

La guerra in testa. Contro la militarizzazione del pensiero

Davide Borrelli (Università Suor Orsola Benincasa di Napoli)

Indice

Premessa

Verso una governamentalità bellica

La fortezza Europa

Nemici a noi stessi

Un'occasione perduta, una possibilità da riscoprire

La cura della pace

Dalla persona al ruolo: la guerra come macchina di annientamento simbolico

Normalizzare la guerra per governare l'instabilità

Le trappole della deterrenza

La banalizzazione della guerra e il nuovo "spirito" dell'Europa

La guerrificazione discorsiva della società: un'analisi culturale

Scomode rivelazioni

Guerra di parole contro gli outsider

L'università della pace e l'arte dei rapporti umani: la lezione di Virginia Woolf

L'università della guerra

La nuova scuola militarista

La resilienza: da virtù economica a virtù bellica

Armiamoci e partite!

Potenza del neutro: per una politica di equivicinanza

Il colore del grano: per una pedagogia della pace

La sostanza di cui è fatta la pace: dalla tolleranza al desiderio

L'etica silenziosa dei giusti

Critica e clinica: disarmare il discorso, curare il mondo

Fare orecchie da mercante nell'età del realismo bellicista

Le sfide che ci attendono: un nuovo sguardo sul pianeta

Riferimenti bibliografici

Abstract

Oggi l'Europa sembra conoscere solo il linguaggio del riarmo: ha la guerra in testa. La diplomazia tace e la politica si eclissa, mentre l'emergenza militare domina il discorso pubblico. Questo pamphlet denuncia la penetrazione della frenesia bellica nel nostro immaginario e nella nostra mentalità, svelando come abbia alterato percezioni, relazioni e politiche. Attraverso un'analisi culturale e sociologica, il testo smaschera la normalizzazione della guerra come risposta automatica alle crisi globali, mostrando come termini, concetti e narrazioni militariste deformino la realtà e anestetizzino la coscienza critica. L'Europa della pace si è trasformata in una fortezza, materiale non meno che simbolica. In un'epoca segnata dall'assuefazione alla minaccia e dall'esaltazione della "resilienza" come virtù bellica, questo libro lancia un appello radicale: disarmare il linguaggio per ricostruire un'antropologia della convivenza. Contro il ritorno delle "virtù guerriere" come fondamento del legame sociale, auspicato da certi intellettuali, è urgente ripensare il futuro partendo dalla mitezza dei giusti, dall'apertura all'altro e dal ripudio della guerra.

Premessa

Chi scopre con piacere un'etimologia [...]
Chi preferisce che abbiano ragione gli altri.
Queste persone, che si ignorano, stanno salvando il mondo.
(Jorge Luis Borges, *I giusti*, 1981)

Per cui se servirà
del sangue ad ogni costo
andate a dare il vostro
se vi diventerà
(Ivano Fossati, *Il disertore*, 1992)

Fino a quando penseremo di avere il monopolio del “bene”,
fino a che parleremo della nostra civiltà come *la* civiltà,
ignorando le altre, non saremo sulla buona strada
(Tiziano Terzani, *Lettere contro la guerra*, 2002)

“Mi sono beccato la guerra nella testa. Ce l’ho chiusa nella testa”. Sono le parole con cui lo scrittore maledetto per eccellenza, Louis-Ferdinand Céline (1934, p. 26), descriveva gli effetti della sua personale esperienza della guerra, a partire dal momento in cui, da giovane corazziere a cavallo, fu gravemente ferito a un orecchio combattendo nella prima guerra mondiale.

A giudicare da come l’Europa ha gestito l’aggressione della Russia all’Ucraina, le derive genocidiarie di Israele a Gaza e, da ultimo, l’escalation in Medio Oriente, il Vecchio Continente sembra aver decisamente smarrito la capacità di immaginare soluzioni che non siano dettate dalla logica militare. Nella vicenda ucraina ha puntato quasi esclusivamente sul sostegno armato; nel caso di Gaza ha tollerato a lungo ciò che dichiarava di deplorare; di fronte all’attacco di Israele e Stati Uniti contro l’Iran si è mostrato assai più preoccupato delle ricadute economiche del conflitto che della tenuta del diritto internazionale. In qualche caso è arrivato perfino ad adottare atteggiamenti pilateschi che pretendevano di non condividere e insieme di non condannare.

Se Céline ha descritto la guerra come un’ossessione che si insedia nella coscienza individuale, oggi potremmo affermare che è l’Europa tutta a essersi “beccata la guerra in testa”. Anzi, per sfruttare tutte le sfumature di senso connotate da una pittoresca espressione del dialetto partenopeo, sarebbe proprio il caso di dire che la comunità politica di cui siamo parte soffre ormai di una vera e propria sindrome della “guerra ‘n capa”. L’ossessione per la guerra si riflette anche in scelte simboliche apparentemente marginali, ma che si rivelano emblematiche del clima culturale che stiamo vivendo. È il caso, ad esempio, delle dichiarazioni rilasciate dal presidente della Regione Piemonte, che alla vigilia della Festa della Liberazione del 25 aprile del 2025 ha reso omaggio agli alpini caduti in Russia nella Seconda guerra mondiale, dicendo che si sarebbero sacrificati “per la nostra libertà”. Un’affermazione che suona quanto meno sorprendente visto che spaccia per eroico atto di difesa dei valori democratici quella che è stata in realtà una tragica campagna d’aggressione militare condotta da Mussolini e da Hitler. Sono cose che succedono, appunto, quando si ha la “guerra ‘n capa”.

Da qualche tempo l’Unione Europea sembra preda di una fatale ebbrezza bellicista. La minaccia di un attacco russo, reale o presunta, monopolizza ormai il dibattito pubblico e orienta una quota crescente delle decisioni politiche. Mentre si precipita a condannare fermamente Putin, l’Europa resta invece sostanzialmente inerte di fronte alle stragi di Gaza. Ne è prova l’incapacità di raggiungere il consenso necessario per sospendere l’Accordo di associazione con Israele del 2000, per via del veto posto in particolare da Germania e Italia. Ma l’Europa ha la guerra in testa anche perché, a quanto pare, ha deciso di dare impulso alla propria stagnante economia trasferendo investimenti dalle infrastrutture civili a quelle militari e dirottando, in particolare, i Fondi di coesione (cioè quelli destinati a ridurre le disparità regionali fra i Paesi membri) verso l’industria

delle armi, salvo poi piegarsi ai diktat di Trump e rassegnarsi a finanziare quella degli Stati Uniti nell'ambito dell'iniziativa PURL (*Prioritised Ukraine Requirements List*) promossa dalla NATO. E, infine, ha la guerra in testa soprattutto perché sta cercando in ogni modo di normalizzarla, di renderla un'opzione accettabile fra le altre. Lo fa, ad esempio, promuovendo fin dai programmi educativi la formazione di una cultura bellicista, ossia di una mentalità che giustifica l'uso della forza come risposta plausibile alle sfide del presente, spingendo opinione pubblica e istituzioni a considerare la guerra una componente normale dell'attuale ordine geopolitico e dei meccanismi di sicurezza degli Stati membri. Non si tratta più soltanto di una risposta militare, ma di una trasformazione profonda del nostro modo di essere e di pensare. Rispetto a politiche come questa, che mirano a mitridatizzarci e a sensibilizzarci alla guerra, c'è solo da constatare con rammarico quanto ci siamo allontanati e come sia stato letteralmente capovolto lo spirito dell'UNESCO, nella cui dichiarazione istitutiva si legge: "poiché le guerre nascono nella mente degli uomini, è nello spirito degli uomini che devono essere poste le difese della pace".

Senza dubbio viviamo in un mondo agitato da molte e gravi tensioni internazionali, alcune delle quali noi Europei abbiamo in qualche misura contribuito a far esplodere per interesse, per insipienza o semplicemente per ignavia. Tuttavia, anche ammesso che la minaccia russa sia concreta e le preoccupazioni europee effettivamente fondate, siamo convinti che sia doveroso vigilare su come questo allarme venga interiorizzato e si vada traducendo in scelte politiche, culturali, simboliche e comunicative. C'è, infatti, un altro motivo per ritenere che la "guerra in testa" esprima la nostra attuale condizione di europei sull'orlo di un esaurimento di nervi. L'ossessione della guerra è un pensiero fisso che ci attanaglia e non lascia spazio ad altri pensieri: rivendica priorità assoluta e pretende attenzione esclusiva, fino a mettere in secondo piano ogni altra preoccupazione. D'altra parte, "tenere 'a guerra 'n capa" è una frase che si utilizza per descrivere uno stato di profondo dissidio interiore (un conflitto, una guerra appunto) tra impulsi opposti, tra un pensiero e il suo contrario. Ad esempio, se ne può considerare un tipico sintomo essersi a lungo aspettati l'imminente crollo militare della Russia per manifesta inferiorità e, poi, tutto ad un tratto e sfidando apertamente il principio di non contraddizione per cui una proposizione non può essere vera e falsa a seconda delle convenienze, correre precipitosamente a riarmarsi per paura di esserne invasi. Analogo atteggiamento schizofrenico emerge anche a proposito della mattanza dei civili palestinesi che Israele compie praticamente indisturbata: mentre si pretende il rispetto dei diritti umani e in qualche caso addirittura si proclama il riconoscimento dello stato di Palestina, non si disdegna di continuare a foraggiare Israele di armi e ad assicurargli copertura politica e giuridica in quanto starebbe in fondo facendo il "lavoro sporco" per noi, come ha candidamente ammesso il cancelliere tedesco Friedrich Merz. Paradossi come questi evidenziano una tensione più generale che è emblematica della guerra che abbiamo in testa: il fatto è che il pensiero dominante della guerra strida con l'immagine edificante che coltiviamo di noi stessi e con i valori fondativi di quella che ci inorgoglisce considerare la nostra identità democratica e civile.

In questo atteggiamento c'è con tutta evidenza qualcosa di psicopoliticamente patologico, il che è anche il segno tangibile di una modernità divenuta ormai emotivamente "esplosiva" (Illouz 2024), in cui "molte delle principali caratteristiche istituzionali sono entrate in conflitto tra loro, creando profonde tensioni e contraddizioni nell'individuo" (p. 15). L'ansia, la frustrazione e la paura collettiva che ne derivano si riflettono e si amplificano a livello politico, alimentando un circolo vizioso che influenza in modo perverso le decisioni e le priorità della nostra società e finisce per convertire questioni politiche e diplomatiche in problemi esclusivamente militari. L'ossessione paranoica che oggi si concentra sul riarmo scaturisce da un dissidio lacerante tra due propensioni divergenti che si esprimono in orientamenti all'azione antitetici: da un lato, il nostro nuovo assetto di guerra e, dall'altro, la nostra tradizionale cultura di dialogo e di pace. Insomma, "a guerra 'n capa" è una sorta di *mise en abyme*: un'espressione così densa di senso da provocare una vertigine che rischia di farci venire essa stessa la guerra in testa. Ci restituisce l'immagine di un continente attraversato da tensioni profonde, sospeso tra ciò che teme, ciò da cui dice di difendersi, e ciò che, forse senza averlo davvero deciso in modo consapevole e democratico, sta pericolosamente diventando.

È proprio su questo slittamento - silenzioso ma inesorabile e costante, come la classica bollitura della rana nella pentola a fuoco lento – che intendiamo provocare una riflessione critica. Oggetto di questo testo non è la guerra in sé, e nemmeno il riarmo militare: se sia giusto o sbagliato eticamente, adeguato o inefficace politicamente. Contro la narrazione egemonica che mira a persuaderci dell'inevitabilità del riarmo e a intrappolarci in un destino segnato dalla tensione bellica, è opportuno richiamare un celebre testo del pioniere della *peace research* Johan Galtung, dal titolo *Ci sono alternative!*. È un potente invito a ricordarci che anche nelle situazioni di conflitto che sembrano più compromesse e prive di vie d'uscita, esiste sempre, in realtà, la possibilità (e diremmo, la necessità) di immaginare una soluzione diversa. Un'affermazione di principio, quella dello studioso norvegese, che si pone evidentemente in netto contrasto con la filosofia che governa il nostro mondo, esemplificata dal motto thatcheriano *there is no alternative*, sia che si applichi alla razionalità economica, sia a quella bellica. Lo stesso Galtung, al culmine della guerra fredda, metteva in luce come dietro conflitti presentati come inevitabili si celassero spesso le strategie delle superpotenze, interessate a innescare guerre per procura e di logoramento contro il proprio rivale. In una riflessione lucida che suona oggi particolarmente attuale si chiedeva: “forse l'intenzione è quella di mantenere sempre vivo il conflitto? Oppure può darsi che la superpotenza voglia tenere il conflitto lontano da se stessa e cerchi di ‘dividere costi e rischi’ alimentando e addirittura creando dei conflitti tra gli alleati di rango minore e l'altra superpotenza? E questa strategia non sarebbe esattamente in linea con quella delle basi avanzate, di modo che le superpotenze possano nascondersi dietro a stabili processi di formazione del conflitto tra i paesi di rango minore di entrambi gli schieramenti?” (Galtung 1984, p. 244). L'impressione è che, da parte della superpotenza americana, il conflitto in Ucraina costituisca una versione aggiornata di questa collaudata strategia da guerra fredda: non più, cioè, soltanto un tentativo difensivo di esternalizzare il conflitto e ripartirne i costi con gli alleati europei, ma un vero e proprio progetto di trarne profitto economico sfruttando un'emergenza militare, provocata o lasciata deliberatamente degenerare, per arginare l'enorme debito pubblico degli Stati Uniti verso l'estero. Le guerre che fino a pochi anni fa gli Stati Uniti caldeggiavano e intraprendevano in prima persona hanno rappresentato un costo che nel tempo si è rivelato finanziariamente insostenibile. Al contrario, la sfida militare contro la Russia di cui oggi il gigante americano indebitato spinge l'Europa a farsi carico, costituisce per esso un'imperdibile occasione di ricentralizzazione dei capitali, risanamento economico e riequilibrio della bilancia dei pagamenti (Brancaccio, Giammetti e Lucarelli 2022). Da questo punto di vista, la zelante e resistibilissima fascinazione dell'Europa per il riarmo fa venire in mente, purtroppo, l'improvvido atteggiamento di chi si innamora della corda con cui lui stesso è destinato a essere impiccato. Gli USA si arricchiscono vendendo a noi europei l'arsenale necessario per fare dell'Ucraina un “porcospino di acciaio” inattaccabile dalla Russia (per usare l'espressione di Ursula von der Leyen): il rischio tangibile del nostro avere la *guerra in testa* è di ritrovarci presto a dover fare i conti con costosissime *armi sullo stomaco*. Il trattamento sprezzante che Trump si sente autorizzato a riservare ai leader europei (compresa la sedicente “pontiera” Giorgia Meloni) dipende senza dubbio dalla concezione imperiale delle relazioni internazionali che gli è propria, ma anche dalla postura servile che l'Europa non perde occasione di assumere di fronte alle priorità e agli interessi strategici degli Stati Uniti. Del resto, è quanto mai attuale il monito di Kant, “chi si fa verme non può poi lamentarsi di essere calpestato” (1797, p. 491).

