

La pace si può

Mario Porro

21 Luglio 2026

“*Polemos* di tutte le cose è padre, di tutte le cose è re”. Fin dalle origini, la nostra tradizione fa della guerra il principio che governa le sorti del mondo e affida al dissidio, alla contesa, una funzione generativa più che distruttiva, come attesta un altro detto di Eraclito, “tutto accade secondo la legge di Eris”. Anche la filosofia è (stata) una guerra proseguita con altri mezzi, come voleva von Clausewitz per la politica; i dialoghi del Platone che diciamo dialettico fanno continuo ricorso a una metaforica bellica e bellicosa, ha ricordato Umberto Curi – [Polemos. Filosofia come guerra](#) (Bollati Boringhieri, 2000), [Padre e re. Filosofia della guerra](#) (Castelvecchi, 2024). L’assalto al “padre” Parmenide, in merito al problema dell’essere, ha le fattezze di uno scontro all’ultimo sangue, che mira all’annientamento dell’avversario, contando sull’apporto di *bia*, la muta violenza. Conoscere è una forma di *agon*, un combattimento che ha l’obiettivo di catturare la preda, secondo un lessico venatorio e predatorio ricorrente anche tra i fondatori della scienza moderna, in Galilei e nel Bacone che suggerisce la pratica della tortura per strappare alla Natura i suoi segreti. Una prospettiva così radicata da rendersi avvertibile anche nella “lotta” che l’artista intraprende con la realtà di cui vorrebbe svelare le pieghe nascoste: “anche le mele di Cézanne sono una scena di battaglia”, scriveva Picasso. È ancora ad Eraclito che si richiama Heidegger in una lettera inviata a Karl Schmitt nell’agosto del 1933, l’anno dell’insediamento come rettore dell’Università di Friburgo e dell’adesione al nazismo. Il filosofo scrive di aver apprezzato l’interpretazione schmittiana dei frammenti eraclitei sul *polemos* come forma generale delle relazioni inter-soggettive, una forma che farebbe della coppia amico-nemico il fondamento del “politico”. Da Eraclito Heidegger trae la convinzione del carattere originario del conflitto, già attivo nel processo stesso di manifestazione della verità, quando l’ente si pone come distinto nel contrasto: la filosofia è *polemica* perché l’essenza stessa della cosa è l’uno in sé diviso o il “contendere dell’uno con l’altro”, *Aus-einander-setzung*, termine con cui Heidegger traduce il *polemos* eracliteo.

A fondare la nostra cultura sono poemi epici dove l'eroe mostra la sua abilità nel duello, nel teatro mimetico della contesa. Se l'*Illade* è il "poema della forza", anche l'altra radice dell'Occidente, la religione ebraica – sosterrà Simone Weil –, esalta il dio degli eserciti, il dio vendicatore che distrugge i nemici del suo popolo. Il culto della potenza passerà poi dall'Impero romano al cattolicesimo: lo sapeva Erasmo che, dopo aver visto Giulio II, il papa guerriero e mecenate, entrare armato in Bologna alla testa delle truppe pontificie, lo immagina porre sotto assedio il Paradiso (*Iulius exclusus e coelis*, 1514, poco prima di comporre *Il lamento della pace*). Nel suo ultimo libro, *I sommersi e i salvati*, Primo Levi sosteneva che la tendenza manichea a suddividere il campo fra amico e nemico, fra noi e loro, risalga alle "nostre origini di animali sociali"; tale tendenza risponde a schematismi semplificanti e "rifugge dalle mezze tinte e dalle complessità", resta un'ipotesi che non trova quasi mai conferma nella realtà. Subiamo la suggestione di quell'altra guerra praticata con altri mezzi che è il gioco: siamo soddisfatti se gli avversari sono ben distinti, se si danno vincitori e vinti, come se il fiume degli accadimenti umani potesse ridursi a duelli, "gli ateniesi e gli spartani, i romani e i cartaginesi". E siamo convinti che lo scontro sia proficuo, che la guerra sia non solo inevitabile, ma manifesti anche, come voleva Hegel, la potenza benefica del negativo, in quanto conserva la "salute etica" di un popolo, "come il moto del vento preserva il mare dalla putrefazione" (*Lineamenti di filosofia del diritto*). Ma se la logica debole delle opposizioni esclusive – forma elementare della molteplicità di relazioni che compongono il tessuto complesso della realtà – non ha il pregio della verità, ha però innegabili "effetti di verità": chi pensa che in società come in natura domini la lotta per la sopravvivenza (lo *struggle for life* che Primo Levi ritrovava nella condizione estrema del Lager), che la storia sia storia di lotte – di civiltà, di nazioni o di classi –, o chi pensa che "per legge di natura chi è più forte comandi" – come dissero gli Ateniesi agli abitanti dell'Isola di Melo, secondo la versione di Tucidide –, non potrà che tenersi pronto allo scontro e dare concreta attuazione al mondo che s'immagina. La sua prospettiva antropologica non sarà quella kantiana per cui l'umanità è un "legno storto" da cui non potrà mai uscire nulla di diritto, ma quella che Hobbes tracciava per lo stato di natura: l'uomo è un lupo per l'uomo, meglio non correre dunque quello che Salvatore Natoli ha chiamato "il rischio di fidarsi" (Il Mulino, 2016), la scommessa generosa che consente il formarsi di legami affettivi e collettivi.

