non era la *libertà da* una serie di vincoli e controlli e la *libertà di* scegliere e fare le cose più svariate, ma che queste *libertà da e di* erano in realtà orientate da e fondate su la *libertà per* realizzare **una vita impegnata e un mondo di relazioni umanizzanti, passando da una visione centrata solo sull'io ad una aperta al noi**. Solo puntando alla *libertà per* e impiegandola per aprirsi a un mondo di relazioni umane positive si può riuscire a dare senso costruttivo alle *libertà da e di*. Questa prospettiva si comprende da molti spunti della Costituzione e dalla visione complessiva delle sue norme, ma è subito evidente in almeno due articoli nei quali si chiede a tutti «di **adempiere i doveri inderogabili di solidarietà**» (art. 2) e si prescrive il «**dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società**» (art. 4). Cercavo di far comprendere che secondo i costituenti e la Costituzione da loro scritta non esiste una «parte sana della nazione», chiamata a mandare avanti la società, mentre gli altri possono disinteressarsene,



ma che il messaggio è rivolto a tutti perché veramente non si può fare a meno di nessuno. Anzi spesso gli aiuti più importanti e i risultati più interessanti vengono dalle persone da cui meno ce lo si aspetta per il loro passato burrascoso.

Un evidente vero e proprio ribaltamento di prospettiva rispetto alle loro abitudini.

Seguendo questa via l'obiettivo era di dare fiducia in sé stessi a ragazzi (e ragazze) che non credevano di essere chiamati a nulla di bello e interessante nella loro vita e di valorizzare il contributo che potevano dare.

Fondamentale obiettivo era poi scavalcare, senza doverle discutere in dettaglio, la marea di obiezioni — in molta parte ben fondate — che vengono in mente a chiunque quando si considera una visione positiva della società e contemporaneamente si osserva il quotidiano comportamento umano. In sostanza era un invito a immaginare di poter cambiare il campo in cui si decide di combattere la battaglia della vita, che rimane comunque la stessa seria e (molto) difficile partita. E questo cambiamento di prospettiva mi sembrava spesso molto aiutato dal far scoprire ai ragazzi — andando contro la cultura più diffusa, anche da loro comunque respirata e assimilata — che i loro problemi erano assolutamente comuni a tutti e che anzi erano addirittura i problemi permanenti con cui l'umanità da sempre si deve misurare (in questo risultavano molto utili anche le intelligenti insegnamenti delle scuole, impegnate a far comprendere il senso permanente delle opere teatrali o di letteratura di cui si parlava a scuola). Questa prospettiva, infatti, li aiutava a uscire da meccanismi di autodifesa fondati sull'autocommiserazione che davano loro la tentazione di rifiutare qualsiasi cambiamento e impegno.

Va ribadito che, mentre si cercava di acquisire una positiva partecipazione dei ragazzi alle esperienze proposte, spiegandone motivi e impostazione alla luce delle cose appena dette, non si parlava di chiedere la loro adesione al percorso in generale, poiché quello, come detto, veniva presentato come occasione di vita e di esperienze divenuta necessaria conseguenza delle loro precedenti scelte che avevano portato a quel punto. Si trattava di imparare a gestire nel modo più intelligente e fruttuoso possibile la situazione venutasi a creare. Si trattava delle conseguenze "oggettive" delle loro azioni precedenti. Conseguenze imposte da Costituzione e sistema legislativo che assestavano "alla pena" un fine rieducativo.

Si poteva imparare come trarre conseguenze e prospettive positive da una situazione negativa venutasi a creare, senza che importasse quanta colpa ci fosse del ragazzo (almeno un po' sì, considerata la condanna) e quanta della famiglia o della società o delle occasioni e così via. L'essenziale diveniva saper guardare al futuro, facendo esperienza del fatto che il passato ci condiziona sempre in un qualche modo, ma non ci determina necessariamente a riprodurre le relazioni distorte e ripetere gli errori e i comportamenti (violenti o comunque negativi) in precedenza messi in atto. La proposta portava a sperimentare modalità di relazioni e tipi di impegni veramente diversi da quelli conosciuti e conformi invece al progetto che i costituenti avevano immaginato per aiutare i loro discendenti a costruire e vivere una società umanizzante. Il tentativo era quello di aiutare a comprendere che non bisognava lasciarsi scoraggiare e paralizzare dalle imperfezioni proprie e del mondo — che rappresentavano una problematica permanente della vita — ma lasciarsi spingere a percorrere una via di relazioni positive con gli altri. Il contrario di quanto da loro fino ad allora immaginato.

In questo quadro complessivo, penso utile un'ultima considerazione. Quando a periodi di restrizione in strutture più o meno chiuse subentravano periodi di reinserimento nel mondo ordinario, seguiti e vigilati, in modo da evitare ricadute in comportamenti negativi precedenti e aiutare invece la prosecuzione del percorso positivo iniziato, cercavo normalmente di evitare il rientro nei territori originari degli interessati. Almeno per la prima fase. E questo nonostante la contrarietà spesso manifestata dai servizi sociali.

Era infatti evidente che la conquista di comportamenti e atteggiamenti sociali positivi e non violenti poteva considerarsi effettiva solo se questi riuscivano ad essere vissuti in ambienti di vita ordinaria. Mi sembrava però chiaro che un cammino in tale direzione sarebbe stato estremamente difficile nello stesso ambiente che aveva favorito a suo tempo i comportamenti sbagliati e violenti. Le persone di quell'ambiente avrebbero troppo facilmente aiutato a ripetere gli stereotipi del passato perché quello si aspettavano dal soggetto interessato. Quel che è peggio l'avrebbero facilmente deriso e sminuito in tutti i modi se avesse mostrato tratti di personalità nuovi e diversi. E nulla risulta più demotivante per un adolescente e per un giovane — forse per qualsiasi persona — che la derisione e la svalutazione del gruppo dei pari. Sottolineo questo aspetto

perché è stato più volte oggetto di impegnative discussioni con vari operatori dei servizi.

Per concludere direi che sarebbe troppo complesso cercare di verificare quale sia stata l'efficacia del percorso che ho cercato di descrivere e comunque non mi risulta si sia mai tentato di verificarlo in modo sistematico. Tra l'altro l'affidabilità di una ricerca del genere sarebbe effettiva solo se si estendesse a un numero considerevole di anni e per certi versi contraddirebbe i presupposti del dialogo che, come detto, si cercava di instaurare spiegando ai giovani che il vero obiettivo era quello di aumentare il loro grado di libertà e non direttamente la loro positiva risocializzazione, anche se ovviamente questa si auspicava e questo si sperava fosse l'effetto indiretto, ma reale del progetto. Quello che è utile rilevare per il tema che qui ci interessa è che il clima di violenza all'interno delle strutture interessate era sicuramente basso. Non ci sono state per tutti quegli anni denunce per episodi di aggressioni o maltrattamenti o abusi tra i giovani ristretti (e neppure da parte del personale di custodia). Ma soprattutto dall'atteggiamento che i ragazzi manifestavano durante i colloqui e durante le varie attività non emergevano, né tendenze alla prevaricazione o forme di bullismo o simili, né lamentele da parte di eventuali vittime. Questa positiva sensazione era peraltro condivisa da tutti gli operatori, compresi i numerosi volontari e i professori della scuola media e dei corsi professionali, la cui opinione era evidentemente particolarmente importante perché esterni all'istituzione e perciò più oggettivi e affidabili nelle valutazioni.

Sembra quindi possibile concludere che l'esperienza riferita possa avere rappresentato almeno un periodo positivo e costruttivo nelle vite dei giovani interessati, da cui poi essi avranno tratto le loro riflessioni e conclusioni, si spera altrettanto positive, rispetto al loro rapporto con la violenza e alla possibilità di costruzione di rapporti interpersonali umanizzanti, anche se e quando si è chiamati a vivere in un mondo che non sembra affatto favorirli.

Il rapporto tra violenza e religioni è assolutamente centrale al cuore dell'interpretazione dell'evoluzione delle società nell'epoca post-moderna e occupa da anni non solo la riflessione teologica ma anche quella filosofica e sociologica. All'origine della questione c'è un paradosso: che si parli di religioni, di filosofie o di sistemi di potere, il vero problema scaturisce dalla convinzione di essere portatori di pace e di bene e che il male, o Satana in persona, appartenga esclusivamente agli altri. Quando si è convinti di incarnare "il bene", ci si sente autorizzati ad ostacolare e combattere con qualunque mezzo tutto quello che si ritiene sia contrario ai propri principi. In particolare, ogni religione ritiene di avere l'esclusiva della fratellanza e della pace, ma la storia insegna che proprio in nome della religione gli uomini si sono scannati gli uni gli altri, uccidendo e massacrando per la difesa dei diritti del loro Dio o pensando di rendergli così l'omaggio di una fedeltà indefettibile. Naturalmente le motivazioni, per la guerra e per ogni violenza, sono sempre oscure e menzognere, ma rivestite di nobili intenti. «C'è una sorta di totalitarismo messianico che accomuna queste visioni: il tentativo estremo di rendere a Dio e alla religione i loro diritti in un mondo che li ignora e che, così facendo, a detta dei credenti, ha firmato la sua condanna. Bisognerebbe riflettere attentamente sulle ragioni storiche, sociali e teologiche di una tale visione, e approfondire il rapporto tra le religioni e la violenza o il perché le religioni sembrino legittimare le categorie mentali della guerra pur esortando o invocando più spesso la pace»¹.

Tuttavia, è difficilmente contestabile il fatto che la violenza sia una costante antropologica prima ancora che religiosa e che, anche per questo motivo, le radici della violenza si trovano fin nel cuore delle religioni rendendole di per ciò stesso veicolo di violenza. Come negare il fatto che in ogni parte del mondo si registra un aumento di conflitti etnici, nazionali e sociali, dove la religione è direttamente sorgente di violenza? È proprio partendo da questa constatazione che René Girard, riflettendo sulla violenza fondatrice, analizza la dimensione sacrificale, propria delle religioni, come modo di uscire dalla spirale della violenza reale rimpiazzandola con una violenza simbolica (benché si debba ammettere che la struttura del sacrificio nel suo attuarsi include la violenza, non la esclude). Queste considerazioni molto generali sarebbero però insufficienti se non rilevassimo anche

ISLAM: per un rapporto non-violento con la modernità

Claudio Monge

l'esistenza di un movimento di profonda critica teoretica alla violenza interna ad ogni tradizione religiosa, evidenziata e storicamente manifestata dall'azione di individui e di gruppi che rifiutano concretamente la violenza, pagano spesso di persona questo rifiuto e, tuttavia, continuano ad operare nella ricerca di vie di riconciliazione. Questo anche nella consapevolezza che la violenza primaria non è interessata all'aspetto religioso ma all'appoggio ideologico che può ricevere dalla religione.

Questa premessa ci pare offrire importanti chiavi di interpretazione dell'odierno contesto islamico. Esiste una letteratura ormai sterminata sul legame tra "Islam e Violenza" ed è innegabile, che una parte non indifferente di questa letteratura si componga di pamphlet islamofobi, molto utilizzati dalla politica urlata e polarizzante degli ultimi decenni, che poco contribuiscono ad una seria ed obiettiva ricerca sulla questione.

Che cosa rispondere a coloro secondo i quali l'Islam, essendo religione che rivendica l'universalità, che impone ai suoi seguaci "la lotta (*jihād*) sulla via di Dio (*fī sabīl allāh*)" con tutti i mezzi finché il suo messaggio non regni sovrano su tutta l'estensione dell'umanità, concludono che la violenza è una caratteristica ad esso consustanziale?

Sicuramente, la violenza è un tratto distintivo dell'Islam delle origini, perché esso sorge come potere. Il secolo che seguì la morte del Profeta Maometto fu molto sanguinoso e la guerra arabo-araba, o la guerra mussulmano-mussulmana non è mai finita (è un dato importante da non trascurare questo, perché evidenzia come la violenza sia, prima di tutto, intra-islamica). Questa violenza ha accompagnato la fondazione del primo califfato e attinge a certi versetti coranici e ai primi commenti del Testo. È una violenza che è stata istituzionalizzata, rispondendo perfettamente alle esigenze di una religione inizialmente di conquista e che ha esaltato l'istinto di potere e di possesso. Ma che ne è della mistica, della filosofia e della letteratura che si sono sviluppate, molto presto, all'in-

terno dell'universo mussulmano? Gli intellettuali arabi più intransigenti farebbero subito notare che mistica e filosofia non fanno parte propriamente del pensiero islamico, che è composto solo di *fiqh* (giurisprudenza) e *shar'* (Legge). Figure straordinarie del pensiero arabo, avrebbero utilizzato l'Islam come un velo, citando il Testo per giustificare le loro intenzioni e come un espediente per sfuggire ai processi e alle condanne. Quelli che non si sono preoccupati di indossare la "maschera dell'Islam ortodosso" per legittimare le loro posizioni, ci hanno rimesso la vita, come al-Hallāj (mistico sufi nato verso l'858-9 d.C., nell'attuale Iran, e messo a morte il 26 marzo 922 a Baghdad), o hanno dovuto accettare la distruzione delle loro opere.

Dunque, l'Islam è irrimediabile? Definire l'Islam come un sistema chiuso e i mussulmani come una comunità monolitica e refrattaria ad ogni pluralismo, significa non solo adottare la definizione dell'Islam data dai fondamentalisti, ma ignorare superficialmente la complessità di questo universo. Indubbiamente, il discorso sul dogma fa parte di questo dibattito e oppone, a grandi linee, due scuole. Prima di tutto coloro che pensano che il dogma islamico sia un ostacolo alla secolarizzazione così come alla laicizzazione. L'argomentazione di questa corrente di pensiero evidenzia alcune criticità: l'Islam non conoscerebbe separazione tra religione e stato (*din wa davlat*), la *sharia* (la legge religiosa) sarebbe incompatibile con i diritti dell'uomo e con la democrazia, il credente non ha uno statuto individuale ma è identificato alla *umma*, la comunità dei credenti. A questa scuola di pensiero si oppongono i cosiddetti riformisti facendo riferimento ad una storia secolare di dibattiti teologico-filosofici, che testimoniano di una vitalità mai venuta meno. Per quest'ultimi la democratizzazione delle società va di pari passo con l'apertura teologica. Si tratta di operare una rivoluzione copernicana interpretativa: elaborare una nuova lettura laica del testo, auspicata da molti, che contempli una distinzione, profonda ed essenziale, tra pratica religiosa individuale e dimensione collettiva e sociale della vita. Si

deve uscire da una confusione, per altro presente talvolta nel cristianesimo stesso e, certamente nell'ebraismo, tra religione ed identità. Soprattutto nei contesti della migrazione, per numerosi soggetti di origine mussulmana ma de-islamizzati, l'Islam permette di ricostruire una nuova identità, che non ha nulla a che vedere con una "lettura teologica" del vissuto quotidiano.

Ora i credenti mussulmani devono riconnettersi e imparare a dialogare non solo con nuovi contesti socio-culturali ma, più in genere, con una storia che cammina, con l'avanzata delle civiltà moderne. Per i primi riformisti del XIX e dell'inizio del XX secolo, si trattava di trovare un compromesso tra Islam e acquisizioni scientifiche moderne: adottare senza reticenze le scienze e le tecniche dell'Occidente, ma preservare integralmente il blocco delle credenze mussulmane e quello delle loro applicazioni giuridiche e sociali. Insomma, il ricorso alla ragione è un semplice sostegno e criterio della fede. Quest'approccio ha aperto la strada al *salafismo* (movimento riformista islamico sorto in Egitto verso la metà dell'Ottocento, che postula la rivivificazione dell'Islam attraverso il ritorno alle fonti originarie: il *Corano* e *sunna* del profeta), che cancella, di fatto, un discorso antropologico autonomo, inteso come riferimento pericoloso a quell'idea occidentale di auto-sufficienza del pensiero (come sorgente di cultura e produttore di arte), considerata un modo di rivaleggiare blasfemamente con Dio. Ora, il primo compito dei riformatori, non è tanto quello di far comprendere che lo stato di riforma non è un tradimento dei principi ma un tentativo di miglior comprensione degli stessi ma che, la mutazione è comunque già in corso, sta penetrando l'Islam ed è irreversibile. Si tratta quindi o di subirla, con maggiori rischi per delle conseguenze non controllabili e, eventualmente, nefaste, o di capirla, darne un senso religioso e, addirittura, farla diventare un'occasione di rinnovamento, anche spirituale.

Questo comporta una reinterpretazione radicale della nozione di "tradizione" (la più nobile per l'Islam, quella che dà il nome alla seconda sorgente della fede, dopo il *Corano*: la *sunna*), secondo la percezione islamica. La fede islamica si fonda sull'idea che solo la ripetizione del passato può produrre un presente accettabile e questo porta a percepire "l'innovazione", concetto al cuore della modernità in senso occidentale, come un'eresia. La radicalizzazione è il fenomeno mediante il quale si mettono in

atto, forme violente d'azione legate ad una ideologia estremista di contenuto politico, sociale e, anche, religioso, proprio per contrastare il "veleno della modernità". Si badi bene, la radicalizzazione politica precede sempre quella religiosa. La ragione principale di questo meccanismo, è una sorta di "ossessione" per un Occidente (molto spesso più immaginario che reale) reo di aver viziato la cultura mussulmana, minandola al suo interno, diffondendo il secolarismo e una concezione edonista ed egoista della vita (un'ossessione che accomuna, tra l'altro, fondamentalisti religiosi e terzomondisti



a referenza islamica). Non è un giudizio semplicemente "morale" ma è l'espressione di due visioni opposte del mondo che, come abbiamo già sottolineato, sono il riflesso di una percezione troppo caricaturale e semplicistica dell'altro, oltre che ad una mancanza di lettura di processi irreversibili in atto nella storia.

Questo risentimento nei confronti dell'Occidente, ben inteso talvolta storicamente giustificato, non è però contestualizzato storicamente ma assume una valenza metafisica che vizia completamente l'elaborazione teologica. È un disagio accentuato da una sorta di "cattiva coscienza" suscitata dalla lancinante domanda: Dio dov'è in tutto questo? Il sentimento di essere stati abbandonati da Lui e l'impossibilità di chiedergli dei conti (palesamento del disagio islamico di fronte ad una apparente "impotenza divina"), suggerisce di prendere unilateralmente l'iniziativa, in nome Suo e dei suoi presunti "diritti calpestati", per ristabilire la sua egemonia sulla storia. Ora, il Dio che ordinerebbe implicitamente la violenza in nome della legittimità dell'Islam, è Colui che non ha da giustificarsi di fronte all'uomo, ma che non può neppure essere sospettato di non prendere più la difesa degli oppressi. Ne risulta un Dio

fustigatore che agisce esclusivamente attraverso il "tremendum", regnando con il terrore e non come "Clemente e Misericordioso", com'è, per altro, invocato in apertura della quasi totalità delle sure coraniche!