Oggetto del nostro discorso non è, in ogni caso, lo scenario economico e geopolitico che fa da sfondo al conflitto russo-ucraino. Più specificamente, ci interessa il riarmo culturale e comunicativo, ossia la “guerrificazione” del discorso pubblico e del senso comune che autorevoli opinion leader e intellettuali stanno attivamente promuovendo con sempre maggiore insistenza e forza persuasiva. È questo fenomeno a costituire, a nostro avviso, l'aspetto più significativo del cambiamento culturale in atto, della nostra personale e inquietante “guerra ‘n capa”.

Non è tanto della guerra come conflitto combattuto che vogliamo parlare, dunque, né del suo carico di orrori e di disperazione. Neanche intendiamo discutere dell'opportunità geopolitica per l'Europa di perseguire il riarmo come primo embrione di una coscienza politica europea. Anzi, a scanso di equivoci, lo dichiariamo subito, crediamo che se come europei vogliamo davvero arrivare a dotarci

di una reale ed efficace unione politica è necessario che la costruiamo su una serie di fattori condivisi tra i Paesi membri, come ad esempio una politica estera e un debito comune, un fisco unico, un sistema sanitario e un welfare che abbiano standard di funzionamento omogenei e da ultimo, come conseguenza di tutto ciò, eventualmente anche un sistema di difesa integrato e interoperabile. In mancanza di queste infrastrutture comunitarie, il rischio è di passare da un'Europa dei mercati a un'Europa in assetto bellico senza soluzioni di continuità.

Ma lo ribadiamo, non è di questi aspetti propriamente politici che si occupa il libro. La nostra è un'analisi culturale e mediologica più che geopolitica (cfr. Bennato, Farci e Fiorentino 2023): accende i riflettori sul ruolo dei leader di opinione più che sulle decisioni dei leader governativi, si occupa di discorsi che danno forma al senso comune prima ancora che di decisioni che si concretizzano in specifiche linee di azione e programmi militari.

Nostro obiettivo specifico è denunciare il riarmo delle parole e delle menti prima ancora che quello dei missili e dei droni. Intendiamo, cioè, analizzare e criticare ciò che definiamo come “guerrificazione” discorsiva della società, ossia la trasformazione, attivamente e ostinatamente perseguita, del nostro modo di essere e di pensare perché possa assecondare, sostenere e legittimare un assetto armato che si compatti intorno a una mentalità bellica. Ne è un esempio significativo la dichiarazione del segretario generale della NATO Mark Rutte del 15 gennaio 2025: “abbiamo piani militari solidi, la prontezza delle nostre forze è aumentata, le esercitazioni militari sono più grandi e più frequenti – ha spiegato l'ex premier olandese -. Tutto questo è essenziale, ma non è sufficiente per affrontare i pericoli che ci attendono nei prossimi quattro o cinque anni. Lo ripeto: per prevenire la guerra dobbiamo prepararci”. Occorrerebbe, a suo avviso, un urgente “passaggio a una mentalità di guerra”, insomma una vera e propria pedagogia bellicista con tanto di *maîtres à penser* e di intellettuali organici disposti a praticarla. Ecco un'efficace esemplificazione di ciò che definiamo guerrificazione discorsiva della società. Sul ruolo e sulla responsabilità degli intellettuali diremo in seguito, adesso è il caso di esaminare le ragioni della frenesia bellica che pervadono il Vecchio Continente.

Verso una governamentalità bellica

Il conflitto russo-ucraino ha segnato un punto di svolta nel nostro immaginario della guerra. Siamo di fronte a un cambio di paradigma, a un riassetto del regime di veridizione in cui il riarmo e, con esso, la prospettiva bellica vengono presentati come qualcosa di fatale e inevitabile, un orizzonte al quale dobbiamo ormai rassegnarci, se non abituarci. Il discorso pubblico è sempre più attraversato da questo tipo di narrazione che tende a rendere la guerra pensabile, normale e progressivamente accettabile. Una delle manifestazioni più autorevoli di questa razionalità discorsiva si trova nelle parole pronunciate dal Presidente della Repubblica Sergio Mattarella in occasione di una visita a Cracovia l'11 ottobre del 2024: “Personalmente avverto, ancor più che rammarico, tristezza nel vedere immense quantità di risorse finanziarie per l'acquisto di armi, sottraendole a impieghi di carattere sociale: dalla salute al cambiamento climatico, dalla cultura alle infrastrutture. Ma vi siamo costretti a causa dell'aggressione della Federazione Russa all'Ucraina e dal manifestarsi di una sua sorprendente aggressività militare fuori dalla storia e dalla razionalità, considerata anche la vicendevole contabilità di vittime e di devastazioni del territorio”¹.

Al di là del contenuto della dichiarazione e della condanna della Russia, ciò che colpisce è il dispositivo argomentativo del discorso, in cui il riarmo viene presentato come una dolorosa necessità imposta nostro malgrado dalle circostanze. Certo, c'è un'espressione di rammarico e addirittura di tristezza per i sacrifici che il riarmo comporta, ma nello stesso tempo nessun dubbio che sia l'unica strada percorribile, anzi anche una certa determinazione a realizzarlo. Una sorta di schizofrenia discorsiva da guerra 'n capa, insomma: volere non volendo e, in ultima analisi, aderire a ciò che viene rappresentato come tragicamente ineludibile. Il non detto di questo discorso è che, rispetto alla necessità del riarmo, lo spazio deliberativo della politica è destinato a restringersi fino a

1 <https://askanews.it/2024/10/11/ucraina-mattarella-rammarico-per-risorse-ad-armi-ma-siamo-costretti/>

risultare quasi impercettibile. Da visionaria arte del possibile la politica si trasforma malinconicamente in nichilistica gestione del necessario. In questa costruzione discorsiva la tristezza espressa da Mattarella non rinvia semplicemente a uno stato d'animo individuale ma segnala una professione di impotenza della razionalità politica contemporanea, rappresentata come incapace di incidere sul corso delle relazioni internazionali. E questa impotenza diventa a sua volta alibi per una politica triste che rinuncia a cambiare il corso delle cose. Più che una scelta di realismo politico sembra un'opzione di resa alla realtà per come il discorso dominante la costruisce e la presenta. E in questa realtà la preparazione alla guerra viene presentata come un'opzione necessaria e obbligata piuttosto che come una scelta deliberata che non si ha il coraggio di rivendicare pubblicamente. In questo senso è illuminante, per quanto caustica, l'osservazione formulata dal generale Fabio Mini a proposito del mito della guerra necessaria, per cui "non c'è dovere più impellente di ciò che si vuole fare" (Mini 2026). Se ieri la litania del TINA (*There Is No Alternative*) accompagnava le politiche neoliberali di austerità - costruendo un vincolo esterno rispetto al quale la politica non poteva che adeguarsi - oggi la medesima logica depoliticizzante sembra riemergere nella narrazione che legittima le politiche di riarmo e promuove la guerrificazione della sfera pubblica e del senso comune. Per comprendere la portata di questa trasformazione non basta evidentemente soffermarsi sul piano delle scelte politiche. Conviene spostarsi al livello della governamentalità, fino a interrogare il modo in cui viene governato il campo stesso del possibile. Da questo punto di vista risulta particolarmente feconda la prospettiva impiegata da Michel Foucault per analizzare l'articolazione dei focolai di esperienza che hanno dato forma a domini come la follia, la malattia, la criminalità o la sessualità.

Come spiega lo stesso studioso francese (Foucault 2008, pp. 12-15), ogni mutamento di governamentalità costituisce sempre il punto di convergenza tra determinate "forme di veridizione" (l'economia politica, la statistica o la medicina), certe "matrici normative di comportamenti" (il potere statale o istituzionale che vuole dirigere le condotte di una popolazione) e degli specifici "modi d'essere del soggetto" (il modo in cui il singolo governa la propria soggettivazione). Nel caso dell'attuale esperienza della guerra si tratterebbe, ispirandosi al metodo di Foucault, di analizzare quali forme di sapere e regimi di verità la rendano intelligibile, quali tecnologie di governo ne organizzino la praticabilità e quale tipo di soggettività tale esperienza tenda a produrre. La posta in gioco è mettere a fuoco i tratti emergenti dell'*homo strategicus*, figura centrale di quella che potremmo chiamare una nuova governamentalità bellica, così come Foucault aveva riconosciuto nell'*homo oeconomicus* il soggetto paradigmatico della governamentalità neoliberale.

In questa direzione si possono indicare, a titolo esemplificativo e senza pretese di esaustività, alcuni eventi a nostro giudizio piuttosto emblematici. La dichiarazione di Mattarella sopra ricordata è particolarmente significativa in quanto amplifica un regime di verità nel quale il riarmo appare come risposta razionale e necessaria a una minaccia esterna. In tale quadro la grammatica della sicurezza geostrategica tende a imporsi come criterio privilegiato di lettura della realtà internazionale, mentre le alternative al rafforzamento militare vengono progressivamente marginalizzate come impraticabili, velleitarie o, peggio, irresponsabili. Tale regime di verità non ridefinisce soltanto il modo in cui vengono interpretate le relazioni internazionali, ma contribuisce anche alla formazione di specifiche modalità di soggettivazione. Lungi dal fondarsi su una disposizione originaria alla violenza, l'*homo strategicus* è il soggetto che interpreta il mondo attraverso la lente del conflitto geopolitico, valuta le relazioni in termini di minacce e rapporti di forza, e orienta le proprie condotte secondo criteri di sicurezza, resilienza, deterrenza e vantaggio strategico. Se l'*homo oeconomicus* è essenzialmente un imprenditore di sé stesso nel mondo della competizione generalizzata, l'*homo strategicus* si autocomprende come sentinella di sé stesso in un mondo fatto di rischi, minacce e vulnerabilità.

All'interno di questo quadro in cui si ridefinisce la razionalità della sicurezza, è possibile osservare le tensioni che essa produce nel contesto normativo. La nostra Costituzione, come si sa, è fondata sul ripudio della guerra come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali. È un principio normativo che per decenni ha contribuito a strutturare l'orizzonte discorsivo entro cui la guerra veniva percepita e giudicata nello spazio pubblico italiano. Non sono mancati negli ultimi mesi

tentativi di erodere poco a poco la tenuta di questo orizzonte normativo nello spazio pubblico. Non si tratta di un'unica strategia coerente, ma di una pluralità di pratiche discorsive che operano su piani eterogenei. Accanto alle proposte di tornare al servizio militare obbligatorio o di aumentare la spesa nel settore militare, misure che sono in contrasto con una cultura del ripudio della guerra, si registrano anche iniziative meno evidenti, ma proprio per questo più insidiose, utilizzate per "trapiantare la guerra nella testa degli adolescenti" (Ruffino 2025). È il caso, per esempio, della consultazione online "Guerra e conflitti", promossa dall'Autorità garante per l'infanzia e l'adolescenza, che conteneva anche la seguente domanda: "se il mio Paese entrasse in guerra mi sentirei responsabile e se servisse mi arruolerei". Ebbene, la domanda "Tu andresti in guerra?" rivolta a un adolescente non rappresenta un semplice strumento di rilevazione delle opinioni individuali, ma costituisce una pratica discorsiva attraverso cui il soggetto viene interpellato non come semplice osservatore della guerra, ma come individuo chiamato a riconoscersi preventivamente come potenziale partecipante ad essa. L'effetto di soggettivazione che la domanda produce è di associare l'idea della guerra a quella della responsabilità personale, normalizzando la disponibilità all'arruolamento come eventualità legittima e socialmente attesa. In altre parole, la disponibilità a partecipare a un conflitto in caso di necessità tende a essere implicitamente valorizzata come segno di presunta maturità civica e di adesione ai doveri della cittadinanza.

Un meccanismo come questo fa eco a una più ampia tradizione discorsiva che attribuisce alle istituzioni militari una funzione educativa e integrativa, presentando la leva obbligatoria come strumento di formazione del carattere, oltre che fattore di interiorizzazione della disciplina e rafforzamento dell'identità nazionale. Sebbene tali narrazioni assumano forme differenti a seconda dei contesti storici e politici, esse condividono la tendenza a costruire un modello normativo di cittadinanza fondato sulla disponibilità dell'individuo a interiorizzare una lettura strategica del mondo, nella quale la preparazione alla minaccia e la sicurezza della collettività assumono il rango di doveri civici. La consultazione qui richiamata costituisce soltanto uno degli indizi di questo più ampio processo di soggettivazione. Più avanti nel libro analizzeremo ulteriori pratiche discorsive attraverso cui si configura una soggettività centrata sulla figura del "guerriero", tra discorsi sulla sua perdita come indebolimento civico (Scurati 2025) e la contrapposizione ai cosiddetti "pacifinti", stigmatizzati come "imbelli" o vittime di "sindrome dell'inerme" (Galli della Loggia 2026).

La fortezza Europa

Nel celebre romanzo di Dino Buzzati *Il deserto dei tartari* (1940) Giovanni Drogo è un ufficiale che trascorre gran parte della sua esistenza in un distaccamento militare per farsi trovare pronto nel momento fatale in cui dovrà dimostrare tutto il suo coraggio e il suo valore per respingere il nemico annunciato alle porte. Consuma il suo ardore ed entusiasmo giovanile, le sue più nobili doti e qualità spirituali, i suoi sogni di gloria e le sue speranze di una vita migliore impegnato a presidiare una desolata frontiera in un anonimo forte (la "fortezza Bastiani"), di guardia e in attesa di un nemico che forse non verrà mai.

Questa parabola potrebbe oggi offrire una chiave di lettura simbolica della condizione dell'Europa contemporanea: una società che, sedotta dalla guerra, sembra passata all'improvviso dalla transizione ecologica alla transizione militare, dall'ideale del *welfare* a una mentalità da *warfare*.

Il 2 aprile 2025 il Parlamento europeo ha approvato a larga maggioranza il report annuale sull'*Implementation of the Common Security and Defence Policy*, un documento interamente dedicato all'individuazione dei presunti nemici alle sue porte (Russia, Cina, Iran) e alla definizione delle strategie necessarie a contrastarli. Con questa decisione l'Unione europea sembra avere decisamente imboccato la via della "fortezza", accettando il rischio di snaturare la propria vocazione originaria di "potenza civile" (Telò 2004), ossia di spazio di pace, democrazia e libertà, per conformarsi a una logica emergenziale che tende a militarizzare progressivamente ogni aspetto della vita politica e civile.

Certo, oggi lo scenario geopolitico internazionale presenta minacce inedite e complesse che non possono essere semplicemente ignorate. Soprattutto mostra ovunque il consolidarsi di regimi profondamente diversi dall'ideale storico della democrazia che si è realizzato nel Vecchio Continente. Cionondimeno, la scelta di enfatizzare una postura prettamente difensiva e un assetto militare rischia di alterare in modo profondo la stessa identità dell'Unione, trasformando la sua necessità di sicurezza in un pretesto per "guerrificare" l'opinione e il discorso pubblici.