Molta riflessione etica contemporanea ha cercato di "disarmare" il pensiero (e le sue emozioni) avviando – è la formula di Paul Ricoeur – "percorsi del riconoscimento" (Raffaello Cortina, 2004) che non abbiano la modalità del conflitto fra le autocoscienze, quella che, nella *Fenomenologia dello Spirito*

hegeliana, culmina nella separazione fra il signore e il servo. Si tratta di percorsi, scriveva Ricoeur, che promuovono pratiche pacificate, basate su “mediazioni simboliche che si sottraggono tanto all’ordine giuridico quanto all’ordine degli scambi commerciali”: si affidano ad *agape*, alla carità, alla logica mutuale del dono e del per-dono. All’origine di questi percorsi vi è il richiamo di Emmanuel Lévinas, in *Totalità e infinito* (Jaca Book, 1977), a rivolgersi al volto dell’Altro: è lì che si rivela non l’identità, cioè l’*idem* della categoria universale che vorrebbe definire stabilmente l’essenza del soggetto, ma l’ipseità, l’*ipse* che ne esprime l’unicità, sepolta sotto le identificazioni da cui viene ricoperta. È questa la promozione dell’umano, distinta dall’uomo-misura protagoreo, che François Jullien, in *Risorse del cristianesimo* (Ponte alle Grazie, 2019), ha scorto al cuore del Vangelo di Giovanni. Due criminologi, Adolfo Ceretti, docente all’università di Milano-Bicocca, e Roberto Cornelli, docente alla Statale milanese, ricordano in *Per una pace possibile. Responsabilità, giustizia e riparazione al tempo delle guerre* (Feltrinelli, 2026), che il clima di guerra si accompagna a una semplificazione cognitiva, all’induzione frettolosa che rinchiude il nemico nella gabbia di un universale. È il meccanismo mentale ed emotivo attuato dalla demagogia populista, pronta a plasmare lo stereotipo dell’escluso di turno (immigrati, zingari, omosessuali ecc.); oltre ad aver il “pregio” di offrire spiegazioni rassicuranti e che non temono smentite, questo meccanismo sopprime la singolarità dell’Altro, non più individuo ma individuato come membro di un gruppo. Esempio in tal senso il caso delle guerre nella ex Jugoslavia, preparate da costruzioni identitarie di tradizioni etniche, su base religiosa; i leader serbi, da Jovan Rašković a Radovan Karadžić, sapevano, anche grazie ai loro studi di psichiatria, che per innescare dinamiche conflittuali il primo passo era suddividere le persone in gruppi a cui affibbiare etichette da tempo disponibili: serbi, croati, musulmani, cattolici, ecc.

La cecità nei confronti dell’Altro è il tratto che accomuna la logica dei conflitti, ricorda il filosofo del diritto Tommaso Greco in *Critica della Ragione bellica* (Laterza, 2025), un testo che ripercorre la tradizione del pacifismo giuridico a partire dal Kant di *Per la pace perpetua* (1795): non la proposta di un sognatore, ma la saggezza di chi riconosce l’esigenza di costituire un “Terzo istituzionale” che limiti il delirio di sovranità degli Stati, come sosterrà Einstein nello scambio epistolare con Freud del 1932 e ribadirà Hans Kelsen in *Peace through Law* nel 1944. Il punto estremo della negazione dell’altro è certo rappresentato dal conflitto israelo-palestinese: due popoli, ricordano Ceretti e Cornelli, che da molto tempo soffrono in modo speculare dell’angoscia per la propria sopravvivenza, e convivono con un nemico vissuto come costante minaccia e dunque semplicemente da annientare. Entrambi i popoli hanno attraversato la “catastrofe”, l’uno l’immane tragedia della Shoah, l’altro la *Nakba*, l’insieme delle