La risposta degli intellettuali riformisti, si è in genere tradotta opponendo a questo "Dio interventista", il Dio mistico venerato dai sufi: un Dio che è polo del desiderio spirituale e non ha niente a che fare con la gestione degli affari umani. È una sorta di rifugio individuale fuori del mondo, che preserva la sua trascendenza in una spiritualità privata, senza pronunciarsi contro il Male. Una visione di Dio, questa, particolarmente interessante per i credenti che vivono ormai fuori dei territori storicamente culla dell'Islam, rifiutando la logica di difesa e di espansione geografica della *umma* (la comunità transnazionale dei credenti dell'Islam). Questi mussulmani non mettono tanto in causa la classica suddivisione binaria del mondo propria dell'Islam, il *dâr al-islam* (la "dimora o spazio dell'Islam", nel quale i musulmani sono la maggioranza, del quale possiedono il suolo e sul quale legiferano) e il *dâr al-harb* (la casa della guerra, territori dove si professano altre religioni e si governa secondo leggi altre rispetto alla Legge di Dio; spazio, dunque, potenzialmente pericoloso per un mussulmano) ma si preoccupano semplicemente di identificare le condizioni minimali che permettano loro di vivere in una società non mussulmana, senza tradire la loro appartenenza alla comunità dei credenti. All'inizio degli anni '90, un noto predicatore islamico in Occidente, Tariq Ramadan (influyente intellettuale egiziano-svizzero vicino ai Fratelli Mussulmani, recentemente caduto in disgrazia per problemi legati alla sfera morale), rispolverò, a questo proposito, il concetto di *dâr al-sulh* (letteralmente "spazio del patto" o anche "spazio della pace o della tregua"): un principio giurisprudenziale del X-XI secolo, che sospende, a tempo indeterminato, la necessità di condurre periodicamente spedizioni contro la *dâr al-harb* affinché l'Islam vi primeggi. Oggi, secondo Ramadan, la nozione di *dâr al-harb* è caduca perché non riflette più una situazione di insicurezza per i musulmani (è talvolta vero il contrario: il fatto cioè che i mussulmani siano più a rischio in paesi a maggioranza islamica). È dunque necessaria una nuova lettura giuridica del presente, uscendo da una "opposizionista", per ragionare in termini di collaborazione al cuore della società e nella costruzione della stessa.

Al netto dei dubbi, mai dissipati in Occidente, rispetto ad un tale discorso (talvolta sospettato di nascondere secondi fini di “penetrazione occulta”) e alle ambiguità del pensatore che per oltre un decennio ne è stato il maggior propugnatore, ci pare interessante coglierne alcune suggestioni, con riflessi non solo spirituali ma anche sociali. In contesto islamico, è ipotizzabile l’idea di una religione vettore di resistenza non-violenta, di speranza, di lotta e di redenzione qui ed ora e non solo in una prospettiva escatologica, come propugnano le teologie della liberazione cristiane? Fin dagli anni ‘60 si registra, soprattutto nel mondo sciita (in particolare in Iran), una critica al sistema economico capitalista (certo non così strutturata come nelle teologie della liberazione cristiane), ma anche dell’autoritarismo politico, pur senza la dimensione ecologica di questa denuncia (presente solo a livello di movimenti sociali senza riferimento religioso).

A fronte del rigore della sua critica teoretica, il cristianesimo non propone però, al contrario dell’Islam, una rivoluzione politico-sociale in nome della fede. La Rivoluzione iraniana del ‘79 con l’instaurazione della teocrazia, è l’avvento di una nuova teologia della repressione in nome di questa liberazione mitizzata contro l’occupazione “idolatra” degli “oppressori”. In sostanza, nella teologia della liberazione mussulmana, c’è una palese difficoltà di superare la semplice denuncia profetica delle ingiustizie per elaborare una nuova strutturazione della società che dia la parola ai dominati e agli oppressi di sempre. Manca una riflessione critica che integri le dimensioni storiche del dominio sociale. Ecco perché si cade facilmente in concezioni manichee della storia, che trasformano molto presto la liberazione in una nuova oppressione, come è evidente nella rivoluzione degli ayatollah in Iran, dove si sostiene la violenza politica contro forme diverse di “sfruttamento idolatrico” di coloro che sono considerati nemici della fede! Una delle conseguenze di questa visione teoretica è la degenerazione violenta del *jihadismo*, la cui seduzione cresce proporzionalmente al grado di umiliazione, vera o presunta, generalmente attribuita all’Occidente. È una deriva, questa, che tocca una parte infima di mussulmani che, tra l’altro, combattono prima di tutto proprio contro la stragrande maggioranza dei loro correligionari, considerati alla stregua di *munaḥfiq*, ipocriti o falsi credenti. In questo senso, il riformismo islamico dovrebbe lasciarsi interpellare da

un aspetto fondamentale della teologia della liberazione cristiana. Per quest’ultima, la liberazione pur non essendo primariamente un programma politico, implica un impulso al cambiamento delle strutture economiche e sociali inique, cambiamento tuttavia indissociabile col messaggio evangelico nel quale l’amore a Dio non può essere separato dall’amore al prossimo. Ora, c’è una convinzione storico-teologica che ci accomuna, cristiani e mussulmani: quella di avere una «buona notizia» per l’umanità, che coincide con il contenuto della propria fede. Il cortocircuito tra Islam e Occidente, l’abbiamo analizzato, non è una resistenza nei confronti della modernità come progresso ma come libertà. La questione diventa: come vivere in conformità con una vocazione dell’uomo che viene da Dio? Quello che oggi pone degli enormi problemi in certe espressioni islamiche, è il fatto che l’affermazione del cosiddetto diritto divino, della legge divina, sembra andare contro la difesa dei diritti delle persone: come se Dio avesse bisogno di schiacciare le sue creature per affermare sé stesso! Come può ancora chiamarsi salvifica una religione di questo genere? Un secondo problema, è il tentativo di negare la nozione di individuo che come prima gravissima conseguenza comporta la negazione della nozione di libertà di coscienza. Ma è in nome di Dio che dovremmo poter affermare queste due nozioni: di un Dio creatore che non crea in serie ma che entra in rapporto personale con le sue creature (realtà, del resto, implicitamente affermata dalla dimensione profondamente individuale della preghiera islamica).

Per guarire dalla violenza religiosa non basta far riferimento a dei testi considerati sacri, occorre anche che il volto dell’altro lo sia! Ne segue una grande domanda: le religioni rendono più umani o semplicemente devoti? Evidentemente, la dimensione religiosa non esaurisce la complessità antropologica: noi siamo molto di più che il nostro essere religiosi! Questa convinzione ci costringe a prendere sul serio la questione della coscienza personale. Proprio per questo, i milioni di mussulmani che vivono in un Occidente secolarizzato, possono diventare le vere sentinelle di un modo nuovo di credere che fa riferimento non a un giudizio collettivo ma a uno personale.

“Not in my name” era l’hashtag sorprendente apparso qualche anno fa in seno alla comunità islamica europea, nei mesi dell’affermazione globale dell’ISIS (lo Stato Islamico) e dei suoi crimini al-

tamente mediatizzati. L’hashtag accompagnava un video che dava un rilievo iconico all’appartenenza musulmana (aspetto di per sé rivoluzionario in riferimento ad una religione storicamente aniconica): un semplice susseguirsi di volti di uomini e donne, di età diverse, il capo a volte velato e a volte scoperto. Era come una finestra aperta sulla soggettività investita della responsabilità nei confronti dell’altro, una responsabilità dalla quale è impossibile disertare senza rinnegare la propria vera soggettività, come direbbe Emmanuel Levinas. Una responsabilità che ci interpella come credenti, al cuore della società in cui viviamo e che rappresentiamo come cittadini.

Questo emergere di volti che si dissociano in prima persona dalla violenza religiosa, è una svolta che annuncia un’antropologia *in fieri* e una nuova comprensione del significato che molti credenti musulmani, soprattutto in Occidente, hanno iniziato a dare alla propria fede. La riflessione sui riflessi nel dialogo interreligioso della fratellanza umana, iniziata fin dal documento di Abu Dhabi, precisa che l’uscita da sé verso il fratello non è frutto solo di una dinamica religiosa, bensì costituisce il nucleo dell’autentica umanità che sa oltrepassare l’orizzonte di un’identità rigida e autoreferenziale. I mussulmani sono soliti citare il versetto 32 della Sura 5: «Chi uccide una persona è come se avesse ucciso l’intera umanità...» per esecrare atti di violenza di loro correligionari. Pochi di noi sanno però che il versetto continua: «... e chi salva la vita di una persona è come se avesse salvato tutta l’umanità». Mantenere in vita l’umanità diventa la questione cruciale per ogni vero credente nel Dio della vita.

NOTE

1. C. MONGE – A. CORTESI (dir.), *Sulle sponde del Mediterraneo: Geopolitica, guerre, religioni*, Firenze, Nerbini, 2017, p. 101



Introduction

The state of Georgia has the history spanning 3000 years. At different times, in different ways, united Georgia or separate Georgian kingdoms have had active relations both with the leading states of Europe and with the Apostolic See. For centuries, Georgian monarchs and princes actively pursued pro-European foreign policy and promoted European ideas and values within the country. This was done primarily, of course, by promoting the work of Catholic missionaries from Europe. From the beginning of the 19th century, when the Georgian kingdoms became a part of the Russian Empire one by one, Georgia almost completely left the European orbit and came under the tsarist rule. The seventy years of the Soviet rule and later, even with the gaining of independence, the remaining Soviet legacy raised many questions about the issue of Georgia's European identity, and these questions, of course, have definitely not lost their importance today.

The purpose of this short article is to present the main problems in relation to Georgia's European identity and, in this regard, to emphasize the pro-European foreign policy and the main domestic factors affecting this policy. Finally, the main problems and trends related to Georgia's European identity (primarily in the field of its foreign policy) will be explored and the main findings that will highlight the strengths and weaknesses of this identity will be presented.

1. Georgia and its European identity

Every country has its own particular national identity. Georgia is a classical case of this. History shows that «down the centuries Georgia or its precursor kindred political units were always in vital interests of the surrounding empires because of the country's geopolitical situation» (Javakhishvili 2019, 1). The struggle of Georgians for physical as well as political survival has always been closely linked to religion; Christianity and the Church played a strong role in shaping national self-consciousness and striving for Europe. In this sense, even today the main trend is that «Georgians' Europeanness is bound up with the Church, which since

the fourth century has been an outpost of Western Christendom in an Islamic world» (Jones 2003, 90). And thus the reality was created that «the Georgian, so constructed, was Christian, European, and a warrior-martyr» (Jones 2003, 91).

Naturally, Georgian-European identity could not be limited to religious and ecclesiastical factors. Cultural values and value systems are important here. This means that for centuries Georgia was close to the European world with its social life, institutions, norms, which were based on the geographical location of the country, religion, art, lifestyle and even the church itself. Thus, the European development of Georgia was determined by historical-cultural and geopolitical factors. The geopolitical location of Georgia, as the eastern bulwark of Christianity, has always played a major role in making the country feel part of the common European space.

Still even in the 5th century, King Vakhtang I Gorgasali of Iberia (Georgian kingdom) left a will «Do not leave the way of the Greeks» (Thebidze 2017). It meant that Georgians should have been faithful to Christianity and the European choice. This mentality and the politics of European identification were more or less relatively strong until the nineteenth century, when the Georgian kingdoms became a part of the Russian Empire. Let us recall the trip of the Georgian royal representative, Sulkhan-Saba Orbeliani, to Europe in the early 18th century, when he tried to save his homeland from the yoke of Persia (By the way, Sulkhan-Saba was one of the most prominent Georgian Catholics, and his diplomatic mission well illustrates Georgia's preference for a pro-European choice). This formation of European identity was not a simple and an easy process, but was directly related to the protection of Christianity by Georgians and their survival as a nation and a country. That was why «Georgia focused on its European identity, which became a major cultural focus of the political discourse that gradually emerged throughout the country's troublesome history and constant struggle for survival amidst various empires» (Kakachia and Minesashvili 2015, 171). The cultural and, in particular, the

religious factor — namely Christianity and, at the same time, the Church - have always held a great weight in defining Georgia's European identity.

No matter how different the political and strategic situation is, it is impossible to completely deny that «the desire to be European and part of Europe is rooted in the Georgian national consciousness. Georgians associate Christianity with Europe, and perhaps naively, count themselves as Europeans» (Rondeli 2001, 206). Georgia's European identity, which was essentially reflected in the orientation of its foreign policy, was a kind of strategic choice which was largely motivated by physical self-preservation, but also by moral foundations (protection of Christianity) and a desire to move forward and develop. Even when the situation in the country was very deplorable, its political elite always emphasized the difficult historical conditions and the fact that Georgia «became separated from European civilization and culture and thus has been unable to move in parallel with European advances» (Kakachia 2012, 6). Naturally, there have always been problems in this regard, as the embodiment of a European identity for a country like Georgia is related to its difficult geopolitical location and the mental readiness of its political elite and society.

2. European identity-driven foreign policy of Georgia

Despite the fact that «for much of recorded history, Georgia was far-off, independent for only short periods, and outside of the “mental map” of Europe» (Beacháin and Coene 2014, 928), even after gaining independence in 1991, Georgia has finally chosen a European orientation in its foreign policy. Of course, in the early years there was a kind of delay, such as the bandwagoning policy towards Russia, but from the second half of the 1990s Georgia's pro-European and pro-American foreign policy course became apparent. The bandwagoning meant bringing Georgia closer (entering the CIS and deploying Russian military bases in the country) to a potential aggressor - Russia - in order to avoid possible military aggression or war from Kremlin in

The Problems of Georgia's European Identity

Irakli Javakhishvili

the future. In practice it meant that «Georgia's refusal to the bandwagoning strategy in regard to Russia contributed to the country's de facto rapprochement to the West - the United States and the European Union, but also with other European Organizations» (Javakhishvili 2019b, 48). In any case, along with pragmatic political calculations, Georgia's foreign policy course was still motivated by the attractiveness of European values.

The principle of «return to the European family» was one of the strong drivers when the Georgian political elite made foreign policy decisions. Although this issue is less studied, this principle is still actively heard in public policy discussions. European values are of great importance for a major part of Georgian society. Nowadays «for Georgians, the 'return to Europe' has another very important but less researched aspect; the symbolic return to the world of European political values which include, freedom, democracy, justice, solidarity and prosperity. Here we see that a political aspect is added to the religious factor as well. Thus, striving towards European Identity not only means obtaining EU membership but also, and more importantly, sharing European political values and identity» (Mestvirishvili and Mestvirishvili 2014, 57). Therefore, the foreign policy of Georgia is essentially identity-driven despite the fact that today there are some problems regarding a sincere willingness of the Georgian political elite for integration within European institutions.

Some observers notice that in 1999 the words «I am Georgian and therefore I am European» (Council of Europe 1999) said by the then Georgian Prime Minister Zurab Zhvania in the Council of Europe represent «a symbol of the Georgian nation-building framework» (Sikharulidze 2021). In any case, the European Identity of Georgia and its foreign policy is an important part of the country's agenda. There are many problems and challenges facing this policy, but the European orientation still has great support within the country, both among political elites and in society.

3. Domestic factors as problems

Domestic factors are the main determi-

nants of Georgia's European identity. However, not infrequently, they become significant obstacles to the path of the country's European integration. On the one hand, there is the Orthodox Church, which often appears as the architect of Georgian nationalism and as an anti-European wing in the country. It can be said that «“Orthodox” Georgian nationalism focused on primarily cultural issues, such as language, education, the restoration of monuments, literature, film, sport, and, in the last two decades of Soviet power, the Church» (Jones 2006, 255). The Georgian Orthodox Church is

freedom, tolerance, justice, etc., the main part of the society focuses on democracy. In this respect, for example, «perceptions of the EU vary significantly depending on how Georgians rate the state of democracy in the country» (Müller 2011, 75). Support for these values is declining in both political elites and society, which ultimately poses a serious problem for Georgia's "Europeanness" and European identity.

The immaturity of policy-makers, political parties and even legislators is another serious problem in the implementation of Georgia's European-driven for-



a very influential social actor and a frame-maker of Georgian nationalism the main discourse of which is to maintain national self-sufficiency of Georgia and to exclude the inevitability of Georgia's European identity (against the centuries-old tradition and position of this Church, as a result of almost two centuries of negative influence from the Russian Orthodox Church).

Although there is still strong support for the country's pro-European foreign policy course in Georgia, the perceptions of its citizens are different. As a rule, along with other important values such as

foreign policy. When they do not properly understand the importance of European identity and values in the future development of the country, it sets a serious precedent for discrediting that identity and values. The pro-European foreign policy officially declared by Georgia faces a number of challenges in practice.

4. The role of religion in bringing Georgia closer to Europe

From the very first centuries of Christianity, the main line of Georgia's relations with Europe was its close ties with

the papacy. We see this reality throughout the history of Georgia until it became part of the Russian Empire in the early 19th century. As early as the end of the 6th century, the Catholicos of Kartli Kirion I (596-610) sent a letter to Pope Gregory the Great on religious and organizational issues of the Church. Since that time, the Georgian Orthodox Church and the Georgian Orthodox monarchs have always had a strong sense of a united Christian Europe, and this was not prevented by the Great Schism (1054). Based on historical sources (Tamarashvili 1902), it is clear that the Georgian Church recognized the primacy of the Pope until the middle of the 13th century.

The Autocephalous Church of Georgia, founded in the 4th century, is one of the oldest churches in the world, and the Georgian nation has always strongly embraced this factor when fighting for national salvation and identity. Georgian national identity owes much to the Georgian Orthodox Church, which was a fully autonomous and self-contained phenomenon. And, most importantly, she has always had a close relationship with the Apostolic See and, thus, embracing the European and common Christian heritage. Such a relationship well illustrated the vicissitudes of Georgian-European identity, in which Georgia, as an Orthodox country, was an authentic part of European Christian civilization.

Conclusion

The formation of Georgia's European identity is a long process. It has its strengths and weaknesses, problems and challenges. Historically, this process has always been closely linked to the common Christian heritage of Georgia and Europe; It should also be noted that Georgia often appealed to the Apostolic See and the Pope to mediate in its relations with Western European countries. The personal political will/readiness of the Georgian monarchs and the pursuit of the survival and development of their own country or kingdom played a major role in this.