Tre evidenze statistiche, in particolare, lasciano intravedere le probabili ragioni strutturali di questo slittamento politico e culturale. Il primo riguarda il rapporto tra demografia ed economia. Secondo dati disponibili online, con i suoi 447 milioni di abitanti l'Unione europea rappresenta poco più del 5% della popolazione mondiale, mentre il prodotto interno lordo nominale complessivo dei Paesi membri (circa 19.040 miliardi di dollari) ammonta a quasi un quinto del PIL globale (97.900 miliardi di dollari)².

La seconda evidenza spiega la crescente insicurezza dell'Europa in un mondo ormai irreversibilmente multipolare. Entro la fine del 2025 si prevede che il PIL aggregato dei cinque principali Paesi BRICS (Brasile, Russia, India, Cina³ e Sudafrica) raggiungerà oltre 28.727 miliardi di dollari, superando di oltre il 50% quello dell'Unione e riducendo ulteriormente il peso relativo europeo. La prospettiva di diventare una realtà periferica mettendo a repentaglio la sua storica centralità alimenta il timore di perdere privilegi acquisiti e accresce la tentazione di chiudersi in una logica di difesa permanente.

Infine, è utile ricordare che già prima dell'attuale politica di riarmo, che prevede nuovi investimenti fino a 800 miliardi di euro in deroga al patto di stabilità e il raggiungimento del 5% di contributi alle spese NATO, l'Unione poteva disporre di una forza militare ragguardevole, oltre che godere della protezione assicurata dall'ombrello dell'alleanza transatlantica. Secondo i dati dello *Stockholm International Peace Research Institute* (SIPRI), nel 2022 la spesa militare cumulativa dei cinque Stati membri che investono di più nella difesa (Germania, Francia, Italia, Spagna e Polonia) superava i 180 miliardi di dollari, più del doppio di quella della Russia nello stesso anno (circa 86 miliardi)⁴. Sono cifre, queste, che rendono conto forse più di ogni discorso del rischio concreto che l'Europa si trasformi paradossalmente in una "fortezza Bastiani".

Nemici a noi stessi

A un certo punto della storia raccontata nel romanzo di Buzzati si fa strada nei personaggi una scomoda e amara verità: la consapevolezza che tutto quel febbrile prepararsi all'aggressione altro non fosse, in realtà, che "un pretesto per dare un senso alla vita" (1940, p. 170). In momenti come questo diventa improvvisamente chiaro che il nemico ha già vinto prima ancora di combattere, ma soprattutto che noi abbiamo perso e, quel che è più grave, che ci siamo persi. Se ciò che temiamo del nemico è che ci invada e trasformi il nostro mondo democratico, è proprio questo che è riuscito a fare prima ancora di sparare un solo colpo, non fosse altro perché gli abbiamo permesso di determinare l'ordine delle nostre priorità, modificando la nostra forma di vita e trasformando i nostri discorsi, le nostre pratiche e i nostri stessi valori sociali, politici e culturali: in una parola, il nostro *mindset*.

Questo testo è stato concepito come un invito a riflettere criticamente affinché anche noi Europei, proprio come il tenente Drogo, possiamo renderci conto che il nemico più insidioso si annida, innanzitutto, nella nostra ossessione del nemico, fondata sul nostro immaginario coloniale e sulla nostra falsa coscienza di potenze dominatrici. Stati come il Portogallo, la Spagna, la Francia, il Belgio, l'Olanda, l'Austria, la Germania, la Svezia, la Polonia e l'Italia, per non parlare poi del Regno Unito, hanno tutti quanti conosciuto, a vario titolo e con alterne fortune, una stagione imperiale. È una memoria, questa, che oggi si esprime e si alimenta nel progetto politico di "fare di

2 Elaborazioni nostre a partire da [https://it.wikipedia.org/wiki/Stati_per_PIL_\(nominale\)](https://it.wikipedia.org/wiki/Stati_per_PIL_(nominale))

3 Escludendo dalla Cina Macao, Hong Kong e Taiwan.

4 https://it.wikipedia.org/wiki/Stati_per_spesa_militare

nuovo grande” l’America, l’Europa e poi, perché no, addirittura l’intero Occidente collettivo, come ha dichiarato Giorgia Meloni, ospite nello Studio Ovale della Casa Bianca, compiacendo colui che di questo brand ideologico detiene il copyright. È da una tale paranoica nostalgia sovranista e suprematista che discendono la nostra ossessione securitaria e il bisogno di elaborare la nostra identità come un’entità isolata e compatta, di cui conservare i privilegi e da preservare a tutti i costi da ogni contaminazione con l’esterno e con l’altro da sé.

La tesi di fondo che qui proponiamo è che nell’attuale contesto geopolitico multipolare il nostro nemico più insidioso siamo proprio noi stessi. Lo diventiamo ogni volta che assolutizziamo e feticizziamo la civiltà occidentale trasformandola in una sorta di intoccabile fortezza Bastiani, così come ogni volta che esasperiamo le nostre differenze rivendicando una presunta superiorità nei confronti del cosiddetto Sud globale e dei “barbari” che urgono alle frontiere. Per anni questi barbari invasori hanno avuto un volto ben preciso. Erano, e per la verità in gran parte ancora restano, soprattutto i migranti. Ma oggi assumono anche le sembianze minacciose degli uomini armati agli ordini di Putin. O, perché no, delle auto elettriche cinesi, vissute come la nuova frontiera di un’invasione economica contro cui invocare misure protezionistiche, raccomandare chiusure di confini e allestire retoriche identitarie sempre più agguerrite e paranoiche.

Discorso analogo va fatto naturalmente anche per la Russia. Anch’essa è preda della nostalgia per un passato imperiale, e anche Putin potrebbe tranquillamente sottoscrivere il programma di “rifare grande” il proprio Paese. Da qui nasce la sua roboante retorica antioccidentale, interamente volta alla conservazione paranoica e al rafforzamento dell’identità russa. Con il decreto presidenziale 809 del 9 novembre 2022, denominato “Principi fondamentali della politica dello Stato per preservare e rafforzare i valori spirituali e morali tradizionali russi”, si è stabilito di assumere i “valori tradizionali” come fondamento della società russa e di contrastare le “ideologie distruttive” che provengono dagli Stati Uniti e da altri Stati stranieri ostili attraverso una “politica statale per la conservazione e il rafforzamento dei valori tradizionali”, da attuare “nel campo dell’istruzione e dell’educazione, del lavoro con i giovani, della cultura, della scienza, delle relazioni interetniche e interreligiose, dei mass media e delle comunicazioni di massa e della cooperazione internazionale”.

La Russia di Putin è come ossessionata dal proprio mito fondativo, al punto da prescrivere di alimentarlo fin dai processi di socializzazione primaria. Ma lo stesso si può dire, in fondo, anche dell’Europa, che nel report citato si preoccupa di dotarsi di una “struttura indipendente” con il compito di garantire la protezione informativa dall’“ingerenza da parte di attori stranieri”, e decide di sviluppare percorsi formativi a scuola e all’università che promuovano “dibattiti sulla sicurezza, la difesa e l’importanza delle forze armate”. *Mutatis mutandis*, facendo cioè le dovute distinzioni tra un sistema autoritario e una democrazia liberale (per quanto messa alla prova da decisioni controverse, come il riarmo da 800 miliardi, adottate aggirando impropriamente l’unico organo elettivo), il decreto russo e il report europeo appaiono sostanzialmente speculari, nella misura in cui ciascuno riflette e giustifica se stesso attraverso l’esistenza dell’altro. Sono documenti sorprendentemente simili e caratterizzati dalla medesima violenza mimetica, per citare René Girard (1978), poiché finiscono per riprodurre da versanti opposti un analogo dispositivo simbolico, che contribuisce a quella simmetria paranoica che rischia di rendere indistinguibili l’aggressore dall’aggredito.

Come nel celebre film di Ridley Scott, i due implacabili “duellanti” si condannano a vivere l’uno in funzione dell’altro, alimentando ossessivamente la propria identità attraverso la costruzione del nemico. Ed è così che noi Europei stiamo diventando mimetici in mimetica, per così dire. Indossando l’abito di guerra, non facciamo altro che imitare le logiche simboliche e culturali dell’aggressore che vorremmo respingere, senza neanche rendercene conto. Nell’attesa di un nemico che forse non verrà mai, rischiamo di essere noi per primi a trasformarci in ciò che più temiamo. Come il tenente Drogo, continuiamo a riarmarci per sorvegliare la frontiera, mentre la vera battaglia si consuma dentro di noi: tra ciò che proclamiamo di essere (civili, democratici, aperti e liberali) e ciò che invece stiamo penosamente diventando o, forse, scopriamo di essere sempre stati. Forse, come nel deserto dei tartari, è troppo tardi per tornare indietro. Questo libro trae la sua spinta dalla sensazione che stiamo costruendo un clima psicologico che ci conduce direttamente

sull'orlo dell'abisso, ed è stato scritto con la speranza di poter fornire - anche solo in minima parte - un contributo alla possibilità di evitarlo.

Un'occasione perduta, una possibilità da riscoprire

Il 15 febbraio 2003 si tennero in tutto il mondo manifestazioni di protesta contro la guerra in Iraq voluta dall'allora Presidente degli Stati Uniti George W. Bush. In quel giorno milioni di persone, secondo alcune stime addirittura 36 milioni, si radunarono in circa 3000 piazze. La maggior parte di loro si concentrò nelle grandi capitali europee come Madrid, Parigi, Londra e Berlino. A Roma, in particolare, sembra che siano stati contati circa 3 milioni di manifestanti: a quanto pare, la più grande mobilitazione di sempre contro una guerra⁵. Quell'evento ebbe risonanza globale e alimentò le speranze di chi vedeva nell'Europa la possibilità di affermarsi come un grande spazio di democrazia. Non una potenza militare, ma una comunità politica fondata sul consenso e sul dialogo fra i popoli, distinta dalle strategie imposte dai governi, alcuni dei quali - come il Regno Unito, la Polonia, la Spagna e l'Italia - si erano allineati alla strategia aggressiva di Washington. A distanza di oltre vent'anni è interessante interrogarsi su che cosa resta oggi di quelle speranze e dell'ideale di un'Europa tesa ad affermare le ragioni della pace, dei diritti umani e della legalità internazionale.

Quella mobilitazione non ebbe solo un clamoroso successo in termini di partecipazione popolare, ma ispirò anche una riflessione profonda da parte di alcuni fra i più autorevoli intellettuali di quegli anni, che tentarono di dare voce a quello spirito attraverso il dibattito pubblico e la stampa. Il 31 maggio 2003, infatti, Jürgen Habermas firmò insieme con Jacques Derrida un articolo pubblicato sia sulla *Frankfurter Allgemeine* che su *Liberation*, dal titolo "Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei" (in Habermas 2004). Su suo impulso, inoltre, altri intellettuali scrissero nello stesso giorno sulle principali testate europee: Umberto Eco su *la Repubblica*, Gianni Vattimo su *La Stampa*, Fernando Savater su *El Pais*, Adolf Muschg sulla *Neue Zürcher Zeitung* e lo statunitense Richard Rorty sulla *Süddeutsche Zeitung*.

È dall'articolo di Habermas e Derrida che si possono misurare tanto i punti in comune quanto le differenze tra il clima dell'epoca e quello attuale. Allora come oggi la divergenza tra Stati Uniti ed Europa su come affrontare i conflitti internazionali si è fatta evidente, ma con dinamiche quasi opposte. Come oggi, anche in quel tempo si paventava che gli USA si sarebbero disimpegnati dal Vecchio Continente per affrontare le sfide geopolitiche provenienti dalla Cina. Già allora era evidente che in questo scenario all'Europa non restava che proporsi come un terzo polo autonomo tra gli Stati Uniti e l'Oriente. Come spiegava Umberto Eco nel suo articolo, per poterlo fare l'Europa avrebbe dovuto dotarsi di "una propria politica estera unificata e [di] un proprio sistema di difesa - anche minimo, visto che non è tra le possibilità ragionevoli che l'Europa debba invadere la Cina o combattere con gli Stati Uniti - sufficiente a permetterle una politica di difesa e di pronto intervento che la Nato non può ormai assicurare" (Eco 2003).

Insomma, già due decenni fa si ragionava sulla possibilità di sganciare l'Europa dall'egemonia degli Stati Uniti: allora perché gli Americani si erano unilateralmente imbarcati in un conflitto bellico nel quale la maggior parte dei Paesi europei non voleva essere coinvolta, oggi perché con la presidenza Trump gli Americani hanno deciso, in modo altrettanto unilaterale, di tirarsi fuori da un altro conflitto, quello in Ucraina, che invece gli Europei mostrano di volere a ogni costo continuare.

Quello che ci sembra particolarmente interessante rilevare è la differenza nel modo in cui ora si sta pensando di rendersi autonomi dagli Stati Uniti rispetto a come si progettava di farlo all'epoca. Oggi, quasi in preda a un riflesso condizionato, si ricorre al massiccio riarmo dei singoli Stati membri per potenziare la forza di deterrenza dell'Unione europea: è solo una questione militare. Ieri, invece, si cercava di capitalizzare l'esperienza di una comunità sovranazionale, come quella europea, che è stata caratterizzata da una lunga storia di tragici conflitti tra Paesi vicini, ma che proprio per questo avrebbe potuto e dovuto far fruttare quella memoria. Una risorsa da investire nella formazione di una identità comune e nella costruzione di una politica estera unitaria, vocata al

5 Cfr. https://it.wikipedia.org/wiki/Proteste_contro_la_guerra_in_Iraq

dialogo e basata sul “riconoscimento dell’altro nella sua diversità”. Proprio la brutalità del loro passato coloniale avrebbe dovuto costituire - si auspicava - un efficace vaccino in grado di proteggere una volta per tutte gli Stati europei dalle derive dell’etnocentrismo e dalla tentazione di politiche di dominio imperiale. Come leggiamo nell’articolo di Habermas e Derrida, l’Europa più di ogni altra cultura “ha dovuto imparare a caro prezzo in che modo le differenze possono essere appianate, i contrasti istituzionalizzati e le tensioni stabilizzate” (Habermas 2004, p. 25).

Oggi sappiamo com’è andata a finire. L’Europa si è segnalata fin qui soprattutto per la sua incapacità di giocare un ruolo diplomatico nel conflitto che si è acceso ai suoi confini. Come ha dichiarato il filosofo Massimo Cacciari (2025), “manca la politica europea, mancano la storia di mediazione che [l’Europa] ha mantenuto fino a 20-30 anni fa. È incastrata in questo giuramento di seguire Zelensky senza se e senza ma. In questi anni l’Europa ha aperto una scuola di menzogne. Menzogne su tutto: sulla genesi di questo conflitto, sulla costruzione di questo nemico universale che è la Russia”. Cionondimeno, forse non è troppo tardi per riscrivere l’epilogo di questa storia costellata di menzogne, passi falsi e colpevoli omissioni. Forse quella che nel 2003 si è rivelata un’occasione perduta può trasformarsi oggi in una possibilità ancora da esplorare. Sta a noi come europei scegliere il nostro destino: se puntare sulla politica o sulla guerra, se ricorrere all’arma del confronto o rassegnarsi al confronto delle armi.