sofferenze patite dall'esodo forzato di circa 700.000 palestinesi durante la guerra del 1948 con cui il neonato Stato d'Israele iniziò ad espandere il suo territorio. Jessica Benjamin, psicoanalista relazionale e femminista, che per anni ha lavorato nel cuore del conflitto israelo-palestinese, sostiene che chi si sente da sempre discriminato coltiva una "economia psichica in cui regna il capitale morale della sofferenza": il dolore subito in passato induce molti ebrei d'Israele a non fare i conti con il dolore inflitto oggi agli altri. La specularità mimetica della guerra innesca così un meccanismo distruttivo e auto-distruttivo: dal convincimento secondo cui "solo uno può vivere" si approda alla "cosificazione" del nemico, cioè alla cancellazione dell'umanità dell'Altro, il che mina anche il riconoscimento della propria umanità. Jessica Benjamin ha suggerito che l'unico modo di contenere la violenza vendicativa e superare la logica della faida è riguadagnare la prospettiva del "Terzo morale" (*Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo*, Cortina, 2019): la fondazione di luoghi giurisdizionali, di organismi a cui i confliggenti riconoscano autorità morale e non solo giuridica, consente di avviare processi interpersonali che attivino un confronto dialogato. È il percorso suggerito già dalle *Eumenidi*, la tragedia di Eschilo: il tribunale dell'Areopago, presieduto da Atena, assolve Oreste, colpevole dell'omicidio della madre, e trasforma le Erinni, dee vendicatrici dei crimini familiari, in benevole. Ceretti e Cornelli non nascondono le difficoltà che questa procedura di giustizia riparativa incontra: certo, il diritto non s'impone con la forza, ma le istanze giuridiche sovranazionali appaiono oggi fortemente delegittimate, se non del tutto inefficaci. L'ONU forse era morta già prima di Sarajevo, mentre le sentenze della Corte penale internazionale – sorta dallo Statuto di Roma del 1998 e sottoscritta da 124 Stati, ma non da quelli più influenti sulla scena internazionale (dagli Stati Uniti alla Cina) – sono disattese anche dai paesi che l'hanno promossa.



Umberto Curi

Pólemos

Filosofia come guerra



CASTELVECCHI

Gli autori di *Per una pace possibile* si dedicano da decenni a pensare e praticare una *restorative justice* intesa in primo luogo come risoluzione pacifica dei conflitti, il cui paradigma di riferimento resta l'istituzione nel 1995 della Commissione per la verità e la riconciliazione nel Sudafrica del dopo *apartheid*: la concessione dell'amnistia ai responsabili di gravi violazioni dei diritti umani era vincolata alla pubblica confessione dei crimini commessi, a differenza del colpo di spugna sui crimini di epoca fascista conseguente all'amnistia voluta dal ministro Togliatti nel '46. Un ruolo rilevante in quel percorso lo ebbe Albie Sachs; nato in una famiglia di esuli ebrei, negli anni cinquanta entra nello studio legale di Mandela, dove inizia a difendere le persone accusate sulla base delle leggi segregazioniste. Costretto all'esilio dal governo di Pretoria, diventa professore presso l'Università di Maputo, in Mozambico; qui subisce un attentato ad opera di agenti della sicurezza sudafricana, in seguito al quale perde un braccio e la vista da un occhio. Come raccontò nell'autobiografia, *The Soft Vengeance of a Freedom Fighter*, la sua vendetta "mite" fu il contributo alla democratizzazione del Sudafrica, grazie all'incarico di capo della nuova Corte costituzionale affidatogli da Mandela. Ceretti e Cornelli hanno raccontato in *Milano-Bogotà. Percorsi di giustizia nella Colombia dopo l'Accordo di pace* (Giappichelli, 2020) la loro attiva partecipazione al percorso che, dopo cinquantadue anni di guerra civile, ha portato nel 2016 all'accordo fra il governo colombiano e gli ex guerriglieri delle Forze Armate Rivoluzionarie. Anche qui si è prevista la formazione di una commissione di "verità, giustizia e riparazione", insieme alla consegna delle armi alle Nazioni Unite: da quelle 8994 armi l'artista Doris Salcedo ha tratto un contro-monumento, scolpito anche da diciassette donne vittime di violenza sessuale durante la guerra. L'idea soggiacente è che la pace non può essere semplicemente una sospensione del conflitto armato, ma impone di farsi carico delle violenze collettive che hanno lasciato scorie tossiche nelle vite offese di uomini e donne: una "pace positiva", oltre a fare i conti con il passato, implica un progetto di società futura e di convivenza possibile che cancelli le ingiustizie alla radice dei conflitti. È lungo questa linea che si muoveva, giù sul finire degli anni Cinquanta, agli albori dei *Peace Studies*, il sociologo e matematico norvegese Johan Galtung (1930-2024), promotore del metodo *Transcend* per la mediazione dei conflitti: pratica da lui attuata in decine di situazioni e che molto deve agli ideali non violenti di chi ha cercato di fare pace con il mondo intero, il suo connazionale Arne Naess, fondatore dell'ecologia profonda.