The European identity of Georgia and Georgians is often equated with "European choice", "strategic choice" or "civilizational choice", and it is a hot topic of political discourse in the country. In many cases, such a choice, which finds substantial implementation in foreign policy, is highly idealized and that is why there are a number of problems related to it. If in the past Christianity had a

strong link with the European family, today the Georgian Orthodox Church has a strongly anti-European and anti-Western position, and a part of society is still strongly influenced by this institution.

At the same time, Georgia's European identity-driven foreign policy is significantly influenced by domestic factors, which, not infrequently, seem problematic. On the one hand, the political elite and a large part of the society support European values while, on the other hand, they are hesitant about the process of establishing these values. The country's declared pro-European foreign policy does not always have a solid foundation at the domestic level. This is due to the beliefs and perceptions of Georgian political parties, policy-makers and society as a whole, which are often inconsistent with European values.

Bibliography

BEACHÁIN, Donnacha Ó and Frederick COENE (2014), *Go West: Georgia's European Identity and Its Role in Domestic Politics and Foreign Policy Objectives*, «Nationalities Papers» 42/6, pp. 923-941.

COUNCIL OF EUROPE (1999), *Welcome to the Council of Europe in Georgia*, in Council of Europe Office in Georgia, <https://www.coe.int/en/web/tbilisi/field-office/overview>, accessed 22 Nov. 2021.

JAVAKHISHVILI, Irakli (2019), *The Democratic Republic of Georgia in Diplomatic Relations of the Great Powers 1918-1921*, Sulkhan-Saba Orbeliani UP, Tbilisi, Georgia.

JAVAKHISHVILI, Irakli (2019b), *Georgia's Bandwagoning Strategy: Myth or Reality?*, «Post-Soviet Studies» 1/1 pp. 35-48.

JONES, Stephen (2003), *The Role of Cultural Paradigms in Georgian Foreign Policy*, «Journal of Communist Studies and Transition Politics» 19/3, pp. 83-110.

JONES, Stephen (2006), *Georgia: Nationalism from under the Rubble*, in Zowell W. BARRINGTON, ed. (2006), *After Independence: Making and Protecting the Nation in Postcolonial and Postcommunist Countries*, The University of Michigan Press, pp. 248-276.

KAKACHIA, Kornely (2012), *Georgia's Identity-Driven Foreign Policy and the Struggle for Its European Destiny*, «Caucasus Analytical Digest» 37, p. 407.

KAKACHIA, Kornely and Salome MINE-SASHVILI (2015), *Identity Politics: Exploring Georgian Foreign Policy Behavior*, «Journal of Eurasian Studies» 6/2, pp. 171-180.

MESTVIRISHVILI, Natia and Maia MESTVIRISHVILI (2014), *"I am Georgian and therefore I am European": Researching the Europeaness of Georgia*, CEJISS 1, pp. 52-65.

MÜLLER, Martin (2011), *Public Opinion Toward the European Union in Georgia*, «Post-Soviet Affairs» 27/1, pp. 69-92.

RONDELI, Alexander (2001), *The Choice of Independent Georgia*, in Gennady CHUFRIN, ed. (2001), *The Security of the Caspian Sea Region*, Oxford UP, pp. 195-211.

SIKHARULIDZE, Archil (2021), *Opinion: An Alternative View of Georgia's European Identity and Past History*, September 3, in *Commonspace*, <https://www.commonspace.eu/opinion/opinion-alternative-view-georgias-european-identity-and-past-history?fbclid=IwAR2uFub9MT12Chd1RcH8rkulFphQpR85GxXdqJaVapWCHZzEtDatQK4PRQ>, accessed 22 Nov. 2021.

THEBIDZE, Jaba (2017), *European Prospects of Georgia*, «Radio Liberty», Oct. 4, <https://www.radiotavisupleba.ge/a/tavisupali-sivrtse-jabe-tebidze-nu-dautevebt-gzasa/28773279.html>, accessed 28 Nov. 2021.

TAMARASHVILI, Mikheil (1902), *History of Catholicism among Georgians*, with the introduction and explanation of genuine documents from the thirteenth century to the twentieth century, Tbilisi. Original:

თამარაშვილი, მიხეილ. 1902.

ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. წამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII საუკუნიდგან ვიდრე XX საუკუნემდე, ტფილისი.

Introduction – a brief outline on the faces of friendship

In the following article, I argue that friendship with people with disability is not difficult or impossible in itself, but, due to historical stigma and mainstream socio-cultural attitudes towards the disabled, friendship with people with disability must overcome a lot of socio – cultural prejudice and obstacles. For this reason, mainstream thought on friendship with people with disabilities requires reconsideration. Before highlighting such obstacles and prejudices, let me briefly address a few lines about development of friendship and its importance for a person's well-being. What we think by friendship?

Friendship carries its universal application in the sense that it is recognized in all cultural contexts and life stages. It is a historically discussed concept (Krappmann, 1996), an important human relationship (Willmott, 1987), and a basic human need (Nussbaum, 2006). The approaches to friendship vary from ancient to modern, and they have developed as a subject of scholarly discourse within certain academic fields (e.g., philosophy, sociology, psychology, theology,) including the observance of virtual social networks such as Facebook. The emergence of the subject of friendship within various academic disciplines contains certain definitions and approaches. This is the reason different definitions of friendship emerge within contemporary scholarly literature. For instance, the philosophical approach to friendship has been greatly influenced by ancient authors (e.g., Plato's *Lysis*; Epicurus's *Principal Doctrines*; Seneca's, *Epistulae Morales*, II, LXIII; Cicero's *Laelius de amicitia*) and peak with Aristotle's treatise on friendship in *Nicomachean Ethics* (books VIII and IX).

According to Aristotle, friendship was important for the development of one's moral character; it was a reciprocal relationship based on well-wishing. Besides the distinction between true and derivative types of Aristotle's conceptions of friendship, the emphasis on virtue and the symmetrical character of friendship were specific to only one type of friendship, that is, the true or perfect character of friendship, impossible between master and slave and man and women (Cooper, 1977). The theological literature on friendship inspired by the Scripture and Gospel of John (Jn 15: 13-15), including Thomas Aquinas' treatise on charity as

Reflecting on Obstacles to Friendship: People with Disability and the Socio-Cultural Biases towards their Inclusion

Martina Vuk

supernatural friendship with God and one's neighbor in *ST IIa-IIae*, q. 23 is different as it implies a metaphysical character to friendship that is, before all, friendship with God. Such a rationale for friendship brought a particular novelty in the conceptualization of friendship that, contrary to Aristotle's understanding, suggests a new order of relationship among human beings and emphasizes its communitarian character. This is to say that the ethical vision of, for instance, the New Testament literature (e.g. John's Gospel and the Pauline Letters) differs from that of the ancient world, in that it includes friendship with God, love for one's neighbor and love for one's enemies (Keener, 2005; Mitchell, 1997).

Contrary to such thinking, modern and late modern conceptions of friendship have been impacted by dichotomies, and the implications of those dichotomies, by those who based friendship on rational subjectivity (e.g., Kant, transl.1983), as well as those who, as a response to such rational morality, have seen friendship as emotional self-disclosure which includes certain levels of altruism, emotion, and sentiments (e.g., Blum, 1980).

These fluctuations and divergences have impacted not only the meaning of friendship but also the meaning of person and otherness. For instance, many sociologists, psychologists, and anthropologists have seen friendship as a relationship that is important for one's self-esteem and contributes to one's emotional well-being (Pockney, 2006; Blatterer, 2015), as manifested in a feeling of being accepted and to belong. This literature also distinguishes between friendship with a particular groups including friendship across gender, between children, between adolescents and adults, between aging populations, vulnerable adults, adults with different careers, and others. What about friendship with people with disabilities? The investigation of friendships with people with disabilities has been relatively recent in comparison to studies

of other friendships. Regarding its context and application, a considerable number of mainstream accounts exploring friendship among disabled people have been conducted within school settings including children and adolescents with and without disabilities (Luftig, 1988; Žic and Igrić, 2001). The results indicate various responses, ranging from social acceptance to rejection by non-disabled peers. Likewise, several studies from the field of philosophy and theology have investigated the possibility of forming friendships between people living with disabilities and people living without developmental disabilities (Swinton, 2000; Pottie and Sumarah, 2004; Reinders, 2008; Greig, 2015). Despite these achievements, the research in the UK carried out by SENSE, a UK National Charity, (SENSE, 2015) using questionnaire which involved 1004 participants with a range of disabilities, we learn that 53 percent feel lonely, 23 percent say they feel quite or very lonely on a typical day, and 6 percent of disabled people have no friends at all. Additionally, significant achievements made in recent decades towards the emancipation of people with disabilities in society have shown that, sociologically speaking, there is either a lack of coherent interpretation of disability within society or there are non-adequate understandings of inclusion. The findings indicate that people with developmental disabilities suffer from widespread loneliness, stress, depression (Lunsky, 2006), as well as lack of friendship (Amado, 1993; Cushing, 2010;). Regarding social inclusion, studies have revealed that relationships with people with disabilities were seen as forms of charity and sacrifice rather than true personal and self-transformative relationships between human beings (Reinders, 2000; Cushing, 2003;). Although the inclusion and participation of people with disabilities in society has, in recent years, been changed by social activism and civil rights initiatives, a complete change in socio-cultural attitudes, due to the (physi-

cal) “bodily appearances” of people with disabilities, has not been eradicated.

Not only does friendship discourse involving people with disabilities “complicate” mainstream discussions on friendship, but the real reason people with disabilities lack friends is, in my opinion, entangled within deeper anthropological and social realities. Therefore, the reality of friendship with people with disabilities, in the first place, requires rethinking the anthropology underpinning friendship’s interdependent character. Second, it requires rethinking the moral application of friendship and the friendship opportunities available for people with disability.

In this article I particularly aim to extricate those attitudes which imprison people with disability in certain categories, attaching their identities to marks of difference and unworthiness, thereby excluding them from full participation in relationships of friendship. I classify these realities as socio-anthropological factors that exclude socio-cultural behaviors towards people with disabilities and impact their lack of social relationships such as friendship. These include the marks of being *vulnerable*, *non-normal* and *pitiful* that not only label, stigmatize, isolate, dehumanize, and marginalize people with disabilities but, in a particular way, deprive them of the possibility of social contact (Stiker, 1999; Gladstone, 1996). To put it slightly differently, the marks of being vulnerable, non-normal and pitiful diminish opportunities for social interaction and communication, as well as simultaneously lowering a person’s sense of self-worth, self-esteem, and social belonging. The reason behind the difficulty of friendship with people with disabilities that I aim to highlight in this discussion, has been “triggered” not only by disability itself but by the socio-anthropological categories of mainstream society — such as vulnerability, non-normalcy, and pitious or charitable attitudes — attached to disabled people. These labels have created additional isolation, lack of acceptance (non-acceptance), and loneliness. In the following, I discuss each of these socio-anthropological marks and related socio-cultural behavior towards people with disabilities that threaten their inclusion in relationships of friendship. In the conclusion, I suggest my own perspective on rethinking friendship, emphasizing its interdependent character.

1. Vulnerability and Isolation in relation to friendship

Historically, people with disabilities have been considered “vulnerable”. (Stiker, 1999; Kittay, 1999). More precisely, vulnerability has been ascribed to their identities (Linton, 1998; Lennard, 1996). They remain classified as a vulnerable group of individuals even within International United Nations documents. This particularly includes the *United Nations Universal Declaration on Bioethics and Human Rights* (art. 8), the *Document on Biomedical Research Involving Human Subjects* (CIOMS, 2010), and — the most recent one — the *Report of the International Bioethics Committee of UNESCO on the Principle of Respect for Human Vulnerability and Personal Integrity* (IBC, 2013). The problem of such categorization does not only imply a biased anthropological position toward people with disabilities but also tends to undergird a lack of social relationships such as friendship. First, it creates an overall anthropological dichotomy between the vulnerable who need protection and non-vulnerable who do not need to be protected. In addition, on a socio-cultural scale, it creates offensive and exclusive attitudes towards people with disabilities — one of which is whether or not they can participate in friendships. Besides its semantic meaning, as the possibility of being wounded, physically or emotionally fragile, weak or helpless (lat.vulnus; vulnerare; vulnerabilis), its mainstream conventional meaning defines it as an existential, complex, and ambiguous notion (Vuk, 2021). This is to say that besides being attached to people with disabilities and other vulnerable groups (e.g. minors, women, migrants) there are layers in understanding vulnerability, and there are also ambivalences and inconsistencies in opinion as well as distinctions in approaches between those who have considered vulnerability as an existential category of all human beings (Hoffmaster, 2006; MacIntyre, 1999) or a specific category of only a few (Luna, 2009; Parley, 2011). This is the reason why, on the one hand, vulnerability fails to be applied univocally with either positive or negative connotations and, on the other hand, the conceptual division in opinion between its positive and negative sides continues. The context of scholarly discourses concerning the notion of vulnerability provides multiple and diverging analyses and approaches. After 1976, the implication of the meaning of vulner-

ability moved from a marginal academic interest to the center stage of medical ethics, anthropology, moral philosophy, sociology, feminism, care ethics, philosophy, and theology. Since each of these disciplines operates differently, notions of vulnerability have been conceptualized in various ways and from various approaches. Within both academic and mainstream discourses, “vulnerability” has become a puzzling and controversial term.

The history of disability has also been marked by the use of the term “vulnerability.” Due to their dependency status, neediness, atypical functioning, and physical and intellectual disadvantage, disabled people were marked as vulnerable (Gibson, 2006; Shildrick, 1999). In other words, having a disability — or, more precisely, an intellectual disability — historically, and even in some societies today, implies vulnerablizing attitudes, deprivation, or neediness. This entails that having a disability means being dependent and disposed to illness and care (medical model of disability)¹ as well as being seen as disadvantageous and insufficient individuals (social model of disability)². On a socio-cultural scale, being assigned the attribute “vulnerable” not only diminishes a person’s right to self-dependency, independent living, freedom, rights, and participation in society, but it perpetuates oppressive conceptual misrepresentations and socio-cultural behaviors towards people with disabilities. Friendship, in this regard, remains a quality of those described as capable and self-dependent — concepts often only reluctantly applied to the vulnerable, dependent, and disabled. This further entails that friendship only functions between those similar in character or social status and not between (existentially) the vulnerable and “non-autonomous” and “non-vulnerable” and autonomous individuals. Chappell, for instance in her analysis of why people with disabilities have few friendships, lists the lack of autonomy and self-determination as one factor that limits disabled persons’ capacity for self-establishing relationships (Chappell, 1994). Others, such as Gilmore and Cuskelly, highlight the connection between vulnerability and chronic loneliness in children and adults with intellectual disabilities due to the lack of social contentedness and emotional isolation (Gilmore and Cuskelly, 2014). Few disability studies scholars contend that marking people with disabilities as vulnerable and threatened within societal and cultural

practices serves to repress the personal fragility, liminality, and fear of dependency of the so-called non-vulnerable (Marks, 1999). Others have seen the implication that naming disabled people as “vulnerable” attributes, in a way, “invulnerability” to the non-disabled. Such attitudes culminated in the “vulnerable-izing” and exclusive attitudes towards the disabled.

The greater problem of being marked as vulnerable refers to a misconception of the very notion of vulnerability within contemporary cultural settings that impose exclusion and already mentioned *vulnerable-izing* attitudes towards disabled individuals. These attitudes on the one hand foster their isolation from the relationships of friendship; on the other hand vulnerability (anthropologically) presents a threat to self-dependent and existentially non-vulnerable individuals. In these settings vulnerable persons, due to lack of self-dependency, are exempt from relationships of friendship. The greater problem consists in socio-anthropological perceptions of the notion of vulnerability and a failure to recognize vulnerability as an existential anthropological horizon and friendship as a universal human relationship accessed by all. Thus, it is exactly this — the condition of being vulnerable and dependent — that determines the reason which, on the one hand, creates the mainstream social behaviors of fear and prejudice towards people with disabilities and, on the other hand, fosters the isolation of disabled people from relationships of friendship. Instead of being fully included as participants in friendship, people with disabilities ascribed with a mark of vulnerability have been set aside, institutionalized, or simply understood as icons of vulnerability. This reduces their sense of belonging and increases isolating attitudes towards themselves and others. The access to friendship as a universal category for all, and as a relationship of receiving and giving, remains limited and, for this reason, the very concept of friendship as a moral category of inclusion fails to be applied.

2. The mark of “non-normal” and “non-accepted” in relation to friendship

The very meaning of the concept of being different is often associated with a departure from a certain calculus of the “norm” or “normality.” Therefore, non-compliance with the norm of normality as-

signs individuals marks of being non-normal or different. According to sociologists, norms are explained through various perspectives and approaches, whereas the meaning of being normal is often associated with a certain calculus (Axelrod, 1986). A stigma, in the discourse of normalcy vs. non-normalcy, signifies an attribute ascribed to the individual who departs from established social categories and therefore discredits the person’s true value. This implies a mark of failure, a shortcoming, or mental illness (Goffman, 1963).

The interaction between being labeled as a non-normal stigmatized individual and being non-accepted due to the stigma of non-normalcy—in terms of social relationships as a context of stigmatized circumstances—aims to link the feature of being considered non-normal in socio-anthropological terms with the very meaning of the notion of being non-accepted within social relationships. This, in my view, means that the discrediting attitude close to the meaning of stigma, when applied to people with disabilities, corresponds to the meaning of being described with certain deviances. In line with this discussion, these deviances correspond to non-normalcy. Thus, with regard to people with disabilities, being marked as non-normal means being discredited on the ground of two differences: cognitive and biological. This, in view of this discussion, further impacts socio-relational, culturally established, non-accepting behaviors. Moreover, the differences that depart from norms of established cognitive or bodily criteria are not only perceived as differences in a strict sense, but they also are perceived as personal failures. In this regard, and according to certain calculus, for people with intellectual or profound intellectual disabilities, cognitive differences refer to mental incapacities, low IQ, and deviant behavior which depart from normal intellectual criteria. The physically shaped body, furthermore, departs from the fitted, desired, and perfectly shaped bodily criteria.