La cura della pace

Citando le celebri parole che Italo Calvino mette in bocca al Marco Polo protagonista de *Le città invisibili*, potremmo dire che l’inferno della guerra “non è qualcosa che sarà; se ce n’è uno, è quello che è già qui, l’inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l’inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all’inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio” (Calvino 1972, p. 164). Il rischio maggiore non è una guerra futura ma l’inferno già presente, che accettiamo - e anzi quasi auspichiamo - preparandoci ad essa come fosse inevitabile. È, dunque, l’inferno che è già qui nel momento in cui l’assumiamo come nostro orizzonte esistenziale al punto da costruire la nostra stessa identità intorno all’impegno bellico e alla volontà di combattere. Per sottrarci a questo destino di “guerrificazione” della vita avremmo evidentemente anche noi bisogno di riconoscere ciò che in questo inferno non è tale, e quindi farlo durare e dargli spazio.

Al di là del suo carico di morte e distruzione, occorre rendersi conto che la guerra produce effetti profondamente corrosivi anche sul piano simbolico e antropologico: la sua normalizzazione all’interno della cultura e delle istituzioni civili annulla la singolarità dei viventi facendone dei semplici ingranaggi all’interno di una macchina bellica. La nostra tesi è che non è solo la guerra in sé a essere un male, ma lo è anche - e per certi versi ancor di più - la guerrificazione psicologica degli individui e della società. C’è, infatti, dal nostro punto di vista, soltanto una cosa peggiore della guerra guerreggiata: una società che, magari in nome di un malinteso senso di realismo politico, si assuefa alla sua inevitabilità, si rassegna a “diventarne parte”, imbocca la strada della militarizzazione e decide di ridefinire da un giorno all’altro il suo sistema di valori, la sua gerarchia di priorità, le sue infrastrutture materiali e culturali per prepararsi attivamente a combattere. In questo modo la guerra non è più vista come una tragica aberrazione da mettere al bando, ma si afferma come una presenza immanente nelle relazioni politiche internazionali, fino a essere percepita come una normale improbabilità: magari rara, ma sempre possibile sullo sfondo. Nel momento in cui la guerra diventa condizione naturale, alla pace viene riservato solo il ruolo residuale e negativo di momentanea assenza di guerra. Ed è così che essa si trasforma in pace armata e in mobilitazione preventiva, ovvero in una condizione di “*preparedness*” (per riprendere il lessico adottato dalle istituzioni europee), cioè in fin dei conti in una guerra allo stato virtuale e latente. Se la pace si riduce a essere null’altro che un intervallo tra una guerra e l’altra, si smarrisce la consapevolezza della radicale differenza socio-antropologica tra guerra e pace. Si finisce, cioè,

per non accorgersi più che tra guerra e pace è in gioco la differenza tra una società regolata di default dal principio del conflitto tra le nazioni e una società organizzata culturalmente e istituzionalmente per il benessere e la convivenza tra gli uomini, e non soltanto tra una fase in cui le armi sparano e una in cui vengono rifornite di munizioni. La pace sta “al principio [anzi] è il principio”, come sostiene il filosofo Tommaso Greco (2025, p. 5): ciò significa che non bisogna pensare la pace semplicemente come assenza di guerra, ma al contrario la guerra come patologica interruzione della pace. Di più, significa che dobbiamo imparare a considerare la pace “come ciò che occorre innanzitutto *custodire* e non solo *costruire*; come ciò che ci chiama alla responsabilità preventiva della sua cura piuttosto che allo sforzo successivo di ripararla dalle offese” (Greco 2025, p. 22). Abbiamo bisogno di un cambio di paradigma culturale nel modo in cui concepiamo il pacifismo. Troppo spesso si liquidano i discorsi pacifisti come utopici, naïf e politicamente irresponsabili di fronte a un nemico che ha aggredito o che mostra di non voler sedersi al tavolo dei negoziati. Ma quando il nemico aggredisce è ormai troppo tardi, in quanto la possibilità di una soluzione pacifica si è già drasticamente ridotta. Questo significa che a monte non si sono create o non hanno funzionato le condizioni politiche, diplomatiche e culturali necessarie a custodire la pace e a impedire l’escalation del conflitto. In questo senso, il realista che si prende gioco dei pacifisti finisce paradossalmente per contribuire all’inefficacia di cui li accusa nel momento in cui la guerra esplode, poiché la sua stessa logica tende a delegittimare preventivamente quel lavoro, indefesso e spesso non appariscente, di cura della pace che avrebbe potuto impedirne l’insorgere.

Dalla persona al ruolo: la guerra come macchina di annientamento simbolico

Possono esserci diversi modi di sopprimere i viventi. La guerra li uccide fisicamente, su questo non ci sono dubbi. E questo è già abbastanza tragico da meritare ogni sforzo per scongiurarla, piuttosto che continuare ad alimentarla con l’asserita intenzione di volerla vincere. Ma di fatto li *fa fuori* anche simbolicamente in quanto persone, nella misura in cui li *forza dentro* il ruolo sociale di guerrieri, li arruola come combattenti, disattivandoli in quanto agenti unici dotati di una irriducibile singolarità esistenziale.

Per esprimerci con le parole di Hannah Arendt, una società che si militarizza finisce per sacrificare il *chi* singolare degli individui subordinandolo al *che cosa* della funzione che essi sono chiamati a svolgere nella mobilitazione bellica. Così facendo, snatura tanto l’“azione” quanto il “discorso” umani, poiché ne svuota il carattere di espressione soggettiva fine a sé stessa, riducendo l’una e l’altro a semplici strumenti orientati verso uno scopo esterno. In guerra – osserva Arendt – “gli uomini entrano in azione e usano la violenza allo scopo di realizzare certi obiettivi per la propria parte e contro il nemico [...] [e] il discorso diventa ‘mera chiacchiera’, un semplice mezzo in più per raggiungere un fine, sia che serva a ingannare il nemico o stordire con la propaganda; in questo caso le parole non rivelano nulla, la rivelazione viene solo dai semplici atti, e questo risultato, come ogni altro, non può rivelare il ‘chi’, l’identità unica e distinta dell’agente. [...] I monumenti al ‘Milite ignoto’ dopo la prima guerra mondiale testimoniano ancora il bisogno di glorificazione, di trovare un ‘chi’, qualcuno identificabile che testimoniassero quattro anni di massacro in massa. La frustrazione di questo desiderio, e il rifiuto di rassegnarsi al fatto brutale che la guerra non era stata azione di nessuno ispirò l’erezione dei monumenti agli ‘ignoti’, a tutti coloro che la guerra non era riuscita a render noti e aveva quindi derubati, non della loro vittoria, ma della loro dignità umana” (1958, pp. 131-132).

In altre parole, accettare la guerra come orizzonte permanente e normale della vita civile significa rassegnarsi a un modo di essere caratterizzato da una forma di depersonalizzazione diffusa, in cui la singolarità dell’essere umano si dissolve dietro la maschera del ruolo. È questa, crediamo, la sconfitta meno considerata ma, forse proprio per questo, anche quella più deleteria e pericolosa cui si rischia di andare incontro: una società che si abitua a pensarsi in guerra smette, a poco a poco, di riconoscere il volto di ciascuno, che sia amico o nemico, come un “chi” irriducibile e unico.

È quanto osserva anche Elias Canetti, per il quale la guerra è legata strettamente alla configurazione sociologica della massa, l’unico tipo di relazione con gli altri in cui il singolo si libera dal timore di

essere toccato e accetta un destino di indistinzione personale. La guerra, per essere più precisi, mette sempre in scena due masse nemiche, che sono “doppiamente intrecciate” tra loro. In guerra ogni combattente è allo stesso tempo, per i propri, parte della massa dei vivi, e per i nemici parte di quella dei morti. Il bisogno di mantenere la coesione della massa è uno dei fattori principali che spiegano l’inerzia della guerra: “il fatto che le guerre durino così a lungo e continuino ad essere combattute anche quando sono già perse da tempo - osserva Canetti (1960, p. 85) - è collegato al più profondo impulso della massa. Questa sensazione è così forte da far preferire di morire con gli occhi bene aperti, anziché la sconfitta e sperimentare la disgregazione della propria massa”. Naturalmente, è così dalla notte dei tempi, il motivo per il quale si forma la massa bellica dipende ogni volta dal nemico: “è sempre il nemico che [...] ha cominciato. Se forse non lo ha espresso per primo, lo ha pur sempre progettato, vi ha almeno pensato; e se non vi ha già pensato, vi *avrebbe* certo pensato” (p. 87).

In questo senso Putin appare come il nemico necessario, anzi il nemico perfetto. Perfetto, al punto tale che se non ci fosse bisognerebbe inventarlo. È lui l’aggressore, è lui che ha cominciato. Certo, l’aggredito è l’Ucraina e non l’Unione europea (di cui evidentemente Putin teme la protezione data dalla NATO). Ma questo, in fondo, è solo un dettaglio, dal momento che di sicuro l’arcinemico russo sta progettando di invadere anche alcuni Paesi europei, forse anche tutti, e se non vi ha già pensato di sicuro lo farà. Quindi, perché attendere che lo faccia davvero quando potrebbe essere diventato ormai troppo forte per poterlo contrastare e respingere? Una tale escalation ipotetica mostra come la massa bellica tenda ad autoalimentarsi: il nemico viene pensato come tale ancor prima che agisca e, così facendo, si giustifica ogni forma di prevenzione aggressiva.

Secondo Canetti la massa affonda le sue radici nella muta primordiale, un gruppo in azione e in “movimento” (tale è il senso originario della parola *muta*). Vi sono diversi tipi di mute (di caccia, di guerra, del lamento e di accrescimento), ma tendono tutte a trasformarsi facilmente l’una nell’altra. È interessante notare come nell’attuale scenario geopolitico dell’Europa la condizione della guerra e quella dell’accrescimento si presentino associati nel cosiddetto welfare bellico. Si consideri, ad esempio, il rapporto presentato da Mario Draghi (2024) al Parlamento europeo il 9 settembre 2024. Una delle tre aree di intervento prospettate dall’ex primo ministro per promuovere la crescita dell’Ue riguarda specificamente l’“aumento della sicurezza e la riduzione delle dipendenze”. Siamo a una svolta. L’aumento della spesa pubblica non viene più richiesto prioritariamente per assicurare il sistema di protezione sociale, ma per “aumentare sostanzialmente l’aggregazione della domanda di asset per la difesa”. In questo nuovo contesto, nel quale si intrecciano e si potenziano a vicenda istanze di guerra e fattori di accrescimento, la società si abitua progressivamente a vivere in uno stato di allerta permanente, dove il conflitto diventa una costante di vita, con tutte le implicazioni in termini di depersonalizzazione che ne risultano.

Normalizzare la guerra per governare l’instabilità

Il sociologo William Davies ha proposto di leggere il tempo presente e la militarizzazione strisciante della politica che lo caratterizza attraverso il concetto di *weaponisation* della vita quotidiana, dal momento che “‘utilizzare in senso offensivo’ strumenti quotidiani è diventato ormai parte del lessico politico comune” (2018, p. 42). Per comprendere la portata del fenomeno basti pensare, ad esempio, a come mezzi di trasporto comuni - come i camion - siano stati trasformati in strumenti di attacco terroristico, o a come social media nati per coltivare amicizie online vengano impiegati per scopi ostili come ad esempio seminare discordie o interferire nelle elezioni di altri Paesi, e in generale a come sempre più oggi si diffondano strategie cosiddette di guerra ibrida come il trolling online, la violazione dei dati, gli attacchi informatici o le fake news a scopo propagandistico. La stessa politica dei dazi varata da Donald Trump può essere letta nel quadro di una trasformazione in arma perfino delle politiche economiche. È una dinamica subdola, perché non ha l’impatto visibile e diretto delle bombe, ma logora progressivamente la fiducia, la coesione e la sicurezza percepita che sono alla base della convivenza sociale. E come ogni forma di guerra ibrida,

è difficile da localizzare, identificare e quindi contrastare. La violenza perpetrata attraverso istituzioni e strumenti della sfera civile genera una diffusa sensazione di vulnerabilità e impone un perenne stato di nervosismo e di allarme.

Di fronte alla destabilizzazione prodotta dalle pratiche di *weaponisation* della vita quotidiana, in Europa si sta oggi affermando la quotidianizzazione della guerra, ossia la guerrificazione della vita sociale. Il progetto di riarmo in funzione antirussa è evidentemente parte di questa strategia. Serve a far penetrare la logica bellica all'interno della normalità, trasformando la vita civile in piattaforma attrezzata per alimentare lo scontro con il nemico. È una delle conseguenze a cui ci ha condotto il progetto della modernità globale, alla luce di quanto sostiene il critico della colonialità Walter Mignolo: "una volta le armi erano fabbricate per portare avanti le guerre; l'inversione neoliberale della retorica della modernità consiste nel fabbricare le guerre per far circolare e vendere le armi" (2018, p. 222).

Coerentemente con questa logica si cerca di normalizzare la militarizzazione della vita, ridefinendo priorità, infrastrutture, linguaggi e simboli della nostra convivenza in funzione della minaccia permanente. Del resto, se il pericolo è permanente allora diventa anche, in un certo senso, tranquillizzante, come se fosse elemento di una nuova normalità. Il danno peggiore che si annida in qualsiasi pericolo sta infatti nella sua imprevedibilità, nel fatto cioè che non ce lo si aspetta, dal momento che "saetta prevista vien più lenta", per citare Dante. Ecco allora che lo stato d'eccezione diventa regola ordinaria di vita, e in questo senso fonda e sostiene un nuovo senso e principio di realtà: una diversa economia simbolica, oltre che materiale. La guerra alla quale ci si prepara si pratica senza dichiararla e, al limite, senza neanche combatterla, almeno finché sia possibile demandarla ad altri per procura o mantenerla in uno stato di standby senza precipitare nell'abisso della guerra guerreggiata vera e propria. Certo, è una strategia ad alto rischio, ma evidentemente si ritiene che il gioco valga la candela. L'importante è che la guerra si insinui nella gestione ordinaria del potere sotto forma di deterrenza. Da questo punto di vista, gli Stati Uniti di Trump e l'Unione europea sembrano giocare partite differenti destinate a produrre una reciproca incomprensione: quanto più Trump insegue la *weaponisation* della vita normale con una politica emotiva, imprevedibile, e a tratti violenta (basti pensare all'uso ostile e spregiudicato che fa dei dazi commerciali), tanto più l'Europa è indotta a coltivare una normalizzazione della guerra che le consenta di conservare il suo apparato di potere attraverso il rilancio del suo complesso militare-industriale.