Non è vera pace, tantomeno duratura e accettabile, quella fondata sulla "perseveranza brutale degli enti nel loro essere", sull'impulso che mira alla conservazione e all'espansione di sé e si traduce inesorabilmente "nella assimilazione o nella scomparsa dell'alterità". Le parole di Emmanuel Lévinas, in

Pace e prossimità del 1984 (in “Lettera internazionale”, 7, 1986, ristampato nel 2014, ma purtroppo si adattano ancor più al nostro tempo), esortano a de-costruire la nozione di soggettività che la tradizione filosofica ha esteso anche alle formazioni sociali e politiche, Stato incluso: pensare il soggetto in termini di essere, in base al suo *conatus essendi*, finisce per legittimare la volontà che si ritiene sovrana e mira ad accrescere la propria potenza, quando invece è nell’apertura originaria alla precarietà dell’Altro, nella scoperta della vulnerabilità che ci accomuna, che si rafforza il desiderio di pace. L’etica è un’ottica, ricordava Lévinas: mostriamo di riconoscere la dignità dell’Altro guardandolo negli occhi, chiamandolo per nome e rivolgendogli la parola. È questo, scrivono Ceretti e Cornelli, il presupposto per incamminarsi lungo il sentiero, tortuoso e stretto, da tracciare ogni volta in modo inedito, che può condurre a una convivenza possibile e duratura: non alla pace accettabile dagli equilibri internazionali, alla tregua, sempre provvisoria, che fa leva sulla deterrenza degli armamenti, non alla pace di chi confida nel principio “Si vis pacem, para bellum” e accetta la logica della forza come unica forma di relazione tra individui e Stati.

Sulle pareti della Scuola dalmata a Venezia, Carpaccio ha raffigurato un tema classico del conflitto fra bene e male, il duello fra san Giorgio e il drago: eterno “gioco mimetico”, avrebbe detto René Girard, scontro fra doppi indifferenziati nella contesa, sotto i quali giace il Terzo, le membra sparse delle vittime. Spesso i nemici sono complementari, sosteneva nel 1960 l’etnologa Germaine Tillon in merito alla guerra per l’indipendenza dell’Algeria dalla Francia coloniale: accanto ad Albert Camus, si attivò per cercare di proteggere la “povera carne sofferente dell’umanità”, per evitare la pratica della tortura da parte dell’esercito francese, per impedire attentati contro la popolazione civile. È a partire dai corpi violati e abbandonati, da questi “Terzi esclusi” che chiedono invece di essere visti e reclamano di essere riconosciuti nella loro dignità umana, che può sorgere una chiamata in causa di tutti, *in primis* dei belligeranti, al fine di legittimare istituzioni deputate a prendersene cura. Molte missioni di *peacekeeping*, svolte dal 1991 al 2006 con l’intervento dei caschi blu, sono state determinanti nel fermare le guerre; giornalisti e fotografi, che si pongono *tra* per dare volto e parola alla violenza, assumono spesso il ruolo di “martiri” – il termine greco significa “testimone”. La Global Sumud Flotilla, osservano Ceretti e Cornelli, è in tal senso esperienza esemplare di una terzietà che, in modo mite ma indomito, “si mette nel mezzo”: corpi *interposti* che si fanno barriera e creano una zona liminale, la soglia dove il “Terzo morale” richiama i principi umanitari e del diritto internazionale contro l’imposizione violenta della volontà del più forte.

In copertina, fotografia di [Michael Muthee](#).

Se continuiamo a tenere vivo questo spazio è grazie a te. Anche un solo euro per noi significa molto.

Torna presto a leggerci e [SOSTIENI DOPPIOZERO](#)

Adolfo Ceretti Roberto Cornelli



Per una pace possibile

**Responsabilità, giustizia e riparazione
al tempo delle guerre**

Feltrinelli