But how is this dichotomy between being normal and non-normal perceived within disability discourse? Canadian theologian Thomas Reynolds raises awareness of these problems concerning the dichotomy of the normal-abnormal within the framework of body capital and a cult of normalcy. It is the cult of normalcy, according to Reynolds, that represents an ideal and antithesis to the abnormal, which is considered dysfunc-

tional. The normal implies a fit, able-bodied, economically independent, and autonomous individual. Able-bodied functions have become the main indicator of being human (Reynolds, 2008). Those whose bodily structures depart from this are often considered either deformed, different or abnormal. The problem of such thinking, of which Reynolds is also critical, is that the cult of normalcy as a social construct represents what it means to be a person, feel good, flourish, or have worth. On the contrary, having a deformed body or appearing as “different” is a corruption or privation of the good marked with derisive socio-cultural meanings and behaviors. The cult of normalcy as socially constructed includes social control by “mainstreaming body capital” and at the same time exclusion of what lacks standardized “body capital.” (Reynolds, 2008, pp 179) What is frequently assumed as normal, according to Reynolds’ framework, refers to able-bodied functions. People with disabilities whose cognitive capacities or whose physical body forms are often perceived as *deformed* do not correspond to these requirements and are often at the bottom of this “body normality scale” and thus do not fit into the body capital scheme. For these reasons, the cult of normalcy has developed biased attitudes towards differences — especially concerning those living with (intellectual) disability. This further entails that the meaning of normalcy is accordingly legitimated in terms of its contrast — the non-normal — which bears many negative connotations (Reynolds, 2008).

Further discussions on the conceptual dichotomy between normal and non-normal have also assumed central places within disability discourses. Namely, within the framework of the study of disability, disability is conceived as an abnormal or unnatural condition that attaches itself to a few normal persons. In other words, disability needs prevention or cure in order to reach the commitment to normalcy: *disability matters to the study of disability because normalcy matters* (Titchkosky – Michalko, 2009). Unlike the study of disability, Disability Studies interrogates the disability/non-disability dichotomy and the normalcy /non-normalcy dichotomy in different ways. Disability, here, is first of all considered as a disruption of normalcy and, in this perspective, becomes an occasion to interrogate normalcy. This is to say that normalcy in relation to disability is in the center, and non-normalcy, as something that departs from the norm, be-

comes a marginal term. Therefore, disability matters to disability studies in the sense that it is an integral part of the essential diversity of human life both individually and collectively (Titchkosky and Michalko, pp.4-5). Being discredited from the category of normal — in the way in which people with disabilities are — not only exacerbates social exclusion but limits the possibility of being accepted into relationships of friendship. Not only are social exclusion and isolation marks of disabled people identities but they are labels of being somehow (physically and mentally) different which among other factors contribute to a socio-cultural lack of acceptance of people with disabilities.

As Bill Hughes correctly asserts, the lack of capacity for purposive actions has been a mark of those with a cognitively inferior status—with no or little moral standing (Hughes, 2009). This entails that the significance of being non-normal due to cognitive and physical differences additionally consists in attached deprecatory terminology (e.g., mentally retarded, morons, idiots). Such terminology not only compromises basic human dignity, but it leaves people with disabilities at risk of social devaluation which drives them to the extent of being socially defined and treated as less than human or even considered *inhuman* (Wolfensberger, 1976). This further means that personhood and the capacity for relationships for people with disabilities have not been adequately evaluated and have resulted in a wider social non-acceptance (Kittay, 2005) that prevents people with disabilities from developing relationships of friendship. In this regard, I determine the cognitive (e.g., lower IQ from normal standard requirements) and bodily differences (e.g., deformity, lack of mobility or slow cognitive processes) as indicators of a wider socio-cultural non-acceptance of people with disability. Being considered non-normal or departing from a measure of normality on the socio-cultural scale not only deprives people with intellectual disabilities of social relationships and communication with other people, but also produces fear towards them. The fear in the able-bodied or so-called normal person's mindset towards people with disabilities (stimulated by pejorative expressions such as morons, retarded, and idiots) is one of the many reasons for the resulting socio-cultural non-acceptance of people with disabilities. In other words, the socio-cultural prejudices towards the disabled as less normal and

therefore non-accepted underline for people with disabilities their status of being unsuitable in processing friendship relationships. The prejudices upon people with disabilities considered non-normal and therefore non-accepted does not end there. It goes further, pointing towards piteous and charitable attitudes resulting in loneliness. In the next section, I suggest a perspective on the link between the mark of being an object of pity, charity, and the relation to loneliness.

3. Charity, the Loneliness and Friendship

Charity (Latin: *Caritas*) is one of the most appreciated virtues in Christian morality and the highest ethical principle in relation to one's neighbor (Cunningham, 1998). The meaning of charity in such a perspective is thus intertwined with the Christian understanding of love, *communicatio*, solidarity, and friendship. The Latin roots of the term charity go beyond pure objectification, materialization, or almsgiving; its end is not almsgiving but rather a sacrificial love that flows from one person to another. The same thinking cannot be met when discussing charity within the charity model of disability that

have been particularly critical of the role of the charity model. Their main critique claims that the charity model locates disability as a problem within the individual, looking upon his/her disabled condition as pitiful and tragic. Such attitudes force disability activists to react (Barnes and Mercer, 1996; Linton, 1998); and such initiatives have brought liberation to disabled people from the interventions of charity organizations and systems of healthcare that historically looked upon the disabled as objects of pity or subjects for able-bodied individuals' moral obligations (Reinders, 2008). The continuous work of those engaged in the study of disability aims to show that people with disabilities are not the objects of pity or tragedy but rather representatives of their own lives. (Kittay, 2009). However, the link between being disabled and pitifulness has reduced the dignity of people with disability to the work of social aid or the system of social care as people with disabilities have been approached as objects of charity. They have been regarded as persons in need of care and protection. Although this has many positive benefits, persons with disabilities have not only been deprived of the means of being self-dependent but have been



prescribes charity with an objectifying and pitiful attitude towards disabled perceiving them as poor, needy and helpless.³ The scholarly discourses on disability regarding the disabled person lacking friends list several reasons for this problem (Bogdan and Taylor, 1987). The most frequently mentioned reasons imply, on the one hand, objectification, and on the other hand, negligence of a person's relational and cognitive potential to develop meaningful relationships (Kittay, 2005; Stiker, 1997).

Several Disability Studies scholars—including disabled people's activists—

perceived as objects of almsgiving and pity by so-called able-bodied individuals.

Though the civil rights movement brought liberation to people with disabilities and played an important role in increasing their part in civil inclusion (Shakespeare, 2014), this does not mean that rights and charity removed the loneliness which people with disabilities continue to experience. In other words, the rights indeed have given people with disabilities better participation within society and increased their socio-economic condition, but neither charity nor rights bring true human flourishing — one aspect of

which is friendship. Several contemporary ideas related to charitable works continue to be structured around delivering help and support to people with disabilities within institutional care as well as fund-raising on their behalf. Despite the nobility of these actions, the fund-raising donations, perceived as a fulfillment of the socio-economic needs of the disabled, have not solved the problems that people with disability face in forming friendships. People with disabilities continue to experience loneliness, since the distribution of rights cannot replace the need for participation and belonging including the need for creating friendships (Chappell, 1994; McVilly et al., 2006). The 2014 Australian Ted Talk presented by a person with Downs Syndrome goes in such a direction. Addressing the problematic view that mainstream society projects at people with disabilities, in their own experience, people with disabilities are still perceived as objects of pity and care or, to some extent, as a type of moral inspiration for “normal” people. (@StellaYoung, «I am not your inspiration, thank you very much», April 2014). All this evokes an appeal for respect for their dignity and a deeper sense of belonging that surpasses the framework of charity and rights and, instead, centers on their appeal for personal, relational, and friendly communication. The work perceived as charitable and the distribution of rights to people with disabilities has not eradicated deeper loneliness and the request for love and acceptance, nor has it stopped disabled people’s appeal for having meaningful relationships. The objectification of a person to care and charity, in a broader sense, can create within people devastating feelings of rejection, isolation, and loneliness. People with disabilities, like every “normal” or able-bodied individual, want to belong not only as icons of pity and charity but as human beings capable of relationships. Thus, the deepest problem that comes from feelings of loneliness is not only the lack of social relationships, such as friendship, but the objectification of people and, relatedly, the deprivation of a person’s dignity in so much as she/he is reduced to a means for other people’s charity. Being reduced to charitable care or being seen as objects of mercy, besides bringing isolation, eclipse a person’s dignity and his/her desire for relationships. Participating in friendship, on the contrary, can not only initiate a feeling of true belonging, but it can transform social attitudes and actualize the return

of disabled people into socio-relational visibility. Instead of remaining the image of prejudice or stereotypes of help, rights, or charity, relationships of friendship can overcome disabled persons’ loneliness and re-open the way of social solidarity in terms of common belonging instead of the distribution of rights and performance of an “incomplete” sense of inclusion. In order to transcend the objectification of disabled people, relationships of friendship continue to look to different ways that promote individuals’ subjectivities and treat others not as objects of cure/care but as subjects of relation. Thus, relationships of friendship are not only ways to combat loneliness, but they reveal a person’s identity and subjectivity, and they express his/her relational need for the other. For a disabled person — as for any other person — friendship is the process whereby a person is realized as a subject instead of an object of care, pity, or someone else’s moral benevolence.

Concluding remarks and a proposal to rethink friendship

In the foregoing discussion, I aimed to rethink the reasons for the socio-cultural obstacles for people with disabilities in forming friendships. Despite large-scale contemporary cultural endeavors and inclusion initiatives, including those of Pope Francis, the broader cultural mindset causing the exclusion of people with disabilities remains. The notions of vulnerability, non-normalcy, and piteous and charitable attitudes that I find to be socio-anthropological marks appear undesirable notions that, on the one hand, can lead to disabled people’s lack of friendship and, on the other hand, challenge contemporary frameworks of the invulnerability, normalcy, and charity of the general population’s mindset. In order to overcome these attitudes, the above discussion first suggested rethinking notions of vulnerability, non-normalcy, and social solidarity. This first means that as humans people are vulnerable by virtue of the need for another person — a possible friend — and as such interdependently belong to each other. The isolation as a result of being marked as vulnerable can have harmful and challenging consequences (Wilson – Krueger, et al. 2007) not only for people with disabilities but also for so-called able-bodied persons. This suggests that rethinking how common responsibility enfolded in the work of social solidarity and social justice can help to transcend the anthropological di-

vide between those marked as vulnerable (e.g. people with disabilities) and those who identify as non-vulnerable. The rethinking can thereby decrease isolation by opening up toward a more participatory account of solidarity, not only as inclusive towards the promotion of disability inclusion, but furthermore interested in promoting equal access to friendship. In this regard, I suggest that before common actions are taken and the work of social justice — including equal participation in friendship — continues, changes in mindsets regarding the above-mentioned anthropological settings such as vulnerability and dependency ought to be properly reconsidered. When confronted with the caveats surrounding the dichotomy of normalcy/non-normalcy, the stigma of non-normalcy often reveals that not only are disabled people excluded from the normality scale but every person who falls out of the so-called standardized norm of physical or intellectual functioning is disposed to a mark of less normalcy, a kind of “less than normal” existence. The notion of charity, in confrontation with disability and friendship, requires an interdisciplinary approach based on the assumption that charity is one’s love for a friend, and charity as a mark of disabled people’s social status requires integration and reevaluation. Not only does the hermeneutic of these two approaches to charity oppose one another, but they also require adequate elaboration within the social and disability community. This elaboration will either stimulate integration or conceptual clarity concerning friendship anthropology.

Secondly, the discussion further suggested rethinking the notion of friendship in close relation to disability. My suggestion is to *rethink friendship as interdependent participation*. This notion puts forth that with regard to disability, friendship requires rethinking the notions of otherness, vulnerability, and solidarity. The aspects integrated into a framework of rethinking friendship in this regard are possibilities for every person to relate with others on levels of respect for a person’s intrinsic dignity instead of attachment labels and social behaviors. The integration of vulnerability and solidarity as two embodied elements of the reconsideration of friendship contributes to the re-co-creation of a person’s dignity in terms of a rebirth of one’s moral and personal values. The rethinking of friendship’s interdependent character stresses attention to the notion of difference and, based on the implication of this differ-

ence, results in rethinking the concept of an “alter ego” meaning, the other. This means that contrary to friendship grounded in a high appreciation of similarity, the difference and uniqueness embodied in friendship evoke otherness and friendship in its ontological perspective and disability as an integrative part of such a framework. Belonging interdependently as friends does not mean being enslaved, possessed, or immersed by the other. The friend, as the other, discovers in the other his/her own actualized human and relational potentiality, becoming who one truly is through being accepted as a friend.

Overall, friends are unequal, never exactly the same, and often not even similar. They are different persons who together process the actualization of the community of friendship. When friends accept one another's vulnerability and difference, not only is the relationship of interdependent participation developed, but together they create interdependent unity. This is a far cry from enslavement by one's moral obligation towards another. Being together not only means friendship as *relational anthropology* of interdependent participation, but it is a possibility of a dual unity where each person remains oneself in relational respect towards the other.

Bibliography

- THOMAS AQUINAS (1947) *The Summa Theologiae Ila Ilae*, edited and translated by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros.
- AMADO, A.N., ed. (1993), *Friendships and Community Connections Between People with and without Developmental Disabilities*, Paul H. Brookes Publishing Company, pp. 299-326.
- ARISTOTLE (2000), *Nicomachean Ethics*, ed. by R. Crisp, Cambridge UP.
- AXELROD, R. (1986), *An Evolutionary Approach to Norms*, «The American Political Science Review» 80/4, pp. 1095-1111.
- BARNES C. – G. MERCER (1996), *Exploring the Divide: Illness and Disability*, The Disability Press.
- BLATTERER, H. (2015), *Everyday Friendships: Intimacy as Freedom in a Complex World* (pp. 31-64), Palgrave Macmillan.
- BOGDAN R. – S. TAYLOR (1987), *Toward a Sociology of Acceptance: The Other Side of the Study of Deviance*, «Social Policy» 18/2, pp. 34-39.
- BROCK, B. (2019), *Wondrously wounded: Theology, disability, and the body of Christ* (p. 195), Baylor.
- CAMERON, C. (2014), *Disability Studies: A student's guide*, London.
- CHAPPELL, A.L. (1994), *A Question of Friendship: Community Care and the Relationships of People with Learning Difficulties*, «Disability & Society» 9/4, pp. 419-434.
- CUSHING, P. (2010), *Disability Attitudes, Cultural Conditions, and the Moral Imagination*, in S.H. REINDERS (ed.), *The Paradox of Disability: Responses to Jean Vanier and L'Arche Communities from Theology and the Sciences*, Eerdmans.
- COOPER, M. J. (1977), *Aristotle on the Forms of Friendship*, «The Review of Metaphysics» 30/4, pp. 619-648.
- GIBSON, B.E. (2006), *Disability, Connectivity and Transgressing the Autonomous Body*, «Journal for Medical Humanities» 27/3, pp. 187-196.
- GILMORE L. – M. CUSKELLY (2014), *Vulnerability to Loneliness in People with Intellectual Disability: An Explanatory Model*, «Journal of Policy and Practice in Intellectual Disabilities» 11/3, pp. 192-199.
- GRAHAM, A. (1989), *Friendship: Developing a Sociological Perspective*, Westview Press.
- GOFFMAN, E. (1963), *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice Hall.
- HOFFMASTER, B.C. (2006), *What Does Vulnerability Mean?.* *Hastings Center Report*, 36/2, pp. 38-45.
- KEENER, C. (2005), *1-2 Corinthians*, *New Cambridge Bible Commentary*, Cambridge UP.
- KRAPPMANN, L. (1996), *Amicitia, Drujba, Shin-yu, Philia, Freundschaft, Friendship: On the Cultural Diversity of a Human Relationship*, in W.M. BUKOWSKI – A.F. NEWCOMB – W.W. HARTUP (eds.), *The Company They Keep: Friendship in Childhood and Adolescence*, Cambridge UP, pp. 19-40.
- LENNARD, D.J. (1996), *Enforcing Normalcy: Disability Deafness and the Body*, Verso.
- LINTON, S. (1998), *Claiming Disability: Knowledge and Identity*, New York UP.
- LUFTIG, R.L. (1988), *Assessment of the Perceived School Loneliness and Isolation of Mentally Retarded and Non-retarded Students*, «American Journal on Mental Retardation» 92 /5, pp. 472-475.
- LUNA, F. (2009), *Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers not Labels*, «International Journal of Feminist Approaches to Bioethics», 2/1, pp. 121-139.
- LUNSKY, Y. (2006), *Individual differences in interpersonal relationships for persons with mental retardation*, in H.N. SWITZKEY (ed.), «International Review of Research in Mental Retardation» 31, pp. 117-161. Elsevier
- MARKS, D. (1999), *Disability: Controversial Debates and Psychological Perspectives*, Routledge.
- NUSSBAUM, M. (2006), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Belknap Press.
- POCKNEY, R. (2006), *Friendship or Facilitation: People with Learning Difficulties and Their Paid Careers*, «Sociological Research Online» 11/3, pp. 89-97.
- POTTIE C. – J. SUMARAH (2004), *Friendships Between Persons with and without Developmental Disabilities*, «Mental Retardation» 42/1, pp. 55-66.
- PETRI, T. (2016), *Aquinas and the Theology of the Body. The Thomistic Foundation of John Paul II's Anthropology*, The Catholic University of America Press.
- REIMER, G.J. (2015), *Reconsidering Intellectual Disability: L'Arche, medical ethics and Christian Friendship*, Georgetown University Press.
- REINDERS, H.S. (2000), *The Future of the Disabled in Liberal Society: An Ethical Analysis*, University of Notre Dame Press.
- REINDERS, H. S. (2008), *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology and Ethics*, Eerdmans.
- REYNOLDS, T.E. (2008), *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, Brazos Press.
- SENSE. (2015), *A Right to Friendship? Challenging Barriers to Friendship for People with Disabilities* Sense, February 23, <https://www.bl.uk/collectio-items/right-to-friendship-challenging-barriers-to-friendship-for-people-withdisabilities#>
- STIKER, H.J. (1999), *A History of Disability*, translated by W. Sayers, The University of Michigan Press.
- SWINTON, J. (2000), *Resurrecting the Person: Friendship and the Care of People with Mental Health Problems*, Abingdon Press.
- SHILDRICK, M. (2005), *The Disabled Body, Genealogy and Undecidability*,

- «Cultural Studies» 19/6, pp. 755-770.
- SHERWIN, M. (2005), *By knowledge and by Love: Charity and knowledge in the moral theology of St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press.
- SHERWIN, M. (2018), *Love and Virtue – Theological Essays*, Emmaus Academic.
- TITCHKOSKY, T. – R. MICHALKO (2009), *Rethinking Normalcy, A Disability Studies Reader*, Canadian Scholars' Press Inc.
- UNITED NATIONS (2005), *Respect for Human Vulnerability and Personal Integrity*, UNESCO.
- UNITED NATIONS (2013), *Report of the International Bioethics Committee (IBC) of UNESCO on the Principle of Respect for Human Vulnerability and Personal Integrity*, UNESCO.
- VUK, M. (2021), *Vulnerability and flourishing: are they exclusive? The common experience in the context of life circumstances*, «Sociológia a Spoločnosť / Sociology and Society» 6/1, pp. 40-56. doi:10.17846/SS.2021.6.1.40-56.
- ŽIC, A. – L. IGRIC (2001), *Self-assessment of relationships with peers in children with intellectual disability*,

«Journal of Intellectual Disability Research» 45/3, pp. 202-211.