Richiamandosi alla distinzione tracciata da Hannah Arendt tra violenza e potere, Davies spiega che l'impiego di strutture della vita civile in funzione di armi scatena una dinamica di violenza incontrollata che non solo provoca "stati/Stati nervosi" senza costruire nulla di solido, ma tende a minare ogni assetto di potere, la cui prerogativa principale è invece di operare "in modo prevedibile e visibile, creando un senso condiviso di realtà e normalità" (Davies 2018, p. 43). In altre parole la violenza distrugge, destabilizza, rende nervosi gli individui e gli Stati, ma non può sostituire la legittimità, il consenso e la prevedibilità su cui ha bisogno di fondarsi il potere politico per potersi stabilizzare. "Con le baionette si può fare tutto, tranne che sedercisi sopra" - pare abbia affermato il ministro francese Talleyrand per legittimare il progetto di restaurazione politica sancito al congresso di Vienna dopo la stagione dell'instabilità napoleonica. Ebbene, anche con la *weaponisation* dell'esperienza comune si può forse fare tutto, ma difficilmente si riesce a mettere a frutto le pulsioni convulse che da essa si sprigionano per costruire un ordine autoritativo davvero stabile e collettivamente riconosciuto. Ecco perché, una volta infranti i confini tra il regime di guerra e quello di pace, si punta oggi ad opporre alla *weaponisation* della vita normale un meccanismo, equivalente e contrario, di normalizzazione della guerra, che sostenga e rafforzi il governo interno invocando (e quasi desiderando) la minaccia di un comune nemico esterno. Per amministrare un potere che sta perdendo progressivamente consensi e legittimazione e, quindi, tende ad arroccarsi su sé stesso, diventa evidentemente prioritario adoperarsi con ogni mezzo allo scopo di disinnescare uno stato/Stato nervoso, anche al costo di allestire uno stato/Stato in assetto di guerra permanente. Siamo di fronte a una trasformazione profonda del nostro tempo: è necessario che la guerra non sia più solo una realtà eccezionale e lontana, e che una strategia della tensione penetri a fondo nella vita

quotidiana, si mimetizzi nei gesti, nei media e nei linguaggi del quotidiano, fino a diventare parte strutturale della nostra normale esperienza sociale e politica. È così che una fonte d'instabilità esterna viene riconvertita in un fattore di coesione interna e utilizzata a fini di potere.

Le trappole della deterrenza

“Deterrenza” è tornata a essere una delle parole chiave del dibattito politico. Dalla deterrenza militare ci si aspetta in genere che riesca a eliminare il terrore della violenza prevenendo la guerra. Dal canto nostro temiamo che il primo effetto provocato dalle strategie della deterrenza sia, invece, proprio quello di radicare il terrore bellico nella normalità della vita quotidiana. Di fatto la deterrenza non è in quanto tale strumento di contrasto e di prevenzione della guerra, anzi si presenta in un certo senso come un omaggio alla guerra stessa, di cui estende l'influenza simbolica e psicologica, senza peraltro incidere sulle ragioni dei conflitti, anzi lasciando che si incancreniscono e si radicalizzino. La pace da coltivare, in ogni caso, non può e non deve coincidere con la preparazione di una guerra a venire. Il rischio di una pace armata è troppo grande per poterci permettere il lusso di correrlo. “È l'ora di abolire la guerra, di cancellarla dalla storia dell'umanità prima che sia la guerra a cancellare l'umanità” – ha ammonito solennemente papa Francesco all'indomani dell'aggressione russa. “È passato più di un mese dall'invasione dell'Ucraina – ha detto durante un *Angelus* pronunciato in Piazza San Pietro il 27 marzo 2022 –, di questa guerra crudele e insensata, che rappresenta una sconfitta per tutti noi. C'è bisogno di ripudiare la guerra, luogo di morte dove padri e madri seppelliscono i figli, dove uomini uccidono i loro fratelli senza averli nemmeno visti, dove i potenti decidono e i poveri muoiono”. La logica della deterrenza non ripudia affatto la guerra, al contrario vi assomiglia troppo e addirittura rischia di propizziarla. D'altra parte, è facile constatare come la guerra in Ucraina si protragga ad onta perfino del rischio di un'escalation nucleare, mostrando che l'irrazionalità bellica viene tutt'altro che neutralizzata dalla logica della dissuasione.

Se la deterrenza ha finito per essere una prosecuzione della guerra con altri mezzi, ribaltando il celebre aforisma clausewitziano, è interessante osservare come anche la nostra stessa narrazione pubblica abbia cercato di rimuovere la realtà della guerra, pur continuando sistematicamente a praticarla. La guerra è male assoluto che noi occidentali ci eravamo solennemente impegnati a tabuizzare e mettere al bando una volta per tutte all'indomani del secondo conflitto mondiale. Ciò ovviamente non ha impedito che negli ultimi decenni siamo ricorsi con la massima disinvoltura alle armi ogni volta che lo abbiamo ritenuto necessario per i nostri interessi. In tutti questi casi l'*Occidente* non si è fatto alcuno scrupolo a indossare le vesti dell'*Uccidente*.

Cionondimeno, se non abbiamo bandito effettivamente la guerra come evento, almeno fino ad ora abbiamo adottato la diplomazia ipocrisia di non evocarla direttamente nel linguaggio ed anzi ne abbiamo addirittura eliminato sistematicamente il nome. Quelle che nel recente passato abbiamo intrapreso noi, infatti, non le abbiamo mai chiamate esplicitamente guerre, tutt'al più operazioni di polizia internazionale o manovre di esportazione della democrazia in Iraq a colpi di bombe “intelligenti” (*ça va sans dire*) e ingerenze militari in Serbia, ovviamente di natura “umanitaria”. Nessuna meraviglia quindi se anche il nostro tardivo emulo Putin ha ritenuto di battezzare la sua personale guerra con la più anodina ed eufemistica formula di “operazione militare speciale”.

Oggi però siamo a una svolta che sembra epocale, a giudicare dal fatto che parlare esplicitamente di fare la guerra non è ormai nemmeno più ritenuto sconveniente. Certo, la guerra continua a essere considerata un male, tuttavia nello stesso tempo una politica di riarmo e di preparazione bellica è tornata a essere percepita in Europa come un realistico antidoto a questo male. La guerra viene sì resa accettabile e legittimata, ma con la giustificazione che ciò verrebbe fatto in realtà al solo scopo di evitarla. E tuttavia, mentre non è affatto detto che una società che si riarma costituisca davvero un efficace *rimedio al male*, è certo invece che essa rappresenta un omeopatico *rimedio nel male* (Starobinski 1989), ossia una strategia che di fatto finisce per sdoganarlo e renderlo di nuovo moralmente immaginabile e materialmente praticabile. Riarmarsi a scopo di deterrenza non solo

rafforza l'idea che la guerra sia in qualche modo inevitabile, ma finisce anche per accreditarla come strumento legittimo di risoluzione dei conflitti, negando la pace come valore da perseguire attivamente. La pace non è qualcosa che si possa desiderare per il futuro, ma è soprattutto un insieme di pratiche e di modi di essere che giorno per giorno si costruiscono e si coltivano nel e per il presente. Al contrario la logica della deterrenza consiste nell'allestire nel presente un apparato di guerra materiale e simbolico nella convinzione che esso serva a garantire, un domani, una riconversione del clima politico globale che, quasi miracolosamente, conduca tutto a un tratto alla pace. Secondo un resoconto giornalistico (Rodano 2025) che presenta il rapporto 2024 dello *Stockholm International Peace Research Institute* (SIPRI), la spesa militare mondiale non è mai stata così alta come è oggi, il che testimonia di una trasformazione profonda dell'atteggiamento nei confronti della guerra. In particolare, i 32 Stati membri della NATO assorbono il 55% della spesa globale, e fra essi gli Stati europei investono 454 miliardi di dollari (il 30% circa del totale della NATO), a fronte dei 149 della Russia nel 2024. Spicca in particolare il dato della Germania che, con 88,5 miliardi di dollari (un aumento del 28% rispetto all'anno precedente), si colloca oggi al quarto posto per spesa militare globale dopo Stati Uniti, Cina e la stessa Russia, infrangendo un tabù che l'aveva mantenuta simbolicamente disarmata fin dal secondo conflitto mondiale.

Sono dati che mostrano come l'Europa, anche prima degli ulteriori 800 miliardi decisi da Ursula von der Leyen aggirando la via parlamentare, sembra ormai aver deciso che l'unico modo per affrontare la minaccia della guerra portata da Putin sia attrezzarsi a combatterla. Una logica del genere affonda le radici in un meccanismo psicopolitico profondo, che può essere interpretato come il trionfo di una vera e propria "antropologia dell'invidia": "la guerra è l'archetipo del modello dell'invidia perché chi ricorre alla guerra dice di farlo sempre per un giusto motivo, mentre imputa ingiustizia agli altri che vi ricorrano. Se le armi le possiede uno sono garanzia di sicurezza, se le possiede l'altro sono aggressività e ingiustizia; se uno corre agli armamenti dirà che lo fa per assicurare la pace, se alle armi ricorre l'altro sarà perché è un guerrafondaio che 'combatte' contro la pace" (Resta 2002, p. 41).

Nel momento in cui il rimedio al male della guerra viene individuato solo nel prepararsi ad essa, si finisce per arrendersi al fatto compiuto della guerra, accettandone il dominio simbolico. Quando, cioè, si identifica la guerra come l'unico mezzo per contrastarla, si cade fatalmente nella sua logica, smarrendo ogni capacità di immaginare alternative allopatiche e soffocando ogni forma di pensiero critico. Emblematica in questo senso la parola "deterrenza" (dal verbo latino *de-terrere*), che oggi compare così spesso nei discorsi dei leader politici europei: attraverso questo concetto si fa strada nel senso comune l'idea ossimorica che si può rimuovere il *terrore* solo incutendolo agli altri e dunque, di fatto, alimentandolo nel mondo. Il contrario del terrore non identifica allora un insieme di valori e pratiche radicalmente alternativi ad esso, ma un modo di essere che viene desunto e ricalcato paranoicamente sul terrore stesso. In questo modo la deterrenza, che nelle intenzioni degli autoproclamatisti "realisti" dovrebbe servire a scongiurare la guerra, finisce per somigliare troppo a un'escalation destinata a precipitare verso il conflitto. In teoria il riarmo dovrebbe servire solo a dissuadere il nemico dall'aggregirci. Tuttavia, se è vero che la migliore difesa è l'attacco, nulla impedisce che la logica della deterrenza ci conduca direttamente alla guerra preventiva intrapresa dal nemico per anticipare le nostre azioni di rafforzamento militare. In questo modo, il ripudio della guerra che sbandieriamo sul piano dei nostri principi costituzionali sarebbe destinato di fatto ad essere eluso e vanificato.

"Se gli uomini definiscono certe situazioni come reali, esse sono reali nelle loro conseguenze". È il principio noto nelle scienze sociali come teorema di Thomas, formulato nel libro *The Child in America*, pubblicato nel 1928 da William Thomas e dalla consorte Dorothy Swaine Thomas. Come spiegavano i coniugi Thomas, se in uno Stato una guerra civile a un tratto si interrompe ma gli abitanti di una piccola isola di quello Stato non sono al corrente della cessazione delle ostilità, essi continueranno a combattersi ammazzandosi a vicenda. Oggi lo scenario non è quello di una guerra civile realmente in corso, ma di una guerra mondiale da tutti immaginata, dai più temuta e forse da qualcuno perfino auspicata. Ma l'effetto di cortocircuito tra ciò che si pensa e ciò che realmente si verifica è analogo. Presumendo che la Russia costituisca una minaccia per noi, moltiplichiamo i

nostri investimenti in armi e deterrenza militare. Ma a questo punto i Russi potrebbero a loro volta pensare che siamo noi che ci riarmiamo a costituire una minaccia esistenziale per loro e, di conseguenza, potrebbero decidere di aggredirci preventivamente. In questo modo il contrasto alla guerra praticato attraverso la deterrenza non la scongiura affatto, anzi ne rende ogni giorno più probabile l'evenienza. In altre parole, se immaginiamo la guerra come inevitabile, finiamo col comportarci come se lo fosse, di fatto finendo per renderla ogni giorno più probabile. Se temendo un'aggressione da parte della Russia ci riarmiamo, Putin potrebbe interpretare le nostre azioni a sua volta come una imminente minaccia di attacco, reagendo in anticipo. La paura genera azione e l'azione alimenta la paura, ingenerando un pericolosissimo circolo vizioso. In ogni caso tutte le mosse che stanno facendo i cosiddetti volenterosi dell'Unione europea per porre rimedio alla crisi ucraina vanno nella direzione di aumentare e non già di diminuire le probabilità di una guerra contro la Russia. Il loro orientamento verso una crescente deterrenza militare non disinnesci la crisi, ma rischia di alimentare la spirale di paura e ostilità che porta a un'escalation dei conflitti. È in questo contesto che suona particolarmente profetica e densa di significato l'ultima dichiarazione pubblica che lo stesso papa Francesco ha consegnato all'umanità nella benedizione *Urbi et Orbi* della Pasqua 2025 il giorno prima della morte, quasi a mo' di testamento spirituale: "nessuna pace è possibile senza un vero disarmo! L'esigenza che ogni popolo ha di provvedere alla propria difesa non può trasformarsi in una corsa generale al riarmo".

In definitiva la *de-terrenza* che si persegue oggi attraverso il riarmo non elimina il *terrore* semmai lo assorbe e lo radica paranoicamente nella normalità, rendendolo parte integrante del nostro sistema di vita e trasformandolo in un fattore sempre più strutturale e determinante delle relazioni internazionali e della vita del presente. Esattamente come l'ipocrisia è un omaggio che il vizio tributa alla virtù, allo stesso modo la deterrenza rischia di essere null'altro che l'omaggio che la guerra tributa alla pace, estendendo le dimensioni su cui si gioca il conflitto - psicologiche, simboliche, esistenziali - anziché prevenirlo. Con la logica della deterrenza, che si pretenderebbe finalizzata a realizzare la pace, di fatto è la guerra evocata, immaginata e preparata che finisce per guadagnare incontrastata il centro della scena. Impone progressivamente la sua agenda e il suo ordine del giorno, giungendo inevitabilmente a plasmare le nostre menti e i nostri cuori.

La banalizzazione della guerra e il nuovo "spirito" dell'Europa

Per guerrificare la vita è necessario, innanzitutto, banalizzare la guerra, ridurla cioè a una "crisi gestibile" come ve ne sono tante altre, fino a essere percepita come se si trattasse di un evento ordinario, quasi inevitabile e, per certi versi, addirittura sano e positivo.

Niente di così nuovo sotto il sole, si potrebbe dire. In fondo, in passato ci si è spinti perfino a immaginare la guerra come sola igiene del mondo. Eppure fa una certa impressione oggi rilevare che tutta questa opera di predisposizione psicologica e culturale alla guerra avvenga apparentemente quasi senza alcuno scossone né turbamento, come se fosse un fatto "pacifico" e normale. È questo che colpisce in modo particolare: il *riarmo* che oggi si annuncia avviene, si potrebbe dire, nella più *disarmante* normalità. Ad esempio l'Unione europea che pubblicizza un kit di sopravvivenza per 72 ore si muove esattamente verso la normalizzazione e la sdrammatizzazione banalizzante del terrore. In fondo per quale motivo dovremmo avere orrore della guerra se, a quanto pare, è sufficiente una provvista di beni essenziali per tre soli giorni per poterne uscire indenni e ritornare alla normalità? Non sia mai che l'immane potenza del negativo di hegeliana memoria faccia davvero una brusca irruzione nella pubblica consapevolezza in tutta la sua reale potenza distruttiva. Nella cultura occidentale la morte è qualcosa in cui ne va dell'autenticità e della spiritualità della vita. Saper guardare in faccia la morte è ciò che rende la vita degna di essere vissuta, ossia ciò che fa dell'uomo, essere semplicemente naturale, un autentico soggetto dello Spirito. Come ha spiegato Hegel in una celebre pagina della prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, "la vita dello Spirito [...] non è quella che si riempie d'orrore dinanzi alla morte [...] ma è quella vita che sopporta la morte e si mantiene in essa. Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se

stesso nella disgregazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza [...] solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte il negativo nell'essere" (1807, p. 87).