NOTE

1. Medical model of disability has been used in describing disability as physical condition understood as “personal tragedy”, disadvantage or illness that requires to be fixed, cured or prevented. As such disability requires medical expertise, rehabilitation, cure, or prevention. (Cameron, 2014).
2. Social Model of Disability emerged as the response to medical model of disability in 1970s. Contrary to the medical model, the social model rationale is oriented towards people's experiences of disability and critical of societal and cultural prejudices towards disabled people. The social model sees disability as a social barrier and a problem of society not an individual disadvantage. The social model distinguished between the ‘impairment’ (physical disadvantage) and ‘disability’ (as a social disadvantage, restriction activity due to impairment). (Oliver, 1990; Barnes, 1996).
3. The charity model is the sub-model of the medical model of disability and is in close link with a rehabilitation model. The main characteristic of such a model is that despite its noble and humanitarian intentions towards disabled people it has reduced and objectified people with disabilities into objects in need of mercy or cure of institutional or medical inter-

vention. In such regard disabled people were associated as images of pity, needy, impoverished, and poor. Not only is a true meaning of charity within such a model materialized, but disability is described as tragic, and reduced to requirements of institutional medical or social cure (or otherwise care). This resulted in many people with disability being placed into mental institutions in order to receive “adequate care.” The charity model was also applied in fundraising, advertising campaigns, and video commercials (e.g. Children in needs video; The Spastics Society in UK). The disabled people and children with disabilities were in such regard identified with the image of poor child-like victims or tragically portrayed as a means to raise the moral aspiration of able-bodied people and make them a goodly donor. In such regard, the charity model simply remains perceived as negative. This not only creates confusion in discussing charity within context of disability studies and other academic fields such as philosophy or theology. The confusion is also imposed on regard of a distinction between the meaning of charity, love and almsgiving. (Vuk, 2020).



Progressivamente, la rete e i social sono diventati un'ulteriore dimensione della nostra vita, per cui tutte le attività analogiche, ormai, hanno un corrispettivo digitale. «Mi parli del suo Metaverso¹» direbbe oggi Sigmund Freud.

Il web è fatto di relazioni: chi scrive e chi legge, chi mette una foto e chi la guarda, chi compra e chi vende. Questo meccanismo psicologico è fondamentale perché rende tutti parte del processo, creando una comunità. Proprio la reciprocità è la forza della rete: riconosce a tutti un ruolo e consente a tutti di partecipare.

La naturale tendenza delle persone che la pensano allo stesso modo a stabilire una relazione tra loro — Goethe le chiamava *affinità elettive* — sui social è esasperata perché, scegliendo con chi avere o meno a che fare, creano un *comfort-net*, un luogo sospeso dalla realtà: un posto accogliente come il bancone del bar o un falò sulla spiaggia.

Tuttavia, in alcuni casi, seguendo qualcuno e togliendo l'amicizia a qualcun altro, si finisce per separarsi dal resto delle persone, concentrandosi in comunità dense — in termini di uniformità di vedute — e autoreferenziali, dette *stanze dell'eco*.² Questi percorsi condizionati

La genesi delle opinioni nel mondo digitale e la necessità di una ri-educazione sentimentale*

Emiliano Mandrone

creano «un universo unico di informazioni per ognuno di noi, il che altera radicalmente il modo in cui incontriamo idee e informazioni» (Parisier, 2012). Così, un po' alla volta, siamo circondati solo da punti di vista con cui siamo d'accordo, al riparo da opinioni diverse.

Non solo ci si separa (in)volontariamente ma la peristalsi di certe opinioni è determinata da algoritmi che producono percorsi artificiali, creati in base alle preferenze commerciali, simpatie politiche, cronologia delle ricerche, geolocalizzazione... che ci conducono inconsapevolmente dalle idee da cui siamo attratti.

Oggi, l'algoritmo ha sostituito *monsieur Malaussène* come *capro espiatorio*. L'algoritmo, tuttavia, in termini analitici, è una tecnica di risoluzione di problemi

ricorsivi. Grazie alla potenza di elaborazione, all'intelligenza artificiale e alla convergenza digitale il suo campo di applicazione si è rapidamente esteso.

Ma il perimetro della sua azione discende dalle istruzioni che riceve. Come la condotta di una auto dipende da chi la guida, così l'equità algoritmica dipende da chi la controlla. Non c'è *libero arbitrio* della macchina. Kikin-Gil (2021) ammonisce «dietro ogni grande Intelligenza Artificiale c'è un grande essere umano», intendendo che è l'etica di chi governa la tecnologia che ne definisce i gradi di libertà.

Spesso la meccanica di selezione si basa sulla *costruzione di un nemico*,³ ignobile e pericoloso, da combattere e da cui difendersi, insieme (Eco, 1982). Si fa

leva sull'istinto di conservazione della specie. Ma la chiusura preventiva porta sovente a esiti peggiori dei rischi da cui ci si voleva proteggere, si pensi alla diminuzione di benessere prodotta dal medioevo o alla caduta del commercio che produce il protezionismo economico.

Ambienti tossici ci sono sempre stati e hanno un certo fascino: Auden a riguardo dei populismi del '900 diceva «alle persone piace leggere le proprie poesie e annusare i propri peti». Eccita l'idea di vivere al limite della legalità, piace ascoltare quello che ci si vuol sentire dire, assecondare le proprie inclinazioni, proibire i vizi altrui. I social ti fanno sentire considerato — come gli occhi dei santi delle chiese che sembrano guardare proprio te — e ogni like è una goccia di analgesico.

In una stanza dell'eco molte controverse appaiono insolubili mentre, da fuori, appaiono facilmente risolvibili, banali o irrilevanti. Molte volte quando gli individui sono tanto coinvolti in qualcosa non riescono a riconoscere le questioni per quello che sono, mentre chi le osserva dall'esterno vede la soluzione evidente. A riguardo possiamo utilizzare il *teorema di incompletezza* di Gödel (1931): «solo abbandonando le regole del paradosso, il paradosso può essere risolto».

La nostra società, tipicamente, è governata da *relazioni verticali*, dove c'è una gerarchia tra chi insegna e chi impara, tra medico e paziente, tra esperto e cliente. Invece, nei social network c'è un *rapporto orizzontale*, tra pari, in cui non si conoscono le credenziali di chi sostiene qualcosa, in cui la conoscenza di un interlocutore non è accreditata da titoli ma è informale. Per cui l'opinione su un tema tecnico o complesso di un Premio Nobel vale quanto quella di una persona qualsiasi. È come se si chiedesse un parere sul *bosone di Higgs* prima a Fabiola Gianotti e poi al mago di Lambrate. Si confonde la convergenza fattuale della scienza con il pensiero unico, come se usare il *Teorema di Pitagora* fosse un atto di sottomissione alla dittatura scientifica.

La voglia di riconoscimento delle proprie istanze dovrebbe tener conto dell'oggetto della disputa. Se il confronto è su temi d'opinione (metafisica) ci si basa sulla dialettica che non ha un esito definitivo e, pertanto, non dovrebbe rientrare in uno schema binario «giusto o sbagliato». Invece, Cattaneo (2021) ricorda come la Scienza sia intransigente: si basa solo su evidenze falsificabili (Popper, 1934), su dati condivisi tratti da esperimenti riproducibili.

Talvolta, la cardinalità della conoscenza è così piatta (e bassa) che amplifica qualsiasi opinione, acriticamente. Inoltre, si sta affermando una *fiducia selettiva* nella scienza: si sentono persone in coda dall'ortopedico dire di non fidarsi dei virologi. E come se chi va dal meccanico non si fidasse del gommista. Il paradosso è che l'esito della società dell'informazione sia un individuo decadente, scisso, alieno, ... *a-sociale*.

La *fenomenologia dell'alieno digitale* si manifesta con: 1) *fondamentalismo*, convinzioni granitiche e apodittiche, unite ad aggressività compulsiva e all'incapacità di cambiare condotta davanti a evidenze incontrovertibili, anche a costo di mettere a repentaglio la propria vita, 2) *proselitismo*, inteso come la ricerca continua di convincere altri ad aderire ai propri convincimenti, 3) *vittimismo*, una sorta di mania di persecuzione e, nei casi più gravi, una lieve sindrome di Münchhausen, 4) *percezione superficiale*, leggere i titoli anziché gli articoli, incorporando *più rumore che segnale* (Silver, 2012) e 5) *povertà lessicale*, una tendenza alla estrema semplificazione (la guerra ucraina in due parole).

Quest'ultimo punto è dirimente. È un problema rilevante perché, come sosteneva Heidegger, *riusciamo a pensare limitatamente alle parole di cui disponiamo*. E questo, in un mondo complesso e articolato, in cui l'intuizione euristica non è sufficiente, polarizza le persone tra *chi governa e chi è governato* dal sistema.

La grande ribalta che sta avendo la lettura non-binaria di alcuni fenomeni per troppo tempo semplificati e mortificati (*uomo|donna, occupato|non occupato, destra|sinistra*) è il segnale che il nativo digitale vuole, rivendica, la propria unicità, e non si sente soddisfatto in una rappresentazione dicotomica; rifiuta come superato il riduzionismo insito nelle logiche classificatorie, nelle profilazioni, nella stessa volontà di incasellare a tutti i costi in categorie o idealtipi. Non è più necessario, c'è abbastanza potenza di calcolo e di memoria per una rappresentazione in alta fedeltà.

Le interazioni tra «le macchine», tra «loro e noi» e «tra noi» sono diventate esponenziali, creando un moltiplicatore informativo così potente che il volume di dati disponibili è superiore alla nostra capacità di elaborazione. Stiamo vivendo una *singularità tecnologica*: così all'aumentare dei dati, paradossalmente, aumenta l'asimmetria informativa.

L'effetto collaterale di questa espansione permanente è un effetto inflazione

sull'informazione circolante con una relativa riduzione della capacità di disambiguazione dei dati, ovvero di condurre ad una soluzione condivisa. Viene compromessa la funzione *aletheica* ovvero la capacità di portare alla verità, intesa come l'esito della verifica di una ipotesi. In un certo senso è la conferma del monito di Kierkegaard «i numeri non decidono la verità».

Ciò, apparentemente, è in contraddizione rispetto ad una speculazione accademica e politica sempre più *data-driven*: in realtà, la misurazione di fenomeni complessi è sempre più difficoltosa, quindi dobbiamo diffidare dall'uso spregiudicato dei dati: non sono più il risultato finale. È la qualità del dato che rende le interpretazioni dei fenomeni più o meno buone ma, purtroppo, la capacità di leggere correttamente i numeri è bassa. Va migliorata, non solo perché richiesta nel mondo del lavoro ma, soprattutto, perché ne va della nostra autonomia di giudizio, della propria capacità di partecipazione democratica.

Infatti, il ruolo del dato sta cambiando — da parametro di governo a costituente della realtà — diventando cruciale nella tutela dei diritti individuali. C'è una forte responsabilità nei *media* e nei *social* nel maneggiare i dati: realizzano il trasferimento della conoscenza, determinano il valore delle aziende, orientano l'opinione pubblica ... sono, compiutamente, il *quarto e quinto potere*.

La tecnologia è come il *vento forte per una barca*: può far andare veloci ma è difficile da governare. Oggi, è disponibile un patrimonio informativo sterminato, in cui Eraclito si sarebbe perso alla ricerca dell'inaspettato (famosi sono i casi di scoperte non premeditate: America, Penicillina, Viagra™). Tuttavia, la capacità di riconoscere ulteriori informazioni utili (*significanti* o *segnali*) nei tanti dati disponibili, richiede una *maieutica digitale*, una tecnica di identificazione. La potenza di calcolo unita al machine learning rende particolarmente fertile questo sterminato *humus digitale*, cogliendone i frutti spontanei. Pertanto, la capacità di trovare l'inaspettato (*serendipity*) applicata a enormi quantità di dati, per la Legge dei grandi numeri, diventa più di una piacevole sorpresa: è un valore atteso (Mandrone 2020).

Nei sistemi complessi la misurazione è difficile da realizzare perché la misura corrompe il fenomeno osservato. Continuamente — e spesso *a mani nude* — affrontiamo dilemmi sociali e morali, sanitari ed economici... Per compiere

scelte consapevoli, governare la complessità e le *stranezze digitali*⁴ (Mandrone, 2017 e 2021) servono competenze, cultura e una nuova *scatola degli attrezzi*.

Com'è noto un «grande potere implica grande responsabilità» ma la tecnologia e la relativa etica non viaggiano di pari passo: sappiamo fare auto a guida autonoma ma non a chi dare la colpa se fanno un incidente. Popov (2015) fece un test di psicomatria a Cambridge: l'intelligenza artificiale esaminando 10 like prevedeva i comportamenti di un utente meglio dei suoi amici; osservando 300 like era più precisa di sua madre.

Questa capacità di predizione, ad esempio, è un male (verremo corretti quando il nostro comportamento sarà difforme dal pensiero comune, dominante, dalla norma) o è un bene (consentirà di ridurre gli incidenti stradali, il crimine, il traffico)? Dipende. Ogni innovazione tecnica ha un rischio etico associato al suo utilizzo.

La pervasività della società digitale tocca le libertà personali, le istituzioni democratiche, i set valoriali. Il Cardinal Martini (2015) sul finire del secolo scorso, comprese la difficoltà di governare una tecnologia strabordante, esposta ad una eterogenesi dei fini così forte da

nazionali. Ma la libertà non è assenza di regole. Visto il ruolo che il web e le applicazioni digitali stanno assumendo nella nostra vita, la Commissione Europea (2022) ha proposto un documento di indirizzo (data act) in cui si intende contrastare il potere degli oligopoli tecnologici e affermare la sovranità digitale degli europei.

Se telefonando — o videochiamando o digitando — potessi fare qualsiasi cosa... La bulimia tecnologica ha effetti collaterali severi: virtualizzando tutto rischiamo di perdere le capacità sensoriali e di sopire gli *animal spirits*, quelli che fanno agire sentimenti e principi. Quando i costumi sociali sono alterati — come accadde per l'AIDS negli anni '80 e oggi con il COVID — serve tempo perché le normali relazioni si ristabiliscano. È come se il corpo sociale fosse afflitto da una sorta di *long digital*: l'esposizione eccessiva alla tecnologia e l'immersione in una realtà artificiale, disallinea i set valoriali e le capacità relazionali, per molto tempo. Occorre una *rieducazione sentimentale* per re-imparare a lasciarsi condurre dagli stimoli socio-emotivi (Mandrone, 2022).

La madre di tutte le transizioni è la cultura: necessaria per governare nuovi



renderla imprevedibile negli esiti. Serve *senso del limite*, quello che ha fermato alcune propaggini della fisica o della medicina, si pensi all'utilizzo dell'energia nucleare o agli scenari aperti dalla clonazione: questi fronti del progresso possono sia migliorare il genere umano che distruggerlo. Va, dunque, posto un confine etico anche alle nuove possibilità digitali?

Per partecipare all'agone mediatico, essere social-attivi, abbiamo regalato con grande *nonchalance* porzioni della nostra privacy. Internet è stato una "zona franca", un non-luogo che ha vissuto una libertà assoluta, sospeso sopra gli ordinamenti

rischi, opportunità inedite, fenomeni immateriali, denaro elettronico, tratti socioeconomici fluidi, contaminazioni organiche e inorganiche.

Bibliografia

- CATTANEO E. (2021), *Armati di scienza*, Raffaello Cortina Editore.
 COMMISSIONE EUROPEA (2022), *Data Act: Commission proposes measures for a fair and innovative data economy*, Brussels, https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/ip_22_1113

ECO, U. (2012), *Inventing the Enemy*, Mariner Books.

GÖDEL K. (1931), *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I*, «Monatshefte für Mathematik» 38/1, pp. 173-198.

KIKIN-GIL, R. (2021), *Guidelines for Human-AI interaction*, University of Washington.

MARUCCI, M. (2022), *Il solito vecchio metaverso*, Etica & Economia.

MANDRONE, E. (2022), *Fatto il Paese digitale va fatto il cittadino digitale*, Agenda Digitale.

MANDRONE, E. (2021), *Digital oddities: technological change and cultural elaboration*, «Sinappsi» 3, pp. 36-59.

MANDRONE, E. (2020), *Scelte consapevoli in tempi di incertezza*, www.la-voce.info, 4 Aprile 2000.

MANDRONE, E. (2017), *Il ruolo sociale dell'educazione economica. Evidenze, strumenti e tutele*, «Sinappsi» 1, pp. 7-33

MARTINI, C.M. (2015), *Le cattedre dei non credenti*, in *Opera omnia* del Cardinal C.M. Martini, Bompiani.

PARISER, E. (2012), *The Filter Bubble: What The Internet Is Hiding From You*, Penguin Pr.

POPPER, K. (1934), *The Logic of Scientific Discovery*, Berlin, Julius Springer

POPOV, S. (2015), *Self-evaluation and mental Health: an experimental assessment*, «Journal of Evidence-Based Psychotherapies» 15/2, pp. 219-236.

SILVER, N. (2013), *The Signal and the Noise: The Art and Science of Prediction*, Penguin Books.

NOTE

1. Marucci nota che il termine fu coniato da Crash (1992) in riferimento ad un *virus neurologico* che distruggeva le menti

2. Un processo simile alla distillazione: a mano a mano si separano le impurità, fino ad ottenere un concentrato in purezza.

3. Si recupera la retorica del *male contraltare del bene*, una sorta di *equilibrio morale generale*: ogni azione ha una reazione.

4. *Digital oddities*, ovvero i piani ulteriori della nostra vita che ci restituisce la dimensione digitale, le opportunità sovente incomprensibili o le nuove relazioni che si vengono a costituire, inaspettatamente. Un quadro più articolato, *complesso*... che richiede sensibilità specifiche e apertura mentale, conoscenza e competenza, per partecipare pienamente alla transizione.

Introduzione

L'innovazione tecnologica, con il graduale passaggio dalla meccanica all'informatica a partire dalla seconda metà del Novecento, ha innescato il fenomeno noto come «la terza rivoluzione industriale» che ha provocato mutamenti generativi di sviluppo economico e sociale, ma anche disuguaglianze diffuse. Tra le cause, alla base di questo processo trasformativo, occorre ricordare l'accumulazione di conoscenze scientifiche inizialmente per usi militari e solo successivamente per gli impieghi civili, le condizioni di stabilità esistenti nelle liberal democrazie occidentali e la scoperta di nuove fonti energetiche.

Il capitalismo «post fordista», di matrice occidentale ed atlantica, ha generato un progresso senza precedenti nella storia e consentito a milioni di persone di uscire dalla povertà. Probabilmente l'impresa è il miglior esempio di successo organizzativo, degli ultimi due secoli, per la produzione e vendita, in modo efficiente, di beni economici e servizi.

D'altro canto, essa ha generato problemi, si pensi all'inquinamento, all'impiego di forza lavoro minorile, alla perdita di fiducia verso le imprese (Wookey, Alford e Hickey, 2022) ed accentuato disuguaglianze a causa delle distorsioni presenti nei mercati globalizzati. Il capitalismo è divenuto una vera e propria religione, con dogmi e simboli specifici, compreso l'atto di fede assoluta nei confronti del «mercato» che tutto risolve ed appiana.

Le radici di questi problemi possono derivare da convinzioni limitanti sul mondo degli affari, ma soprattutto sul ruolo della persona in tale complesso contesto. Nel tempo si sono affermati approcci e stili manageriali diversi a partire dalle esperienze gestionali emerse nella direzione dell'industria del carbone ed arrivando poi alla logica della Qualità Totale¹. Tra di essi si ricorda la «direzione integrata» rappresentata dal POSDCORB² (Gulick e Urwick, 1937) a sua volta influenzata dai quattordici principi di Management di Fayol.³ Nel tempo però si è compreso come il management sia non solo un insieme di compiti gestionali, ma anche un «problema di uomini» (Drucker, 2000). In questa prospettiva, il successo ed il fallimento del management sono successi e fallimenti «del manager», cioè di una persona. Per Drucker è importante «come» si ottiene un buon risultato: come si vedono le cose, come ci si de-

Scopo dell'impresa ed etica manageriale

Massimo Franchi

dica, come ci si comporta eticamente. Dal suo punto di vista, la dimensione sociale dell'impresa è una dimensione di «sopravvivenza». Egli lega la strategia agli obiettivi, che sono di realizzazione e tendenti ad un'azione. Secondo Drucker «essi sono la strategia».

Un diverso punto di vista vede quest'ultima quale «modello di ricerca del successo imprenditoriale che l'impresa ha adottato o intende adottare» (Coda, 2017). Oppure, in un altro caso, la strategia è vista come «sistema di scelte o di azioni che determina dinamicamente il posizionamento ed equilibrio strutturale e simultaneo dell'azienda a fronte dei suoi diversi interlocutori e mercati» (Invernizzi, 2017). Altri autori hanno proposto invece il concetto di «mossa strategica» quale «insieme di azioni o decisioni manageriali legate all'offerta di nuovi prodotti/servizi tanto validi da creare un nuovo mercato» (Kim e Mauborgne, 2005).

2. La responsabilità sociale d'impresa

L'emergere della Corporate Social Responsibility, a partire dall'esperienza del bilancio sociale e di sostenibilità, ha rimesso al centro, negli ultimi anni, il tema dell'etica nell'economia e del «perché» essere etici. Questa tendenza si è espressa nel tempo in tre visioni morali differenti che hanno contribuito agli sviluppi della moderna CSR, nella quale il modello degli stakeholder ha poi trovato, quale base, l'etica della responsabilità di matrice weberiana. Il primo filone, di stampo neo classico e legato al «Business Case» o alla logica «One Bottom Line», ha indicato nel successo economico e nell'aumento dei profitti la principale ragione per essere etici, provocando però situazioni di opportunismo ed una CSR legata principalmente a questioni di marketing. In tale ambito il premio Nobel Friedman individuava l'esistenza di una sola responsabilità di impresa: incrementare il profitto. Questa focalizzazione sul business case e sugli obiettivi è tuttora dominante nella mentalità manageriale legata al mero concetto di *shareholder value*.

Il secondo filone (Freeman e Evan, 1988) è invece basato, nella logica kan-

tiana, sulla soddisfazione degli interessi personali di chi fa parte dell'impresa. I due autori hanno compreso nel concetto di «stakeholder» tutti coloro che possono influenzare o sono influenzati dall'impresa, compresi i portatori passivi. Il fondamento morale di tale visione consiste nel principio del rispetto delle persone che sono «fini e non mezzi per altri fini».

Il terzo filone ha invece proposto l'idea del «contratto sociale» tra tutti gli stakeholder e spostato il focus sulla negoziazione tra i diversi portatori di interesse e sul rispetto degli obblighi contrattuali (Sacconi 2004).

In tempi recenti si è studiata poi la correlazione tra la performance sociale d'impresa (CSP) e la performance finanziaria aziendale (CFP) indagando sul «se e come» la responsabilità sociale d'impresa (CSR) comporti perdite economiche e finanziarie o garantisca realmente un vantaggio competitivo (Soana, 2011).

3. Lo scopo dell'impresa per «A Blue Print for Better Business»

Il significato della parola «scopo» è spesso sintetizzato nel «punto a cui si mira» o «nel fine a cui si tende». In un'accezione più ampia, scopo è sia il «bersaglio» che lo «sguardo». Ogni impresa dovrebbe avere uno scopo anche se spesso sono proprio i dipendenti della stessa a non ricordarlo o a non saperlo identificare.

In Blue Print,⁴ sorta a Londra quando un gruppo di imprenditori britannici preoccupati per la rottura della fiducia tra grandi imprese e società chiese aiuto all'Arcivescovo di Westminster, si è cercato di capire se esiste un modo diverso di «pensare il mondo del business» a partire dall'impostazione mentale necessaria nel processo decisionale e passando poi ai comportamenti concreti. Sia il capitalismo di natura anglo-sassone, fin dalla prima Rivoluzione Industriale, che quello sino-asiatico, si sono sostanzialmente orientati sulla massimizzazione dei profitti (Friedman 1962) e sulle preferenze utilitariste⁵ dell'essere umano. Invece, le idee poste in essere da Blue Print orientano l'azienda a concentrarsi sulle persone e sulla qualità delle relazioni, oltre che sugli affari. Il pensiero proposto da

Blue Print è riassunto in due documenti che definiscono un quadro per guidare il processo decisionale e un gruppo di principi per indirizzare un'attività guidata da uno scopo (Wookey, Alford e Hickey, 2022). Essi indicano che l'impresa ha certamente un ruolo nella società, ma nello stesso tempo deve "vedere" le persone. Per Blue Print, essere guidati da uno scopo è più importante che averlo. Lo scopo è la stella polare che guida l'azienda, la sua strategia ed allo stesso tempo ispira coloro che lavorano nell'organizzazione. Esso è il collegamento tra quello in cui l'azienda crede e dice e ciò che effettivamente viene messo in atto. Secondo Blue Print, affinché esso sia autentico è necessario che vi sia una connessione con la strategia ed i risultati della stessa.

Dal punto di vista di Blue Print «ogni persona è un qualcuno, non un qualcosa». Ciascuna persona ha una dignità e non dovrebbe essere solo un mezzo (risorsa) per avere successo negli affari e raggiungere gli obiettivi. Inoltre, per Blue Print occorre «fornire valore servendo la società». In questa prospettiva il fare impresa è visto come qualcosa in più del solo profitto. Infatti, fare impresa significa anche produrre «beni che siano veramente buoni e servizi che siano veramente utili».

Il framework di Blue Print definisce cinque «descrittori di comportamento». Si tratta di aspetti che delineano come le persone possono comportarsi per consentire ad un'organizzazione di realizzare gli scopi sopra elencati nella pratica. Il primo elemento è la *solidarietà* che vede un diverso valore dell'altro ed il servire una comunità più ampia. In questa prospettiva le persone contano, sono importanti, non sono solo «risorse», «asset» o «capitale intangibile». Il secondo elemento, che lega la libertà alla responsabilità, è la *sus-sidiarietà*. Essa implica la fiducia nell'altro e la presa della decisione il più vicino possibile al problema da risolvere. Il terzo elemento è la *reciprocità* attraverso la quale si costruiscono relazioni basate sulla fiducia e si condivide tempo e conoscenza con gli altri. Il quarto elemento è la *pluralità* che consente di valorizzare le diversità attraverso l'espressione di diversi modi di pensare. Il quinto elemento è la *sostenibilità* nella gestione delle persone, dei valori e delle risorse, attraverso lo sviluppo e la rigenerazione delle stesse. Ogni descrittore di comportamento, che può avere soglie minime e massime, do-

vrebbe indirizzare e guidare le relazioni non sulla base di interessi personali, ma su logiche di mutualità e di bene comune. Per Blue Print, se i comportamenti in azienda derivano dallo scopo, l'autenticità dello scopo è convalidata dai quei comportamenti che creano un carattere coerente con la dignità della persona e forniscono valore servendo la società tutta. Dunque, in questa prospettiva, i comportamenti sono «guidati e motivati» dalla ricerca dello scopo.

I grandi fallimenti della storia (Enron, Lehman Brothers Holdings e la crisi del Monte dei Paschi di Siena, ecc.) hanno di-



<https://www.labsus.org>

mostrato che comportamenti "carenti" non hanno fatto realizzare lo scopo dell'impresa e che se lo scopo non è realmente autentico si abbassa il livello di motivazione del management a mettere in campo "buone" condotte.

Dunque, "come" deve essere lo scopo? Certamente autentico, sia verso l'interno che verso l'esterno dell'organizzazione. Per Blue Print, un'azienda guidata da uno scopo avrà un impatto, per quanto possibile, positivo sulle vite degli stakeholder. Essa, grazie alla qualità delle relazioni messe in opera, creerà beni condivisi necessari alla sopravvivenza dell'impresa nel lungo termine.

4. Differenza tra Scopo e Mission

Se la Mission aziendale dice chi siamo, qual è la nostra attività, chi sono i nostri clienti, quali bisogni vogliamo servire e quali valori rappresentano la nostra cultura d'impresa, lo scopo è qualcosa di più ampio ed è visto al servizio della società con un impatto positivo sul mondo circostante. Per Blue Print, esso guida il processo decisionale attraverso una narrativa che sia semplice e credibile; esso si foca-

lizza sulle relazioni e sulle persone, cercando di avere un'influenza positiva sulla vita di coloro con cui entra in contatto.

In questa prospettiva un "buono scopo" non è una frase accattivante da inserire sul sito web aziendale, all'inizio del company profile o nella prima slide di una presentazione. Esso non è il solo motivo per il quale l'azienda esiste perché, nella sua elaborazione, include anche la società che ne trae beneficio. Quindi, secondo Blue Print un buono scopo *ispira* le persone dentro e fuori l'organizzazione aziendale; già su questo punto lo scopo differisce dalla Mission che spesso fatica

ad essere conosciuta all'interno dei confini dell'azienda. Uno scopo che ispiri ha anche la capacità di rafforzare la connessione tra azienda e quello che contribuisce a realizzare nella società. Come secondo punto, esso deve essere *pratico* e fornire una direzione strategica agli affari, consentendo alle persone di prendere decisioni con un chiaro punto di riferimento, cosa che non viene quasi mai considerata con la Mission. Una decisione guidata da uno scopo potrebbe anche far scattare, nei comportamenti decisionali, dei confini e porre dei limiti negoziali che invece sarebbero superati nel modo tradizionale di fare affari in

cui prevale una logica utilitarista senza alcuna inclusione nel processo decisionale della Mission. Per sintetizzare, *l'autenticità* è il punto focale di collegamento tra quello in cui l'azienda crede, dice e ciò che fa realmente. Anche in questo caso, nella storia sono migliaia gli esempi di aziende con scopi molto lontani da quanto dichiarato nella Mission, a prova di come i due concetti siano distanti, non presenti o divergenti.

Conclusioni

Secondo Rainieri, nelle imprese un ruolo fondamentale è ricoperto dai leader e da come essi prenderanno le decisioni nell'esercizio del loro ruolo (Franchi e Rainieri, 2019). Certamente i loro atteggiamenti influenzano, nel bene e nel male, i collaboratori ed impattano sul clima aziendale, sulla motivazione e sulla capacità di gestire i cambiamenti. Dal punto di vista di Rainieri, il leader dovrebbe «lavorare con la parte più evoluta di sé stesso, superando limiti e creando una nuova visione prospettica». Rainieri, nel suo lavoro, ritiene che «solo un atteggiamento personale positivo ed improntato

a valori etici, nel senso di “ethikos” inteso come teoria del vivere, può contaminare concretamente gli individui e fare decidere loro di battersi per la strategia». In questa prospettiva, Rainieri sottolinea che «il vero leader è sollecitato e costretto a superare i piccoli o grandi egoismi personali per favorire una visione più ampia poiché solo questo atteggiamento lo avvicina alla grande compensazione dell'economia del dono, unica nel creare una realtà di reciprocità che realizza una crescita etica» (Rainieri, 2019).

Oltre a questo punto di vista, occorre evidenziare il tema della responsabilità dei management aziendali che dovrebbero rendere conto dei loro «sotto prodotti» (Drucker, 2000). Inoltre, per Drucker il management è la capacità di cogliere, nelle varie fasi del processo gestionale, quali siano i principi corretti a cui ispirarsi. Da cosa dipende però questa capacità e come mai alcuni top manager, pagati enormemente di più dei loro collaboratori, con possibilità di formazione e studio durante tutto il loro percorso di carriera, mettono in atto comportamenti opportunistici e, a volte, criminali? Cosa prevale in loro e perché ad un certo punto questi leader diventano “comprabili”? A questa domanda è difficile trovare una risposta esaustiva in quanto le variabili in gioco sono molteplici. Secondo Rainieri, i condizionamenti più frequenti sono dati dal bisogno di riscatto della persona, dal far sì che il profitto economico, in quanto “prodotto da esibire”, li definisca come individui e dal costrutto cognitivo della competizione anziché della reciprocità. Per Rainieri, più in generale, nel momento in cui il leader non si assume la responsabilità di rivedere i propri traumi incorre nel rischio di agire secondo schemi cognitivi e comportamentali disfunzionali derivanti da questi (Rainieri, 2019).

Per Blue Print, unire lo scopo aziendale ed i valori personali per servire la società potrebbe porre rimedio alle distorsioni di una cultura aziendale dominante che guarda solo al profitto nel breve termine e che non include l'etica delle virtù nella formazione dell'individuo prima e del manager poi. Tra le soluzioni, Blue Print propone il lavorare per cambiare la mentalità dei leader aziendali e rifocalizzare l'attenzione sull'«essere» e non solo sul «fare», attraverso un impegno condiviso che porti a riflettere, esplorare e parlare di «ciò che conta» e del «perché» (Wookey, Alford e Hickey, 2022).

Per questa ragione occorre ricordare che, secondo quanto indicato da Papa Benedetto XVI, «accanto al bene individuale, c'è un bene legato al vivere sociale delle persone: il bene comune». In questa prospettiva, le istituzioni e le imprese devono ricordarsi che «il primo capitale da salvaguardare e valorizzare è l'uomo, la persona, nella sua integrità: l'uomo infatti è l'autore, il centro e il fine di tutta la vita economico-sociale» (Benedetto XVI, 2009).

Bibliografia

- BENEDETTO XVI (2009), Lettera Enciclica *Caritas in Veritate*.
- BLUEPRINT FOR BETTER BUSINESS (2019), *Fairness in business*, London, March.
- BLUEPRINT FOR BETTER BUSINESS (2018), *How can investors identify purpose-led companies*, London, May.
- BLUEPRINT FOR BETTER BUSINESS (2020), *Purpose for PLCs - Time for Boards to focus*, London, July.
- BLUEPRINT FOR BETTER BUSINESS (2018), *The what, the why and the how of purpose*, London, July.
- CODA, V. – G. INVERNIZZI – P. RUSSO (2017), *La strategia aziendale*, McGraw-Hill Education, Milano.
- DRUCKER, P. (2000), *Manuale di Management, compiti, responsabilità e metodi*, Etas, Milano.
- FRANCHI, M. – B. RAINIERI (2019), *Riflessioni sul Management Responsabile*, Licosia Edizioni, Ogliastro Cilento.
- FREEMAN R.E. – W.M. EVAN (1993), *A Stakeholder Theory of the Modern Corporation: a Kantian Capitalism*, in T. BEAUCHAMP – N. BOWIE, *Ethical Theory and Business*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- FRIEDMAN, M. (1962), *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, trad. it., *Capitalismo e Libertà*, Studio Tesi, Pordenone 1987.
- GULICK L. – L. URWICK (1937), *Papers on The Science of Administration*, Institute of Public Administration, Columbia University, New York.
- KIM, W.C. – R. MAUBORGNE (2005), *Strategia Oceano Blu*, Harvard Business School Press, Boston.
- RAINIERI, B. (2019), *Appunti di psicologia: Spunti etici per i leader globali*, Parma, s.e.
- SACCONI, L. (2004), *Responsabilità Sociale come governance allargata d'impresa: un'interpretazione basata sulla teoria del contratto sociale della reputazione*, Liuc Papers, 143, Serie

Etica, Diritto ed Economia 11, suppl. febbraio, 2004.

Soana, M.G. (2011), *Corporate social responsibility and financial performance: evidence from the financial sector*, «Corporate Ownership and Control» 8/2, pp. 27-36.

WOOKEY C. – H. ALFORD – L. HICKEY (2018), *Advancing the Common Good through Purpose-led business: early learning from A Blueprint for Better Business's work with some major companies*, Blueprint for Better Business, London, revised 2022.

NOTE

1. TQM (Total Quality Management), è un modello organizzativo nato in Giappone dopo la Seconda Guerra Mondiale e diffusosi prima negli USA e poi in tutto l'Occidente. Esso prevede il coinvolgimento di tutta l'impresa nel raggiungimento dell'obiettivo aziendale (Mission) attraverso la mobilitazione di tutti i dipendenti e la riduzione degli sprechi.

2. Acronimo inglese per: Planning, Organizing, Staffing, Directing, Coordinating, Reporting and Budgeting.

3. Henri Fayol (Istanbul, 1841–Parigi, 1925), è stato un ingegnere e imprenditore francese operante nell'industria mineraria ed ideatore della teoria di direzione aziendale nota come “Fayolismo”.