Anche qui parrebbe, in fondo, che non vi sia niente di veramente nuovo sotto il sole: ora come allora si tratta sempre di rendere antropologicamente produttiva la morte della carne vivente mettendola all'opera, cioè facendone un dispositivo di edificazione del corpo sociale e della vita spirituale. E dunque la morale continua a essere ancora quella per cui dobbiamo saper affrontare la guerra (cioè la possibilità di essere uccisi o di uccidere) se vogliamo davvero diventare degni *uomini di Spirito*. Ma, e qui risiede in parte la novità dei nostri giorni, dobbiamo farlo tutto sommato senza drammi e senza la sacra gravità che una volta accompagnava questo genere di sacrificio, anzi con la frivola e spensierata leggerezza di giulivi *uomini di spirito*. Ed è infatti proprio così che ci vorrebbe la (a sua volta) *spiritosa* commissaria europea per la "gestione delle crisi" Hadja Lahbib nello scanzonato video in cui ci raccomanda di non dimenticarci di mettere nel nostro zainetto di sopravvivenza anche le carte da gioco, così tanto per ingannare il tempo tra un bombardamento e l'altro. Del resto, la guerra - è questa l'idea che bizzarramente si vuole far passare - non è che una crisi come un'altra, e come tutte le altre va gestita secondo il collaudato codice aziendalistico del *crisis management*: come se si trattasse di un incidente di percorso programmato e messo in conto, come se non fosse che una normale improbabilità, e non già il momento decisivo che sospende traumaticamente la nostra normalità mettendone in discussione in modo radicale i *frames* mentali ed esistenziali. L'heideggeriano essere-per-la-morte come tonalità emotiva fondamentale dell'esserci si riconverte oggi in uno stucchevole essere-per-la-guerra: ma se dalla morte ci si sarebbe aspettati che rivestisse il ruolo di autenticità ontologica in grado di scuoterci e squarciare il velo della normalità, la guerra viene usata al contrario per rafforzare i quadri sociali della normalità inautentica e per mettere al riparo da ogni dubbio esistenziale la routine della nostra chiacchiera quotidiana.

La guerrificazione discorsiva della società: un'analisi culturale

Di per sé la guerra è sempre un fatto che si consuma tra Noi e Loro producendo morte. Per guerrificazione intendiamo invece un processo culturale che investe interamente il Noi e che ha come posta in gioco essenziale l'arruolamento e la mobilitazione della vita. La guerrificazione co-scrive ma, meglio ancora, ri-scrive la nostra vita dando luogo a una generale trasvalutazione dei valori. Non è un caso che parole come "arruolamento" e "coscrizione" abbiano entrambe significativamente a che fare con il dispositivo della scrittura. Si sa che *arruolare* qualcuno significa dargli un *ruolo*, cioè assegnargli una norma di vita prescritta nero su bianco su di un *rotulus* di carta. Con tutta evidenza anche la *co-scrizione* riguarda un atto di scrittura, ossia l'iscrizione in una lista collettiva di individui abili e, appunto, arruolabili al servizio militare. Com'è noto, la qualità mediologica della scrittura consiste precisamente nell'astrazione del senso dai sensi, ovvero nell'imposizione di un senso unico a danno di tutti gli altri sensi e sensibilità, condannati come effimeri, fallaci e fuorvianti. È così che funziona precisamente il regime della guerrificazione: arrogandosi il privilegio del *senso*, stigmatizza e delegittima ogni possibile *dissenso*. Impone i suoi imperativi accantonando ogni altra priorità e mettendo fuori gioco ogni voce dissonante.

Marshall McLuhan ha rievocato la figura mitologica di Cadmo, principe fenicio e fondatore di Tebe, per mostrare come la scrittura non sia nata innocente, ma già inscritta in un destino di guerra e di conquista. Cadmo, che introdusse in Grecia le lettere fonetiche, fu anche colui che secondo il mito seminò su consiglio di Atena i denti del drago che lui stesso aveva ucciso, denti dai quali immediatamente dopo spuntarono altrettanti uomini armati. L'alfabeto - spiegava lo studioso canadese - è potere a distanza: "significò potere, autorità e controllo a distanza delle strutture militari" (1964 p. 92). Disposte in righe ordinate, le lettere sono come denti: aguzzi, lineari, compatti, affondano nel mondo per ordinarlo e sottometterlo. "Hanno la straordinaria capacità di affondarsi come denti nella materia con cui si costruiscono gli imperi" (ivi, p. 93). Così la scrittura,

che nasce come tecnica di registrazione, si rivela immediatamente anche macchina di organizzazione e dominio: non solo es-pone il mondo, ma lo dis-pone secondo una logica centralizzatrice e totalizzante. È strumento di conquista tanto quanto lo è di ordine e di controllo, e la sua storia coincide con quella della monopolizzazione del potere e della cancellazione forzata del molteplice. Cadmo, in realtà, non porta solo un alfabeto ma soprattutto un esercito. Nelle sue mani la scrittura non dà voce alla vita ma la riscrive militarizzandola.

Conviene chiamare in causa come particolarmente emblematica in questo senso la prospettiva del “generale”, da intendere in una duplice accezione, sia concettuale che militare. Come ha scritto Pierre Bourdieu citando Virginia Woolf, “le idee generali sono idee da generale” (Bourdieu 2012, p. 162). Una visione generale della società è sempre una visione dall’alto, una prospettiva panottica e inglobante che sacrifica il punto di vista dei singoli all’interesse dello Stato, e descrive i luoghi in forma di mappe laddove le persone non riconoscono che percorsi (de Certeau 1990). Chi osserva una battaglia dalle alture circostanti, dove è al sicuro al posto di comando, ne ha solo una visione “teorica” da generale o da statista (*theorein* in greco è precisamente “osservare a distanza”, come si fa per esempio a *teatro* - da spettatori e non da attori). Dall’alto si leggono tracciati e movimenti come se fossero linee su una mappa, ma si è portati a dimenticare che ogni punto è una vita e ogni diagramma di flusso un uomo in carne ed ossa che avanza o cede. A distanza il generale che comanda le operazioni vede solo “posizioni da conquistare”, mentre ignora ciò che vivono i combattenti: il rumore dei corpi mutilati, i gemiti dei feriti, l’odore acre dei cadaveri, il sudore della paura o della fatica, la violenza brutale o talvolta perfino i moti di umana pietà per i nemici che si insinuano tra le pieghe del caos o nell’attesa dell’inutile strage. Gli “orizzonti di gloria” di chi comanda non sono che muri di fango, pioggia e morte per chi sta in trincea. Ebbene, di astrazione a distanza è fatta precisamente la teoria: un apparente ordine generale, ottenuto al prezzo di rendere invisibile e sacrificabile l’esperienza vissuta al servizio del generale in capo. Lo sguardo dall’alto, così necessario alla strategia militare e all’arte di governo, diventa cieco alla carne, insensibile alla singolarità dei viventi e indifferente alla pluralità delle esperienze umane.

Si tratta dello “sguardo dello Stato”, per usare la definizione di James Scott (1998). Uno sguardo che è concepito per rendere più leggibile e, perciò, più manipolabile la vita sociale da un punto di osservazione alto e altro dalla vita stessa. Uno sguardo che serve a governare la condotta dei viventi “secondo modalità in grado di facilitare le funzioni statali classiche di tassazione, coscrizione obbligatoria e contenimento delle rivolte” (p. 20).

In virtù di questo tipo di sguardo panottico la teoria prende le misure della vita ma anche, necessariamente, le distanze dalla stessa. Si emancipa dal reale al prezzo di tradirlo: ciò che appare chiaro e ordinato sulla mappa è, per chi vi è immerso, disordine e dolore, ambivalenza e contraddizione. L’arte della guerra, come quella di governo, si avvale di un’antropologia scritturale per poter esercitare la funzione di comando necessaria a ordinare la molteplice e indefinita carne dei viventi nella totalità schierata e disciplinata di un corpo d’armata. “Lo scritto - osserva Bourdieu - è il mezzo statale di totalizzazione per eccellenza. I primi segni scritti sono associati alla tenuta dei registri, in particolare contabili. La scrittura è lo strumento specifico dell’accumulazione cognitiva. Essa rende possibile la codificazione, ossia l’unificazione cognitiva che funge da condizione per la centralizzazione e la monopolizzazione a favore del detentore del codice. La codificazione costituita dalla grammatica si caratterizza come un’opera di unificazione inseparabile da un processo di monopolizzazione” (2012, p. 165). Oltre che mezzo di registrazione, la scrittura è dunque soprattutto strumento attivo di organizzazione totalizzante e cancellazione del molteplice. L’epistemologia del comando, che si esprime attraverso la sua logica, si fonda su un paradosso: pretende di conoscere e *arbitrare* il mondo senza *abitarlo*, di parlare per tutti senza ascoltare nessuno.

Nel contesto della guerrificazione e della scrittura come dispositivi di potere, si impone una riflessione radicale sulla possibilità di sottrarsi alla logica totalizzante del comando. Come sottrarsi al dispositivo di governo generale della vita che corrisponde a una strategia da generale? Come sfuggire, cioè, alle logiche di controllo della “scrittura” che governano la nostra esistenza e la consegnano a un destino di volontà di potenza? La guerra contemporanea ce lo mostra con

drammatica evidenza: mentre si massacrano vite nei vicoli di Gaza o tra le macerie di una città del Donbass, le decisioni che determinano quei destini si prendono su mappe digitali e davanti a sofisticati schermi ad alta risoluzione, ben lontano dai luoghi dove la carne brucia. La scrittura in quanto apparato di visibilità a distanza è fatta di attacchi teleguidati (con intelligence in Germania, come poi si è appreso a proposito del sostegno della NATO all'Ucraina), coordinate GPS, comandi impartiti via satellite, piani operativi di riconoscimento dei bersagli nemici dettati da sistemi di intelligenza artificiale (cfr. Taddeo 2024): è l'atto di nominare un obiettivo, e nel nominarlo, cancellarlo. Questo dispositivo asettico produce insieme la massima visibilità e la massima invisibilità: visibilizza ogni target militare ma sottrae completamente alla percezione la sofferenza umana che esso comporta, relegando le tragedie a una dimensione che sfugge alla visione tanto del generale di turno quanto della stessa opinione pubblica. Un clamoroso caso in questo senso è proprio la guerra d'Ucraina, che siamo abituati a datare dal 24 Febbraio del 2022 soltanto perché abbiamo a lungo ignorato la sanguinosa guerra civile che infuriava già nel 2014 in Donbass, ossia in quello che è stato suggestivamente definito "il fronte degli invisibili" da chi, come la documentarista Sara Reginella (2024), ha raccontato direttamente quel conflitto con i suoi reportage sul campo.

Non è sufficiente rigettare il linguaggio del potere, bisogna decostruirne l'intera architettura epistemologica e interrogare le condizioni di possibilità della sua egemonia, che si fonda sull'unificazione forzata del molteplice e sulla riduzione dell'esistere al funzionare (Benasayag 2018). Da ciò consegue la necessità di assumere una posizione netta contro la civilizzazione, intesa come capitalizzazione della vita umana, ossia contro quel sistema che lega il vivente alla sua identità e alla sua funzione sociale. In altri termini, occorre sbarazzarsi della visione "teorica" e astratta che il potere impone ai viventi. E ciò sia per evitare di lasciarli "scrivere" e ingabbiare dai paradigmi sociali e politici della Storia, sia per costruire un orizzonte di senso alternativo, capace di restituire pluralità, relazioni e *corpi vissuti* dove il potere pretenderebbe invece solo astrazione, disciplina e *corpi d'armata*. Si tratta, in altre parole, non solo di sottrarsi a un imperativo riduzionista che trasforma le nostre vite in risorse umane secondo le ferree logiche della performance, ma di dare voce a una storia alternativa fatta di apertura esistenziale, riconoscimento delle interdipendenze che ci legano all'alterità umana e non umana e senso di giustizia per le vittime della Storia.

La sfida è dunque da declinare su un duplice versante: da un lato, è indispensabile contestare la centralità della prospettiva "generale", teorica e astratta, che disincarna l'esperienza e la piega a esigenze di ordine; dall'altro, è urgente promuovere una differente modalità di esistenza umana che non passi per l'arruolamento simbolico e materiale dei corpi in narrazioni e ruoli sociali preconfezionati. Tale prospettiva impone una critica profonda all'immaginario occidentale ancora intriso di volontà di potenza, e oggi sempre più incapace di comprendere e di porsi all'altezza delle trasformazioni multipolari del mondo. L'Occidente, o meglio quel che ne resta in questa sua ridotta difensiva europea, rivendica ancora il proprio primato morale e culturale sulla base della presunzione universalistica di poter parlare *per* e *al posto* degli altri, ergendosi a depositario esclusivo delle regole e della razionalità della Storia. Ma oggi questo dispositivo si è fatalmente incrinato e mostra tutti i suoi limiti e la sua pre-potenza. Le soggettività che un tempo erano messe ai margini della storia si fanno protagoniste e prendono la parola: non sono più destinatarie passive di un discorso egemonico ma artefici di nuove pratiche, nuove alleanze e nuove narrazioni. La guerrificazione del mondo è il colpo di coda di una globalizzazione che ha clamorosamente fallito il suo progetto di dominio e il suo mito di sedicente inclusività: i nuovi equilibri multipolari rivelano la crisi di un Occidente che ha cercato a lungo di scrivere la propria superiorità sugli altri e che, ora che il suo disegno imperiale tramonta, si ostina a volersi rendere di nuovo grande, come proclamano i sovranisti sulle due sponde dell'Atlantico, ma riesce solo a rendersi sempre più livido e patetico. Ma su questo conviene dirla tutta. L'idea di "fare di nuovo grande l'Occidente" non è un'esclusiva dei sovranisti, ma emerge come un vero e proprio lapsus anche nei discorsi di opinionisti su quotidiani progressisti. In un articolo pubblicato in *la Repubblica*, dal titolo "I valori dell'Occidente e le ambiguità nascoste", Stefano Folli (2025) critica Giorgia Meloni perché, pur avendo dichiarato

di sostenere l'idea di rilanciare la grandezza dell'Occidente, si manterrebbe piuttosto reticente in quanto preferisce non chiarire se "in questo Occidente [...] l'Ucraina avrà o no un posto". Il riflesso condizionato che qui scatta è di pensare l'Occidente come una realtà la cui grandezza si traduce essenzialmente nella capacità di espandere la sua sfera di influenza geopolitica. Perfino tra gli esponenti di un orientamento politico-culturale progressista e opposto a quello di una presidente del consiglio sedicente sovranista la questione del rapporto dell'Occidente con gli altri popoli viene declinata in termini di annessioni più che di connessioni.