4. «A Blue Print for Better Business» è organizzazione indipendente fondata a Londra nel 2014 il cui scopo è creare una società migliore attraverso la realizzazione di un nuovo modo di pensare e comportarsi nel mondo degli affari. Nel 2012 un gruppo di alti dirigenti d'azienda si è rivolto all'Arcivescovo di Westminster ritenendo che i principi dell'insegnamento morale e sociale cristiano, e in particolare la tradizione del pensiero sociale cattolico, potessero contribuire a determinare un cambiamento negli affari. Sempre nel 2012 si è tenuta una conferenza che ha esplorato come la cultura aziendale sia stata distorta, o percepita come distorta, in una direzione sintetizzabile nel perseguimento di un guadagno finanziario a breve termine a discapito della dignità personale e dei benefici a lungo termine per le imprese e la società. www.blueprintforbusiness.org

5. Il fondatore di tale teoria filosofica è considerato Jeremy Bentham (Londra 1748–Londra 1832), al quale si deve la formulazione del principio fondamentale dell'utilitarismo, secondo il quale è utile ciò che ha come conseguenza la più grande felicità del maggior numero di persone.



Questa è la domanda che possiamo porci a seguito della tesi di dottorato discussa recentemente presso la Facoltà di Scienze Sociali dell'Angelicum, da padre Damas Kibangu sotto la direzione del professor Innocenzo Maria Vladimir Szaniszlô. Il titolo: *La protection des minorités forestières: cas du peuple pygmée dans la province de Bandundu en République Démocratique du Congo. Analyses et propositions pour une protection durable*. Una indagine che si inserisce nella prospettiva della conservazione della natura come dovere sociale.

Lo studio si propone di evidenziare, di fronte alla crisi ecologica, e soprattutto dopo la pandemia di Covid-19, il contributo delle *minoranze forestali*, purtroppo in via di estinzione a causa dello sfruttamento inadeguato delle foreste (loro habitat principale e loro farmacopea) da parte delle multinazionali (Sodefor ed Era per quello che riguarda i Pigmei di Bandundu), unito ad una certa acculturazione dovuta alla mescolanza del popolo Pigmeo con altre tribù. Infatti, avendo perso il loro habitat, questo popolo disperso sperimenta una certa acculturazione che si traduce nella morte lenta della propria identità culturale tradizionale.

Ecco, ad esempio, secondo Jos Borlow (Lancaster University e Sustainable Amazon Network) cosa perde il mondo, ogni minuto, in termini di specie animali e vegetali, per un ettaro di deforestazione:

Al di là della questione della protezione di un popolo in pericolo — di cui molte organizzazioni a livello mondiale si prendono cura con grande attenzione — questo studio si è interessato del contributo della tradizione alla modernità. Mette in dialogo culture e questioni ecologiche, e soprattutto vuole richiamare l'attenzione sulla globalizzazione dell'indifferenza.

Infatti, lo suggerisce Papa Francesco nella *Laudato Si* (2015, 63), di fronte a questa crisi: «Dovremo riconoscere che le soluzioni non possono venire da un unico modo di interpretare e trasformare la realtà. Occorre anche ricorrere alle diverse ricche culture dei popoli, dell'arte e della poesia, alla vita interiore e alla spiritualità».

Ricorriamo qui alla ricchezza culturale di queste minoranze e alla loro spiritualità per spezzare l'indifferenza. Inoltre, l'esperienza di Covid-19 ci insegna che il pianeta terra è la nostra casa comune (LS, 3). Condividiamo la stessa condizione di vita e siamo nella stessa

E se il 'trascurato' potesse salvare il mondo?

Damas Kibangu

barca con questi popoli in pericolo. Questo ci chiama ad una «prossimità responsabile». L'indifferenza alla situazione sociale dell'altro è molto pericolosa.

La pandemia Covid-19 stessa è una sfida etica alla cultura dell'indifferenza: d'ora in poi, ogni abitante del pianeta terra deve avere uno sguardo aperto sulle «abitudini sanitarie» dell'altro. L'indifferenza può costituire motivo di morte collettiva.

Ma chi sono queste *minoranze forestali* e cosa possiamo imparare da loro?

1. Minoranze forestali

Sono le numerose tribù classificate tra i popoli raccoglitori-cacciatori il cui habitat principale è la foresta. È impossibile immaginare la loro vita al di fuori delle foreste. «La vulnerabilità di queste categorie è dovuta al fatto che sono anche meno numerose delle maggioranze, quelle in una situazione di "normalità"», ha scritto José Woehrling nel 2002.

Queste tribù sono sparse in tutto il mondo, ma le più conosciute si trovano nel Bacino del Congo (Pigmeo, Batwa, Bambuti, Baka) e in Amazzonia (Piripikuna, Kawahiva, Korubos, Nahua, Nukak...) a causa dell'importanza planetaria rappresentata da questi due polmoni del pianeta (LS, 38).

L'enorme posta in gioco economica contenuta nelle foreste, e gli eccessivi appetiti dell'attuale cultura tecnocratica, trasformano questi «polmoni verdi» in «un inferno verde». Si vive, in questi spazi, un *terricidio*, un etnocidio e un ecocidio, che può essere descritto come un crimine di genocidio. In Amazzonia, ad esempio, negli ultimi decenni sono scomparsi più di 1.300 gruppi etnici per gli interessi economici dei forti.¹

Organizzazioni internazionali e scientifiche come IPCC (International Expert Group on Climate Change) o IPBES (Piattaforma Intergovernativa di Politica scientifica sulla Biodiversità e sui Servizi Ecosistemici) riconoscono «il ruolo che le popolazioni indigene svolgono oggi sia nel campo della conservazione delle foreste che della vita che in quello del clima» (D. Bourg 2020)².

«Questi naturalisti della conservazione della natura», trascurati e cacciati

dalle loro terre, rischiano di scomparire con le loro culture «tecniche» di conservazione della natura, che tuttavia sono benefiche per tutti. Quale ingiustizia! Che perdita per il nostro pianeta, e come rimanere indifferenti?

2. Cosa possono insegnarci queste minoranze forestali

Se oggi, di fronte all'inquinamento e al bisogno di ossigeno per tutti, possiamo ricordare a queste minoranze forestali che le foreste non costituiscono esclusivamente una *res alii* (qualcosa appartenete ad un altro), ma una *res communis* (un bene comune, un bene per tutti), avremmo molto da imparare da loro. Le tecniche per la conservazione dell'ambiente, il senso di vicinanza responsabile, la natura del dare, e soprattutto il senso di economia della sobrietà. Infatti, le economie verdi, le economie circolari, l'economia francescana, in breve le cosiddette economie sostenibili, si ispirano al principio del prendere dalla natura ciò che è necessario, evitare gli sprechi, utilizzare il presente in natura, tenere conto delle generazioni future.

Papa Francesco scrive nella *Querida Amazonia*:

I popoli aborigeni potrebbero aiutarci a scoprire che cos'è una felice sobrietà e in questo senso, hanno molto da insegnarci. Sanno essere felici con poco, godono dei piccoli doni di Dio senza accumulare tante cose, non distruggono senza necessità custodiscono gli ecosistemi e riconoscono che terra, mentre si offre per sostenere la loro vita, come una fonte generosa, ha un senso materno che suscita rispettosa tenerezza (QA 2020, 71).

Ad esempio, la pratica dell'isolamento, che consiste nell'evitare il contatto diretto al fine di proteggersi dal pericolo, è una pratica millenaria tra le minoranze forestali. La lontananza in mezzo alla foresta serviva come metodo di protezione contro l'invasore e/o per evitare malattie contagiose. L'istituzione di divieti e tabù ha consentito di proteggere le foreste e le persone dallo sfruttamento abusivo, realizzando così dei santuari forestali.

Oggi la pratica del distanziamento è

molto utilizzata dalle istituzioni sanitarie in caso di epidemia, questo non è altro che il look down utilizzato durante il Covid 19 per arginare la malattia, prima di trovare un vaccino.

F. Compagnoni sostiene che, proprio quando nella vita individuale o sociale si attraversa una grande crisi e quando certi avvenimenti sono riconosciuti come rotture profonde di un equilibrio esistenziale, si cerca di analizzare cosa sta accadendo, perché sta accadendo, e soprattutto come fare a rimettersi in carreggiata (Compagnoni, 2022).³

Questa dissertazione voleva essere un momento di sosta, riflessione, analisi e proposta su cosa sta succedendo alle minoranze forestali rispetto ai Pigmei a Bandundu. Ci siamo chiesti se le pratiche di conservazione di queste minoranze oggi trascurate, emarginate, non possano fungere da misure precauzionali del pianeta contro gli effetti climatici? E se i modelli di vita di queste minoranze forestali potessero salvare il nostro pianeta?

Per questo, nel nostro studio, abbiamo coniato il neologismo "humusologia" da "humus", fragile, nulla, trascurabile, e logos, principio, discorso. Un principio che parte dal trascurabile per salvare l'intero sistema.

L'*Humusologia* sarebbe, a nostro avviso, un principio etico-economico-ambientale basato sul postulato della fragilità dell'uomo, soggetto dell'etica, e sul fatto

che l'economia utilizza materiali provenienti dalla natura. Infatti, partendo dal principio che «tutto è legato in natura» (LS, 16) e da quello della «limitazione delle energie, delle risorse e della loro spontanea non rigenerazione», l'humusologia ricorderebbe che in ogni rapporto economico tra uomo e natura entrambi sono fragili e limitati, e che «l'essere umano e le cose devono tendere una mano amica e mai più entrare in conflitto» (LS, 106).

In nome di questo principio, durante ogni operazione economica, vorremmo impegnare un "humus", un valore economico simbolico, gestito da una «autorità statale nazionale» per la promozione o la protezione del patrimonio universale, come le foreste dell'Amazzonia e del bacino del Congo.

Questa teoria si ispira alla pratica di piantare patate dolci naturali, l'alimento base della maggior parte delle comunità indigene.

E quindi, l'"humus", il trascurato, i piccoli gesti ecologici di ogni giorno, tutto sommato, possono salvare il nostro pianeta dall'attuale crisi ecologica.

Infine, affinché la nostra generazione possa sfruttare al meglio i sistemi e le tattiche di conservazione della natura di queste minoranze forestali e garantire alle generazioni future un mondo in cui è bello vivere, abbiamo proposto un sistema per la protezione di queste mino-

ranze forestali e formulato le raccomandazioni per la loro sostenibilità:

Proposta della protezione sostenibile mediante creazione di APAC (in francese, Aires de Patrimoine Autochtone et communautaire) sul modello della Commissione delle Politiche Ambientali, Economiche e sociali dell'IUCN (Unione Internazionale della conservazione della natura). Le APAC costituiscono una politica di gestione partecipativa delle foreste tra lo stato congolese e le minoranze forestali Pigmei. E più che un luogo di politica, vogliamo fare di APAC una scuola dove si insegna la cittadinanza ecologica e mettere in dialogo le culture tradizionali africane e l'ecologia.

Raccomandazioni:

• Al popolo Pigmeo:

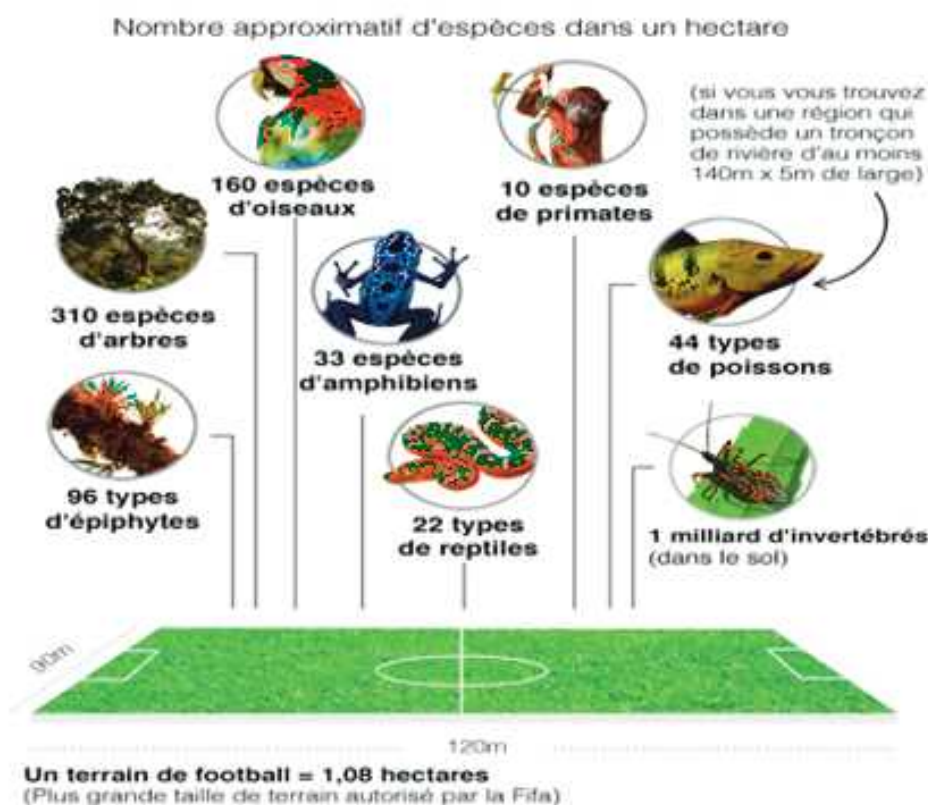
- Di continuare a sfruttare le foreste in modo sobrio perché sono un bene comune e non una proprietà privata;
- Considerarsi come persone che hanno diritto all'autodeterminazione del proprio futuro, perché lo sviluppo non va disegnato dall'esterno e regalato.

• Allo stato congolese dove vivono le minoranze forestali:

- Il rispetto dei documenti e delle convenzioni internazionali sulla tutela dei diritti delle minoranze;
- Il fermo impegno per le riforme sociali e la lotta alla corruzione;
- Che si creino le condizioni generali di sicurezza per la popolazione, ma soprattutto le condizioni di sicurezza delle aree protette contro il bracconaggio.
- La promozione e l'incoraggiamento di iniziative locali per lo sviluppo e la lotta alla deforestazione, simili al modello dell'«Amazon Sacred Headwaters» (Sacre Sorgenti dell'Amazzonia). Questa iniziativa, presentata dai popoli indigeni del Perù e dell'Ecuador, mira a ridurre la deforestazione in Amazzonia dell'80% entro il 2025 e alla cancellazione del debito internazionale di questi paesi in relazione dello sfruttamento e della deforestazione della foresta amazzonica per l'estrazione del petrolio.

• Alla comunità internazionale

- La creazione di una rete globale



- di monitoraggio sugli sviluppi del clima;
- La realizzazione di infrastrutture verdi come promesso da USA, Francia e Russia alla COP 26 in Scozia;
- La decolonizzazione dell'ambiente dell'economia: le economie devono essere al servizio dell'ambiente e non il contrario. Quindi rinuncia al sussidio del carbone e dei combustibili fossili e al contenimento delle perdite e dei danni ambientali.

- Rispetto degli impegni presi durante l'ultima COP. Troppi gli impegni presi, mentre una reazione debole ritarda la «conversione ecologica».

NOTE

1. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI (2001), *Outros 500: construindo uma Nova Historia*, Editora Salesiana, São Paulo.

2. BOURG, D. (2020), *Brésil: Une tragédie peut en cacher une autre*, «Le Monde en Commun», Mars.

3. COMPAGNONI, F. (2022), *Ecologia ed etica?*, «Oikonomia.it. Rivista di Etica e Scienze Sociali», Anno 2, n. 1, Febbraio, p. 2.

RECENSIONE

REVIEW

Gianni Manzone, *Morale artificiale. Nanotecnologie, intelligenza artificiale, robot. Sfide e promesse*, EDB, Bologna 2020.

Come consulente per l'innovazione tecnologica, la domanda che mi pongo spesso è: a quale sistema di valori afferisce il prodotto o il servizio che sto progettando? Come contribuisce a costruire un'idea di futuro eticamente auspicabile? Negli Stati Uniti e nel Regno Unito, la riflessione sui cambiamenti successivi all'adozione delle tecnologie digitali è giunta a maturità, mentre in Italia è stata confinata in una nicchia per pochi visionari. Solo negli ultimi tempi, complice il successo della Filosofia dell'Informazione di Luciano Floridi, l'interesse per questi temi ha raggiunto un pubblico più vasto. Hanno finalmente (e giusta-

mente) avuto riconoscimento autori come Andrea Vaccaro, Giuseppe O. Longo, Paolo Benanti, Giuseppe Lorizio, Giuseppe Nitti Tanzella e molti altri che sarebbe lungo citare.

Una posizione di rilievo spetta a Gianni Manzone, professore di Teologia Morale alla Pontificia Università Lateranense. Nello sviluppo un po' anarchico della disciplina di studio del digitale, il suo lavoro *Morale artificiale. Nanotecnologie, intelligenza artificiale, robot. Sfide e promesse* (EDB, 2020) si presenta come un'esposizione sistematica della riflessione sull'etica del digitale. Fin dalle prime pagine si definisce l'oggetto di studio, il linguaggio che descrive con precisione le entità analizzate, i metodi e i mezzi d'indagine, il fine della riflessione: in poche parole, tutte quelle caratteristiche che certificano la scientificità di una disciplina. Definito l'«approccio etico di prospettiva», il libro passa in rassegna le «culture e complesse strutture dentro le organizzazioni» per affrontare rischi e opportunità nel breve, medio e lungo periodo. Da qui inizia una valutazione sulle conseguenze per la giustizia sociale e il progresso umano (transumanesimo) che va a terminare interrogando la teologia: l'umanità perfetta e trasformata è garantita dalla tecnologia oppure dall'opera di Dio?

Manzone affronta le tematiche più scottanti e dibattute: dalla privacy (i dati digitali che lasciamo *sono* la persona, ci identificano?) alla medicina (medicina curativa, preventiva e ora evolutiva che promette di superare i nostri limiti), dalla robotica fino al transumanesimo (realiz-

zazione delle aspirazioni umane o annullamento dell'umano?). Ciascun argomento è analizzato definendone i contorni, le opinioni correnti, il dibattito in corso e, infine, possibili sintesi e tracce di sviluppo. La presenza maggioritaria di titoli stranieri in bibliografia testimonia sia il già evidenziato e colpevole disinteresse dei nostri studiosi, sia la bontà di questo lavoro che colma una lacuna e che introduce, in un campo di studio che necessita di fornirsi di strumenti di indagine nuovi o più aggiornati, l'abbandono di giudizi e concetti consolidati e la disponibilità a lasciarsi stupire. Insomma, l'epoca digitale richiede la creatività dell'esploratore e del ricercatore.