La crisi dell'Occidente, messa in evidenza dai nuovi equilibri multipolari, sollecita un cambiamento epocale che non possiamo più rimandare. È giunto il momento di abbandonare la logica dell'annessione e dell'arruolamento, per iniziare a dialogare e a ricercare motivi e spunti di connessione. Occorre rinunciare al privilegio di dominare e prendere sul serio la possibilità di ascoltare. La resistenza alla guerrificazione deve cominciare allora da qui: dal rifiuto di un ordine scritto per pochi e contro molti e, dunque, dalla volontà di abitare la carne del mondo senza delegarla al teatro del comando. Ciò di cui abbiamo bisogno è una forma di politica incarnata, umile e concreta. Una politica ripensata come contenimento del disumano, come esercizio di responsabilità nei confronti della fragilità del vivente, come arte della relazione e della solidarietà anziché della conquista e della sopraffazione. Solo così sarà possibile interrompere l'atavica continuità fra scrittura e conquista, fra epistemologia e dominio, fra teoria e comando. La posta in gioco è l'invenzione di un altro mindset, ossia di un altro modo di stare al mondo capace di sottrarsi alla grammatica del potere per restituire voce e dignità al marginale, al plurale, al contingente, a ciò che, sottraendosi alle magnifiche sorti e progressive della nostra civilizzazione, resta in genere condannato all'invisibilità.

Se la guerra si configura come la prosecuzione di rivalità e antagonismi già esistenti, fare la pace richiede invece una radicale discontinuità nel nostro modo di essere e di abitare la realtà sociale. Fermare la guerra presuppone sempre un atto d'immaginazione capace di produrre un nuovo senso istituyente, che segni una soluzione di continuità rispetto alla normalità del mondo istituito. Di ciò, del resto, era convinto anche Georg Simmel secondo il quale l'entrata in guerra "non viene [...] indicata da una condizione sociologica particolare; ma da certi rapporti oggettivi in tempo di pace si sviluppa immediatamente l'antagonismo, anche se non subito nella sua forma più chiara o più forte. Diversamente accade invece nella successione opposta: la pace non consegue in modo altrettanto immediato al contrasto, e la composizione di quest'ultimo costituisce un'impresa particolare che non rientra né nell'una né nell'altra categoria, così come un ponte è di natura diversa da ciascuna delle rive che collega" (1908, p. 279). Oggi più che mai abbiamo urgente bisogno di uno sforzo di immaginazione per aprire dei varchi e delle soluzioni di continuità nel nostro sistema di vita onde poter costruire i ponti di cui parla Simmel.

Scomode rivelazioni

In genere si dice che la guerra si fa per mettere al riparo il nostro modello di vita e la nostra democrazia. Ebbene, si può affermare che la guerrificazione si fa, al contrario, per stravolgere il nostro modello di vita e mettere in mora la nostra democrazia di cui siamo tanto fieri. Se la superiorità morale del nostro modo di vivere si fonda sulla pluralità delle forme di vita che in esso trovano spazio, questa pluralità finisce per essere la prima vittima della guerrificazione. Prima ancora di colpire il nemico, la guerrificazione offende noi stessi sacrificando proprio quei valori e quegli ideali per difendere i quali dovremmo essere pronti a riarmarci nel corpo come nello spirito, e a prepararci a combattere contro l'aggressore (reale o presunto). Il rischio che corriamo è di smarrire la nostra differenza niente di meno che dal male assoluto del nazismo, di avvicinarci troppo all'abisso della nostra cattiva coscienza di occidentali. Il dispositivo discorsivo teso ad alimentare la propaganda bellicista che il nazista di ieri Hermann Göring spiegò di aver adoperato in occasione del colloquio che ebbe nel carcere di Norimberga con lo psicologo statunitense Gustave Gilbert (1947), somiglia maledettamente alle strategie e ai *trigger* che usiamo per aizzare

la nostra opinione pubblica contro l'Hitler di oggi, ossia Vladimir Putin: "ovviamente – dichiarava Göring – la gente comune non vuole la guerra: né in Russia, né in Inghilterra e neanche in Germania. È scontato. Ma, dopo tutto, sono i capi che decidono la politica dei vari Stati e, sia che si tratti di democrazie, di dittature fasciste, di parlamenti o di dittature comuniste, è sempre facile trascinarsi dietro il popolo. Che abbia voce o no, il popolo può essere sempre assoggettato al volere dei potenti. È facile. Basta dirgli che sta per essere attaccato e accusare i pacifisti di essere privi di spirito patriottico e di voler esporre il proprio paese al pericolo. Funziona sempre, in qualsiasi paese".

Si può parlare di guerrificazione in termini di inopinato stravolgimento del nostro modo di essere, come se ad essere in gioco fosse una frattura fra un prima e un dopo. In prima battuta, la guerrificazione è certamente questo, non foss'altro perché produce una riconversione militarizzante della vita associata riposizionandola decisamente dal *welfare* al *warfare*. Ripudiando il ripudio dei conflitti bellici come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali, questo riposizionamento mira a stimolare un'economia di guerra, allestisce una società riarmata, promuove e sollecita una cultura polemogena che fa leva sull'orgoglio della nostra identità sovrana, nazionale o europea che sia.

Ma a un livello più profondo vale la pena chiedersi se la guerrificazione non rappresenti in un certo senso un evento rivelativo della nostra stessa civiltà, ossia un fenomeno che ne porta alla luce la struttura profonda e che non fa altro che slatentizzarne la natura e compierne il destino. In fondo l'"arruolamento della vita" è la cifra della condizione umana in quanto dispositivo che mette al lavoro la *carne* diffusa del mondo iscrivendola nel formato proprietario dei singoli *corpi* individualizzati, competitivi e socialmente produttivi (Esposito 2004). Se non riflettiamo a fondo sulla contiguità tra la violenza conclamata della guerra e la violenza latente di cui è fatta la società, e se non traiamo da questa consapevolezza tutte le conseguenze politiche del caso, rischiamo che il momento *rivelativo* della guerrificazione si riduca a niente più che un gesto *ri-velativo*, cioè a un gesto che torna a mettere il velo sul modo in cui organizziamo la nostra vita occultandolo dietro la cortina, questa sì illusoria e illusionistica, dell'eccezione bellica.

Quando gli apologeti europei della guerrificazione intonano il ritornello di Vegezio "se vuoi la pace prepara la guerra", crediamo che sia opportuno prenderli decisamente sul serio, anche se in un senso diverso da quello da loro inteso. Non ci stanno parlando, infatti, di deterrenza militare, secondo la frusta vulgata ufficiale. Ci svelano, senza volerlo, che è la nostra stessa normale condizione di "pace" ad essere intrinsecamente organizzata e impostata di default come uno stato di potenziale guerra permanente. In esso consiste precisamente la pace evocata nel celebre aforisma latino. Ed è proprio in questo senso che, a nostro avviso, si deve interpretare la "fine delle illusioni" annunciata a reti unificate dalla Presidente della Commissione europea Ursula von der Leyen per giustificare il grande riarmo del Vecchio Continente dopo il disimpegno statunitense minacciato dall'amministrazione Trump.

L'illusione di cui von der Leyen ratifica la fine non è tanto quella per cui pensavamo di poter beneficiare per sempre dello scudo difensivo del protettorato americano. Si tratta di una disillusione ben più rivelativa ed esistenziale dal nostro punto di vista. Non nel senso che ne va della nostra sopravvivenza, ma nel senso che rivela di che "lacrime grondi e di che sangue" è fatta la nostra esistenza socialmente e politicamente organizzata. L'affermazione per cui la nostra pace è fondata sulla forza e sulla violenza segna la fine dell'illusione relativa alla superiorità morale della nostra civiltà e della nostra democrazia rispetto alle altrui autarchie, quella per la quale il nostro modello di vita sarebbe migliore perché conforme alle regole del diritto internazionale e ispirato dai valori della convivenza pacifica e dell'armonia tra i popoli. Un'illusione certamente figlia di un ingiustificato complesso di superiorità. Abbiamo conosciuto nel nostro Paese il cosiddetto governo dei migliori, non stupisce che abbiamo preso anche l'abitudine di sentirci parte del continente dei migliori, e di rivendicarlo con roboante albagia. Il razzismo è sempre una cosa brutta e deplorabile, tranne evidentemente quando viene esercitato da noi buoni che, a furia di esportare altrove la democrazia, diamo ormai sempre più spesso l'impressione di esserne rimasti a secco.

Credevamo di essere diversi dai Paesi che fanno una politica di potenza, e invece oggi ci scopriamo solo più ipocriti e ridicolmente velleitari. In questo senso Trump, che con il suo attacco all'Iran ha strappato in un colpo solo l'ipocrita foglia di fico degli ultimi anni relativa alla distinzione tra aggressori e aggrediti, svolge una preziosa funzione "apocalittica": innanzitutto nel senso corrente del termine, in quanto infrange un equilibrio consolidato, ma anche nel significato etimologico della parola, perché rivela la natura stessa dell'ordine che mette in crisi. A quanto pare, inseguendo il riarmo abbiamo deciso di voler essere anche noi europei una potenza mondiale su base militare, e ci mobilitiamo perfino per rivendicarlo in piazza con sbandierato orgoglio. Evidentemente, la potenza della nostra volontà si esalta quando si tratta di esprimere la nostra volontà di potenza. Abbiamo deciso che la nostra priorità in quanto europei è quella di costituirci innanzitutto come una fortezza armata: non già un soggetto portatore di diversità che mira a disattivare le volontà di potenza altrui facendo leva su un sapiente e accorto equilibrio di fattori come la diplomazia, la politica, il diritto, la collaborazione economica, le relazioni di scambio commerciale, la cultura, l'arte, la scienza, il libero pensiero e la tolleranza religiosa, ma proprio un rivale mimetico di quelle stesse entità cattive dal cui espansionismo noi buoni e "volenterosi" (potenza delle definizioni) vorremmo mettere al riparo il tesoro della nostra presunta e ormai sempre più sbiadita diversità.

Forse è giunto davvero il momento di prendere atto che la fine delle illusioni interroga noi stessi, le nostre sbandierate magnifiche sorti e progressive, e accende una volta per tutte i riflettori sullo scarto tra quello che abbiamo sempre proclamato di essere e quello che oggi malinconicamente riveliamo di essere ma che in fondo, a essere onesti, siamo sempre stati. Ecco perché una lettura eccessivamente discontinuista del piano di riarmo europeo rischia di essere in qualche modo fuorviante e di risultare solo ri-velativa e consolatoria piuttosto che davvero rivelativa della nostra condizione di Paesi ex centrali (e in molti casi ex colonialisti) che lottano per difendere vecchi privilegi e abusi di potere in un mondo che si fa sempre più multipolare e restio a riconoscerli.

Un'interessante analisi che mette in luce la continuità tra la normalità della vita sociale contemporanea e l'attuale propensione al riarmo è stata proposta dal sociologo Marco Revelli, in un articolo intitolato "Guerra! Il tradimento dei chierici!" (2025). Revelli mette sul banco degli imputati il processo di radicale individualizzazione che caratterizza da decenni il nostro modello di società. In genere, si ritiene che la competizione di mercato costituisca un'alternativa al conflitto militare: "dove non passano le merci, passano gli eserciti" è una celebre massima attribuita all'economista liberale Claude Frédéric Bastiat. Dal canto suo, Revelli sottolinea invece come la mentalità di guerra sia per certi versi una conseguenza dell'esasperazione dell'ideologia neoliberale dominante, di cui si fanno araldi certi chierici contemporanei i quali, sostenendo il riarmo bellico, "tradiscono nel contempo se stessi e tutti noi". Vittima di questo tradimento sarebbe in particolare il mondo dell'istruzione, che le politiche educative degli ultimi decenni hanno modellato secondo la logica egemonica dell'individualismo competitivo e dei mercati finanziari (cfr. Laval, Vergne, Clément e Dreux 2011). La scuola, dunque: "luogo deputato, nel sogno illuministico e umanistico, alla costruzione di relazioni basate sul comune apprendimento e sulla forza della condivisione, e trasformato invece in opificio finalizzato alla riproduzione di atomi competitivi, e in prospettiva predatori, (dis)educati fin dall'infanzia a considerare l'altro un competitor, uno con cui misurarsi sulla base del rapporto tra *winner* e *loser*, vincenti e perdenti, con l'ansia di entrare nell'eletta schiera dei primi e il terrore di cadere negli inferi dei secondi, in una gara con cui tutto è messo in gioco: la capacità di accaparrarsi 'crediti formativi' come fossero *stock options* di una borsa immaginaria, ma anche gli abiti firmati per umiliare il compagno che non se li può permettere, il taglio di capelli aggressivo, la capacità di cogliere il punto debole dell'altro e nascondere il proprio, bullizzare o essere bullizzati" (Revelli 2025). È in questo sistema di socializzazione, impregnato di violenza simbolica e culturale, che prende forma la guerrificazione della società: non come eccezione, ma come esito coerente di un modello educativo e sociale fondato sulla competizione, sull'atomizzazione e sull'ossessione per la performance.

Compito primario di una critica della guerrificazione è denunciare il rapporto che esiste intrinsecamente tra violenza e gestione amministrativa, un nesso che si riflette nella parentela semantica dei rispettivi termini in tedesco *Gewalt* e *Verwaltung*, entrambi derivanti da una radice

che evoca un'idea di controllo autoritario, il primo che si esercita in modo coercitivo e violento e l'altro che si presenta come gestione razionale e burocratica. Va ricordato che i moderni sistemi di management, compresi quelli utilizzati nei sistemi di istruzione, esibiscono una significativa linea di connessione con le strategie militari sviluppate durante il nazismo, come emerge da uno studio dello storico francese Johann Chapoutot (2020). Figura chiave di tale raccordo sarebbe stato in particolare Reinhard Höhn, prima giurista e generale delle SS, e poi nel 1956 fondatore dell'*Akademie für Führungskräfte der Wirtschaft* con sede a Bad Harzburg. Si stima che in questa grande scuola tedesca di management si siano formati circa 600.000 dirigenti d'azienda fino alla morte di Höhn, avvenuta nel 2000. Elemento comune alla condotta militare e alle tecniche di management teorizzate da Reinhard Höhn è la responsabilizzazione dell'ufficiale e del dirigente nell'ambito di una strategia improntata il più possibile all'elasticità e alla flessibilità operative. Una responsabilizzazione, però, come spiega lo storico Chapoutot, rigorosamente limitata soltanto alla fase esecutiva, cioè alla discrezionalità nella scelta dei mezzi per attuare le direttive ricevute, ma non estesa alla loro discussione o alla pianificazione dei fini: "l'ufficiale sul campo, così come il quadro, non partecipa minimamente alla definizione dell'obiettivo, essendo questo assegnato nei termini di un 'incarico' da eseguire. Non spetta a lui decidere che è necessario prendere quella collina o raggiungere quel punto, o rifiutare quell'obiettivo in quanto assolutamente assurdo. La sua unica libertà è trovare, per conto proprio, in piena autonomia, il modo per prenderla o per raggiungerlo. Insomma, è libero di obbedire" (2020, p. 67). In questo contesto emerge con tutta evidenza che la responsabilizzazione non corrisponde a vera autonomia, ma dà luogo a una forma sottile e larvata di controllo. Il principio di autonomia, pur apparentemente garantito, si svuota di qualsiasi reale capacità decisionale, diventando uno strumento di controllo indiretto. Si tratta di un modello di management per obiettivi che si rivela particolarmente congeniale alla soggettivazione neoliberale e allo spirito postfordista del nuovo capitalismo (Boltanski e Chiapello 1999), in quanto implica un coinvolgimento attivo del lavoratore nelle sorti dell'azienda, ma di fatto si presenta nella forma paradossale e snervante di un "doppio legame": si chiede autonomia, ma solo per eseguire ordini già stabiliti. In questo modo, l'apparente invito all'autonomia - che è al centro della narrazione neoliberale - diventa, come nel paradosso dell'imperativo "sii spontaneo", una facciata che nasconde un controllo e una pressione costanti, dove la gestione sconfinava in una vera e propria forma di violenza psicologica.