La riflessione pone al suo centro la persona e lo sviluppo e l'uso della (nano)tecnologia in relazione al bene umano. Una delle maggiori preoccupazioni è la possibilità di rendere i progressi tecnologici universalmente disponibili, senza vincoli od oneri d'accesso. Viene invocata una giustizia distributiva unitamente alla costituzione di un *corpus* giuridico capace di garantire la libertà di scelta, di salute e di sicurezza. Non cedere, cioè, a qualche miraggio di benessere o longevità e giustificare qualsivoglia attività o sperimentazione. Per questo motivo, sottolinea Manzone, il ruolo della «teologia della tecnologia» è diverso ma contiguo a quello della «scienza della tecnologia». Mentre questa è interessata alla ricerca di nuove scoperte e conoscenze, la teologia è interessata alla valutazione delle esigenze etiche che nascono dal progresso scientifico e tecnologico per indirizzarlo verso il bene comune e alla di-



sponibilità di domande di senso trascendente.

La natura del testo prevede la possibilità del dubbio, se non il disaccordo, su alcune tesi, mentre altre affermazioni sono da ritenersi fondamentali e capisaldi per una comprensione ottimale del fenomeno *digitale* nel suo complesso. Mi riferisco, ad esempio, all'idea di una *natura digitale* (definizione mia) discussa al capitolo 2.6, dove Manzone si domanda in che modo la tecnologia possa sostenere e potenziare le nostre capacità di amare. «Al cuore dell'etica teologica sta la tensione al Bene trascendente, che

freno (umano) o, peggio, nel caso del *salva-vita* (interruttore differenziale) che impedisce all'uomo di sperimentare il *dato* di natura (nel nostro caso la scossa). Da qui traggono origine le domande sull'Intelligenza Artificiale.

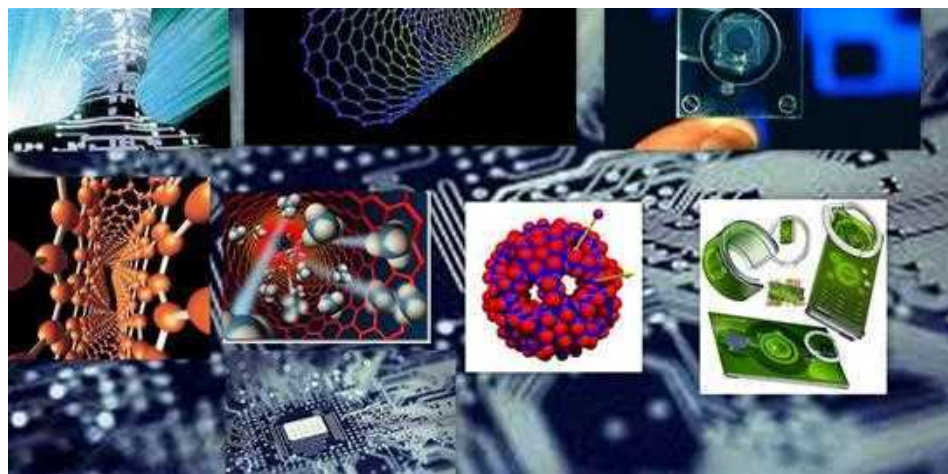
Manzone affronta l'argomento denunciando la visione funzionale della mente, dove questa è il *software* mentre il corpo è l'*hardware* che lo ospita. Viene sottesa una comprensione duale della persona, come se nel corpo fosse possibile inserire un *plugin* oppure aggiornare software e hardware a piacimento considerandoli slegati da qualsiasi relazione. C'è la ne-

una IA è in grado di acquisire un *dato* di natura attraverso i sensori e di coordinare una reazione adeguata, può essere equiparato al *fare esperienza*? Un robot guidato dall'IA può apprendere la pericolosità del fuoco e tenersene a distanza oppure diffidare di un'apertura sul vuoto esattamente come un animale. Questo permette di assegnare all'IA la responsabilità morale delle sue azioni? Al contempo, riconosce all'IA il godimento di diritti come "persona elettronica" (nel 2016 la Commissione affari giuridici del Parlamento Europeo ha invitato a concepire in futuro i robot come "persone elettriche" a cui spetta uno status giuridico speciale)?

L'ultima nota riguarda il transumanesimo. Ancora una volta si ripropone il problema della mediazione tecnologica come generatrice in una *natura artificiale, digitale*: «La distanza tra ciò che conosciamo della natura attraverso la nostra esperienza e ciò che ne sappiamo attraverso la mediazione delle nanosienze, diventa incolmabile». L'esperienza ci mostra limitati mentre la tecnologia ci propone spazi infiniti di progresso con la costruzione di una *natura digitale* a nostra immagine e dove la morte è una malattia curabile ed evitabile con il potenziamento cibernetico. Già oggi possiamo "sostituire" ginocchia, spalle, anche con protesi, trapiantare organi... quante sostituzioni sono possibili prima di smettere di riconoscerci *nel nostro corpo*? Quale tipo di relazione possiamo intrattenere con le persone più *organiche* di noi? Il desiderio di vivere e migliorarci è buono, ma la longevità non è l'eternità cui aspiriamo e la nostra identità passa attraverso il corpo con cui nasciamo e ci sviluppiamo.

Conclude Manzone affermando che «la teologia offre una visione olistica dello sviluppo umano, che pone il progresso tecnologico in un più largo contesto, che dà significato a tutta l'attività umana. E trasforma la cultura tecnologica aiutando a comprendere il contesto totale delle nostre azioni e delle relazioni delle parti».

Alla conclusione del libro, la cui lettura non è sempre agevole o scorrevole, si avverte il bisogno di decantare tutte le informazioni ricevute e le tesi proposte. Un tempo che è indice della capacità dell'autore di far ragionare il lettore su argomenti complessi, resi meno complicati ma mai diluiti nella banalità. Un contributo importante alla comprensione di una realtà emergente trattata troppo spesso con superficialità.



si lascia intravedere ed è mediato anche dalla natura». Per questo «le visioni che lasciano la sorgente dei beni fuori dal loro orizzonte svuotano l'attività tecnologica del suo senso originario, che dà direzione e speranza alla tensione verso il progresso». La tecnologia sembra costruire una *natura digitale* opaca che non lascia intravedere la *natura fisica* oltre sé e ne rimanda una rappresentazione algoritmica spesso più rassicurante. Senza una etica digitale in grado di rappresentare le condizioni per l'agire tecnico «il mondo costruito dalla tecnologia è compreso attraverso modelli astratti, che sostituiscono l'esperienza, la quale non può più servire da supporto ai significati etici». È importante sottolineare che per etica si intende l'analisi delle «differenti possibili alternative per l'azione, in questo caso tecnologica, e differenti criteri etici e norme considerate necessarie per decisioni responsabili».

L'idea di una *natura tecnologica* (o *digitale*) è basata sul concetto di *feed forward*, cioè lo scarto micro temporale tra l'elaborazione digitale di un dato e la sua presentazione alla coscienza umana. Nel caso dell'ABS è la frazione di tempo tra la predizione del blocco della ruota (tecnologica) e la vibrazione del pedale del

cessità, ricorda Manzone, di riconquistare l'unità costitutiva della persona rigettando qualsiasi idea che equipari l'uomo a un "oggetto che funziona". La nozione di "agente artificiale morale" è introdotta per comprendere il problema etico dell'IA. Più precisamente, «quando l'operare di apparati costruiti e programmati in modo da poter interagire con l'ambiente e con l'agire altrui, diventa capace, attraverso tale interazione, di mettere in opera una sorta di "apprendimento", modificando le sue prestazioni e il suo "comportamento", il suo stesso agire necessita di venire regolato da criteri e da principi che possono anch'essi essere chiamati "etici". In base a questi principi gli agenti artificiali compiono le loro azioni e "scelgono", in determinate circostanze, un'alternativa». L'agire diventa *riflesso* quando l'IA, in condizioni non previste o preventivabili, effettua scelte e le registra come nuova casistica. È l'*agire relazionale*, cioè tenere conto del bene dell'ambiente e delle persone con cui è in relazione. Si chiede in conclusione l'autore: chi è responsabile delle azioni dell'IA? La risposta si limita a invitare il legislatore ad affrontare la domanda. Personalmente, avverto la necessità di sciogliere i dubbi sull'*agire riflesso*. Se

Commento al Vangelo di Matteo.

Beati i miti!

Tommaso d'Aquino

Nota esplicativa di *Francesco Compagnoni*:

Nel campo degli studi di storia delle teorie della guerra Tommaso è noto per la sua teoria della guerra giusta. In parte ripresa da S. Agostino, è stata per secoli la dottrina delle chiese cristiane e degli Stati e culture in qualche modo legati ad esse.

Meno noto è che Tommaso nella *Somma Teologica* ne parla non nella trattazione sulla Giustizia ma tra i peccati contro la Carità, la massima delle virtù cristiane. È la domanda alla quale egli risponde esplicitamente: *È sempre peccato fare la guerra?* (S.Th. II-II, 40). Questa questione è del 1271-1272.

Si noti che nella *Summa* si parla a livello di etica politica, mentre nel *Commento* l'orizzonte è sempre più centrato sulle singole coscienze.

Questo accostamento fa pensare comunque che Tommaso sia a cavallo delle due tradizioni cristiane della non violenza e

della guerra giusta. Sono due fili rossi paralleli nella tradizione che non si elidono mai completamente, ma che appunto sono sempre pronte a riaffiorare in tempi ed ambienti differenti. La divaricazione è iniziata alla fine del IV secolo. La Vita Martini di Sulpicio Severo (ca. 397) ne è la testimonianza. È Martino di Tours, quello che trancia con la spada il suo mantello militare.

Il testo tomassiano su Matteo ci sembra una conferma. Per Tommaso l'ideale, la mitezza, è qualche cosa che ci trasporta per la sua realizzazione piena nel trascendente. Non nell'utopia, si noti bene, ma nella realtà dell'assoluto di Dio, cioè nell'eternità. Per accettare questo è necessario credere in Dio e nell'assolutezza della libertà umana.

396 – *Vedendo le folle, Gesù*, Qui il Signore propone la sua dottrina.

[...]

403 – Sopra [n. 396] l'Evangelista ha posto come un breve titolo dell'insegnamento di Cristo, ora pone l'insegnamento stesso, e il suo effetto, cioè lo stupore delle folle.

Bisogna a questo punto considerare che, secondo sant'Agostino, in questo discorso del Signore è contenuta tutta la perfezione della nostra vita. E lo prova in quanto il Signore aggiunge il fine al quale conduce, ossia a una certa promessa (*re-promissionem aliquam*). Ora ciò che sommamente l'uomo desidera è la beatitudine.

[...]

404 – Bisogna però notare che qui vengono affermate molte cose sulle beatitudini, tuttavia nessuna potrebbe parlare delle parole del Signore così sottilmente da raggiungere il proposito del Signore. Bisogna anche sapere che in queste parole è inclusa ogni piena beatitudine: tutti gli uomini infatti desiderano la beatitudine, ma differiscono nel giudizio su di essa; quindi alcuni desiderano questo, altri quest'altro.

[...]

419 – *Beati i miti*.

Questa è la seconda beatitudine; ma perché qualcuno non dica che per la beatitu-

dine basta la povertà, mostra che non basta; anzi, si richiede la mansuetudine, che modera quanto all'ira, come la temperanza quanto alla concupiscenza: infatti è mite chi nemmeno si irrita (*nec irritatur*). Ora, può accadere grazie alla virtù che tu non ti adiri se non per una causa giusta; ma se non lo fai nemmeno avendo una causa giusta, ciò è sopra il modo umano; per questo dice: *Beati i miti*.

Il combattimento infatti è in vista dell'abbondanza delle cose esteriori; per cui non ci sarebbe mai turbamento se l'uomo non bramasse le ricchezze; e così quelli che non sono miti non sono poveri di spirito. E per questo aggiunge subito: *Beati i miti*.

E nota che ciò consiste in due cose. Primo, che l'uomo non si adiri; secondo, che se si adira, moderi l'ira. Così dice sant'Ambrogio: «Appartiene al prudente moderare i moti dell'ira, e si dice che non è minore virtù adirarsi moderatamente che non adirarsi del tutto; e io ritengo che per lo più questo è più lieve, quello più forte» ecc.

420 – Il Crisostomo dice: «Fra le molte promesse eterne ne pone una terrena». Per cui, letteralmente, questa terra la posseggono i miti. Infatti molti litigano per avere possedimenti, ma spesso perdono la vita e ogni cosa; invece i miti spesso hanno tutto; Sal. 36, 11: «I miti possederanno la terra».

Ma ciò si spiega meglio riferendolo al futuro. E allora si può spiegare in vari modi. Sant'Ilario così: *Possederanno la terra*, cioè il corpo di Cristo glorificato, poiché saranno conformi nel loro corpo a quello splendore; Is 33, 17: «I tuoi occhi

vedranno il re nel suo splendore, contempleranno un paese sconfinato»; Fil 3, 21: «Trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso».

Oppure diversamente. Questa terra adesso è dei morti, poiché è soggetta alla corruzione, ma sarà liberata dalla corruzione, secondo l'Apostolo, Rm 8, 21. Quindi la terra presente, quando sarà glorificata e liberata dalla schiavitù della corruzione, sarà chiamata terra dei viventi. Oppure per terra si intende il cielo empireo, nel quale si trovano i beati; ed è chiamato terra poiché, come la terra sta al cielo, così quel cielo al cielo della Santa Trinità. Oppure possederanno la terra, cioè il loro corpo glorificato.

Sant'Agostino dà una spiegazione metaforica, e dice che con ciò va intesa una certa solidità dei santi nella conoscenza della prima verità; Sal 26, 13: «Sono certo di contemplare la bontà del Signore nella terra dei viventi».

421 – Questa seconda beatitudine si adatta al dono della pietà: poiché si adirano, propriamente, quanti non sono soddisfatti dal divino ordinamento.



TOMMASO D'AQUINO,
Commento al Vangelo secondo Matteo, capitoli 1-14,
I Talenti, ESC & ESD, Bologna 2018. pp. 385 e 387.

Il testo originale viene comunemente datato 1269-1270 e si ritiene scritto a Parigi.

Per i problemi della trasmissione del testo tomassiano si veda:

J.-P. TORRELL, *Amico della Verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*,
3a ed., EDS, Bologna 2017, pp. 110 e ss.



Collaboratori / Contributors

Carlo Boschetti

Docente di Economia e gestione delle imprese, Università di Bologna.

Francesco Compagnoni

Domenicano, docente emerito di Teologia Morale, Angelicum, Roma.

Massimo Franchi

Dottorando presso la Facoltà di Scienze Sociali, Angelicum, Roma.

Irakli Javakhishvili

PhD in Social Sciences, Head of the BA Programme of International Relations, Sulkhani-Kava Orbeliani Teaching University, Georgia.

Damas Kibangu

Sacerdote congolese, dottore in Scienze Sociali dell'Angelicum, Roma.

Emiliano Mandrone

Primo Ricercatore, Struttura Mercato del Lavoro, Istituto Nazionale per l'Analisi delle Politiche Pubbliche, Roma.

Edoardo Mattei

Consulente per la Transizione Digitale, Docente di Teoria dei Media Digitali presso l'ISSR dell'Angelicum di Roma.

Maurizio Millo

Magistrato a riposo, è stato Presidente della Corte d'Assise di Bologna e Presidente del Tribunale per i Minori

renni per l'Emilia-Romagna. È stato uno dei magistrati eletti dai giudici e pubblici ministeri italiani come componente del Consiglio Superiore della Magistratura.

Caudio Monge

Domenicano, Dottore specializzato in Teologia comparata delle religioni presso l'Università di Strasburgo e titolare di un Master in Lingua e civiltà turca e ottomana presso la stessa università. Docente presso la Facoltà Teologica di Bologna. Direttore del DoST-I (Istituto di Studi Dominicani) di Istanbul (dove vive) e consulente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso.

Antonio Sacco

Docente di Teologia Morale, Facoltà di Teologia dell'Italia settentrionale, sede di Torino.

Marco Salvioli

Domenicano, docente di Antropologia filosofica presso lo Studio Filosofico Domenicano di Bologna e di Teologia presso l'Università Cattolica di Milano.

Giannino Piana

Già docente di Etica cristiana presso l'Università di Urbino e di Etica ed Economia presso l'Università di Torino.

Giuseppe Marco Salvati

Domenicano, docente di Teologia Dogmatica presso la Pont. Università San Tommaso, Angelicum, Roma

Martina Vuk

Ph.D, scientific collaborator Department of Special Moral Theology and Social Christian Ethics, University of Fribourg (CH)





OIKONOMIA

ANNO XXI – N. 3 – OTTOBRE 2022



Oikonomia è la rivista della Facoltà di Scienze Sociali (FASS) della Pontificia Università S. Tommaso di Roma (PUST). Vi collaborano i docenti, i graduati e gli studiosi che entrano in relazione di collaborazione con la FASS.

Le materie trattate sono all'interno delle scienze sociali come la nostra tradizione accademica le intende. Infatti le discipline rappresentate nella FASS sono divise in cinque aree: filosofica, giuridica, storica, psicosociale, economica.

I temi trattati negli anni durante i quali si è concretizzato il nostro profilo editoriale spaziano da quelli teoretici, alle relazioni di congressi, a recensioni di libri significativi. Particolare attenzione abbiamo posto nello scegliere ogni volta un testo del passato recente o lontano, ma che comunque fosse significativo in relazione al tema principale del fascicolo. La Pagina Classica è sempre in relazione con il contenuto dell'Editoriale. La redazione esercita una selezione basata sulla correttezza metodologica dei contributi non sul loro contenuto. Di esso i singoli autori sono gli unici responsabili scientifici.

Oikonomia is the journal of the Faculty of Social Sciences (FASS) of the Pontifical University of St Thomas in Rome (PUST). It is a collaborative project of the lecturers and students of the faculty, and of scholars who work with the FASS.

The issues that are covered are those of the social sciences, as we understand them in our tradition, covering five areas: philosophy, law, history, psychology/sociology, economics.

The subjects treated as the journal's editorial profile has developed have ranged from theoretical issues to reports on conferences, to reviews of important new books. Particular attention is given in every number to selecting a text from the recent or distant past, but which always has particular significance for the main theme of the number; this text, the "classic page", is always directly connected with the editorial.

The editorial committee ensures only that a correct methodology has been employed by the author of contributions. It does not vet the content of the articles, for which the sole responsibility lies with the authors.

Quadrimestrale

Anno XXII – N. 3 ottobre 2022

Direttore Responsabile

Francesco Compagnoni OP

Redazione

Pablo Sebastian Aparicio

Editore

Angelicum University Press (AUP)

Largo Angelicum 1

00184 Roma

ITALIA

Redazione

Tel: +39 06 67 02 402

Fax: +39 06 67 02 270

E-mail: fcomp@pust.it

ISSN 1720-1691

Registrato presso il Tribunale di Roma col n. 422/2002

in data 12 luglio 2002