Come i sistemi di management per obiettivi, anche quelli di misurazione standardizzata delle performance oggi invalsi, ad esempio, nelle scuole e nelle università sono stati originariamente utilizzati nei teatri di guerra. Li sperimentò per gestire operazioni militari Robert McNamara quando, da Segretario della Difesa, si occupò del conflitto degli Stati Uniti in Vietnam. In particolare, promosse il metodo della "conta dei morti" come indicatore per dimostrare i progressi ottenuti dagli statunitensi nei combattimenti contro i nemici. Come spesso accade nel mondo del lavoro, qualunque indicatore si utilizzi per misurare una prestazione, nel momento in cui diventa un obiettivo, cessa immediatamente di essere un buon indicatore, poiché i lavoratori tendono a orientare la propria condotta al fine di massimizzare i relativi punteggi fatti registrare in relazione a quell'indicatore perdendo di vista il senso complessivo del compito che è stato loro assegnato. Così avvenne puntualmente anche su quel teatro di guerra. Come ha osservato lo storico Jerry Muller, "i diversi corpi delle forze armate cercarono di aumentare al massimo il 'prodotto' misurabile: l'aeronautica aumentò il numero di bombardamenti; l'artiglieria aumentò il numero di proiettili sparati; la fanteria affinò la conta dei morti, adeguandosi agli indici statistici elaborati da McNamara e dai suoi collaboratori al Pentagono" (2018, p. 47).

Guerra di parole contro gli outsider

Forse siamo eccessivamente maliziosi, ma l'impressione che abbiamo è che l'Unione europea abbia bisogno di sentirsi minacciata da un aggressore esterno per cementare il collante ideologico che la tiene insieme. Al punto che se la guerra non ci fosse, viene quasi il sospetto che bisognerebbe inventarla. Questo perché i momenti di crisi bellica richiedono una "guerrificazione" del linguaggio

e del discorso pubblico, che si rivela particolarmente efficace per zittire le voci divergenti e produrre coesione emotiva, culturale e politica. La minaccia di una guerra è, infatti, una di quelle situazioni di emergenza che si prestano a essere utilizzate per mobilitare l'opinione pubblica compattandola come una schiera omogenea al seguito del comandante in capo di turno.

A questa funzione provvedono, in particolare, intellettuali, giornalisti e, più in generale, leader dell'opinione pubblica, non tanto (o non solo) come singoli, ma in quanto agenti di un dispositivo discorsivo che seleziona chi è abilitato a parlare e che cosa è lecito dire nel discorso pubblico. La loro attività di guerrificazione simbolica della sfera pubblica è orientata in una duplice direzione: in senso positivo, mira a risvegliare il senso di superiorità della nostra civiltà facendo appello a gloriosi valori fondanti che si sarebbero appannati (da qui l'enfasi sul "rifare grande" la nostra passata identità); in senso negativo, si tratta invece di delegittimare chi esprime una posizione e un punto vista divergente spingendosi fino a rivolgergli l'odiosa accusa di intendenza con il nemico, cioè di complicità o vicinanza ideologica con Putin (tutti ricorderanno le liste di proscrizione dei cosiddetti *Putinversteher*, ossia coloro che si sarebbero mostrati eccessivamente comprensivi nei confronti delle ragioni dell'arcinemico russo, secondo una definizione lanciata nel dibattito pubblico italiano dall'influente giornalista Gianni Riotta).

Se la verità è la prima vittima della guerra, la costruzione artificiale dell'unanimità bellicista diventa il principale prodotto della guerrificazione del discorso pubblico. Rappresentare l'opinione pubblica come una entità compatta è una forzatura discorsiva che impedisce di cogliere che, anche di fronte a un evento che minaccia l'intera comunità, non tutti si trovano oggettivamente nella medesima posizione materiale e simbolica. La retorica dell'uniformità non omologa soltanto idee e posizioni, ma soprattutto cancella le differenze vissute e i modi soggettivi di interpretare ciò che accade. Eppure, non per tutti un'esperienza ha lo stesso significato o comporta la medesima posta in gioco. La percezione che si ha di un evento, il valore che vi si attribuisce e il coinvolgimento emotivo e simbolico, anche taciti, che vi si investe dipendono dalla posizione specifica che ciascuno occupa all'interno di un campo sociale.

Un esempio concreto di come la posizione sociale determini la percezione degli eventi è offerto dal presidente emerito della Corte Costituzionale, Gustavo Zagrebelsky (2025), che in un'intervista ha spiegato che una guerra per sua natura non è mai democratica ma sempre "oligarchica", in quanto "decisa dai pochi che ne traggono vantaggio a danno dei molti che la combattono e rischiano la vita". Vale la pena in proposito richiamare il concetto di *illusio*, definito da Pierre Bourdieu come l'adesione tacita a una stessa *doxa*, ovvero "la condizione indiscussa di ogni discussione" (1997, p. 149). Com'è noto, per Bourdieu ognuno aderisce in modo preriflessivo al senso del "gioco" che si pratica all'interno dei differenti campi nei quali è coinvolto e dei rispettivi regimi di verità. L'*illusio* determina ciò che si percepisce come importante, desiderabile e degno di attenzione. Di conseguenza ciò che per alcuni rappresenta una minaccia, un'urgenza o un valore, per altri può apparire secondario o addirittura irrilevante.

La guerra è uno di quegli eventi che pretendono il monopolio dell'adesione immediata e collettiva al campo dei valori e degli interessi, materiali e simbolici, che essi stessi definiscono. Nell'esigere un analogo livello di coinvolgimento da parte degli individui, essa ignora necessariamente la molteplicità delle disposizioni soggettive che plasmano l'esperienza sociale, così come delle relative posizioni oggettive da cui tali disposizioni prendono forma. In questo senso, la retorica della guerrificazione finisce per far valere la logica intrinsecamente oligarchica degli *insider*, ossia di coloro che hanno solo da guadagnare da un campo le cui poste in gioco si definiscono in funzione della guerra. Una retorica che, in definitiva, serve a ridefinire l'agenda setting, a sopprimere le differenze, a silenziare le voci dissonanti e a misconoscere la realtà complessa ed eterogenea dei diversi campi sociali. Così, nel nome dell'unità, si consacra l'egemonia degli *insider* e si impone una logica di guerra che, prima ancora di colpire i nemici esterni, punta a neutralizzare il dissenso interno e a prevaricare gli *outsider*.

L'università della pace e l'arte dei rapporti umani: la lezione di Virginia Woolf

Non tutti osservano il mondo dalla stessa prospettiva né condividono la medesima *illusio*: alcuni lo abitano da *insider*, altri, relegati ai margini, devono rassegnarsi a viverlo come *outsider*. È da questa consapevolezza che muove Virginia Woolf quando, anche di fronte alla guerra che minaccia la nazione britannica, rifiuta di appiattire le posizioni individuali su un fronte unico. La sua è una riflessione radicale, che chiama in causa direttamente i sistemi di istruzione - e in particolare l'università - da ripensare non come agone meritocratico, ma come luogo di disarmo simbolico in cui coltivare l'arte della cooperazione.

In *Le tre ghinee* (1938) la scrittrice immagina di ricevere una lettera da un avvocato di mezza età che la invita a sostenere un'iniziativa contro la guerra. Pur condividendone l'intento pacifista, la scrittrice sottolinea che, in quanto donna, non può affrontare la questione dallo stesso punto di vista del suo interlocutore, perché non è coinvolta nel campo sociale allo stesso titolo in cui lo è lui. In generale non le è possibile considerare il mondo come evidentemente deve considerarlo il suo interlocutore, non intrattenendo con esso la medesima *illusio*. “Pur vedendo il medesimo mondo, lo vediamo con occhi diversi” - gli puntualizza a un certo punto Woolf (p. 41). Dal punto di osservazione situato nella sua personale condizione di *outsider*, il mondo patriarcale del lavoro, della guerra e della vita pubblica non poteva che apparirle strano e, almeno in parte, perfino straniero e ostile. Per bandire i conflitti armati ritiene indispensabile anzitutto ripensare profondamente l'istruzione universitaria, al fine di “insegnare alla gioventù a odiare la guerra”. Nella sua prospettiva critica le università britanniche si configurano come istituzioni che, esaltando la competizione e il culto del successo, finiscono per incentivare l'ambizione individuale a scapito della cooperazione. Ed è proprio questa impalcatura simbolica e valoriale che, secondo Woolf, getta le basi per quella logica esibizionistica e muscolare che ritiene responsabile di alimentare nelle relazioni internazionali le politiche di potenza e, con esse, fatalmente la guerra. A conferma di tale visione, per lei si può cogliere una suggestiva affinità tra l'ostentata maestosità degli abiti accademici ornati di ermellini, da una parte, e le mostrine, i fregi e le medaglie al valore che decorano le uniformi dei militari di alto grado, dall'altra: “per gli uomini colti indossare un abito diverso, o premettere o aggiungere al proprio nome titoli e sigle onorifiche per sottolineare la propria superiorità, di nascita o intellettuale, sono gesti che suscitano competitività e invidia, emozioni che (non c'è bisogno di ricorrere alle biografie o alla psicologia per dimostrarlo) contribuiscono la loro parte a incoraggiare la tendenza a fare la guerra” (p. 45). L'università che ha in mente deve, invece, saper formare un “tipo di società” e un “tipo di persone che possano contribuire a prevenire la guerra” (p. 61). Per questo l'istruzione superiore non dovrà insegnare “l'arte di dominare sugli altri”, ma “l'arte dei rapporti umani; l'arte di comprendere la vita e la mente degli altri”, e il suo obiettivo non dovrebbe essere quello “di segregare e di specializzare, ma di integrare” (p. 62).

In altre parole l'università non deve essere concepita, com'è ancora largamente oggi, nei termini di una disumanizzante “macchina selezionatrice” (Sandel 2020), bensì come un luogo dove si prepara una società libera e inclusiva, che non sia “impacchettata in tristi ordini di ricchi e poveri, di intelligenti e stupidi”, ma dove “tutti i diversi gradi e tipi di valore della mente del corpo e dell'anima [possano] esprimersi e integrarsi”, nella quale “si impara perché è bello imparare”, e da cui, infine, siano eradicate una volta per tutte “le vecchie avvelenate vanità e le parate che generano competitività e invidia” (p. 63). Cultura e scienza sono e devono restare un’“attività disinteressata” (p. 141), perché l'adulterio più grave è quello del cervello, quello che si commette quando si scrive per denaro, per ambizione personale o per fame di successo e di riconoscimenti: “la cultura mescolata alla pubblicità e alla notorietà sono pure forme adulterine di cultura”; ed è per questo che bisogna astenersi da tutte le “forme di prostituzione del cervello [...] suggerite dai protettori e dai ruffiani della tratta dei cervelli” e rifiutare “i sonagli e le etichette con i quali si pubblicizza e si certifica il merito intellettuale” (p. 145).

Il nesso tra la guerra fisica e la guerra simbolica che si combatte nei luoghi della formazione è, per Woolf, evidentemente strutturale. Vi è per lei, infatti, un nesso sotterraneo tra le immagini di morte e distruzione che provengono dagli scenari di guerra (tutte tragicamente uguali pur in contesti

diversi), da una parte, e la “prostituzione della cultura” e “la schiavitù del pensiero” (p. 146), che si determinano nei sistemi di istruzione e ricerca dominati da logiche competitive e meritocratiche, dall'altra. In definitiva la pace non è un ideale astratto, ma un impegno che, per non risultare velleitario, va esercitato costantemente a partire dalle più insospettabili situazioni quotidiane. Per realizzarla occorre trasformare radicalmente le istituzioni civili che rendono possibile la guerra, a partire ad esempio dall'università.

Lo stesso principio si deve applicare alle libere professioni. Anch'esse devono essere antropologicamente ripensate a fondo nella loro deontologia per estirpare la cultura della guerra dalla vita quotidiana. Senza dubbio la riforma più profonda è quella interiore: riguarda la “castità della mente”, cioè la capacità di pensare in modo autonomo e non asservito. In primo luogo bisogna bandire “tutto ciò che serve a far pubblicità al merito, e tener per fermo che il ridicolo, l'oscurità e la disapprovazione sono preferibili, per ragioni psicologiche, alla fama e alla lode” (p. 126). Ma, soprattutto, è necessario liberarsi da tutti i “fittizi legami di fedeltà” creati dall'orgoglio, per esempio “dall'orgoglio per la vostra patria”, così come da quelli “per la vostra religione, per la vostra università, scuola, famiglia, sesso” (p. 126). Del resto, se è peccato “vendere il corpo per denaro, è un peccato ancora più grave vendere la mente per denaro” (p. 129). Mantenere una mente e una volontà autonoma è allora condizione indispensabile “per cancellare la disumanità, la bestialità, l'orrore, la follia della guerra” (p. 130).

L'università della guerra

Che ruolo può e deve esercitare un'istituzione universalistica per eccellenza come l'università in tempi di divisione dell'umanità in blocchi armati e di generale guerrificazione del mondo? In un contesto dove tutto si militarizza e si polarizza, l'università rischia di diventare l'ennesimo strumento di propaganda o, peggio ancora, di ipocrisia istituzionalizzata.

Accese polemiche ha suscitato la proposta di boicottare le collaborazioni scientifiche con istituzioni accademiche di Paesi considerati “nemici”, come la Russia, o responsabili di crimini di guerra, come Israele. Da una parte, si è argomentato che la sospensione di partnership con gli atenei di quei Paesi sarebbe servito a mandare un sano e inequivocabile segnale di censura, anche se solo simbolica, a scelte che contraddicono in pieno la missione transnazionale e pacifica dell'università. Dall'altra, comminare sanzioni e applicare forme di boicottaggio alle comunità scientifiche di quei Paesi avrebbe comportato il rischio di “trascinare nella logica della guerra (binaria, semplificata e fatta di contrapposizioni assolute amico/nemico) anche una delle poche istituzioni che possono aiutarci a uscire da questo buco nero, che tutto divora”, come ha per esempio sostenuto Tomaso Montanari (2025, p. 89). Come si può immaginare, la questione è troppo importante per essere archiviata come fatto del momento: ci costringe a interrogare l'essenza profonda dell'università. In particolare, si tratta di mettere in questione il mito stesso dell'universalismo accademico e del modello epistemico che essa incarna e propaga. Davvero l'università è un'istituzione neutrale, vocata all'universalità del sapere? O, al contrario, è portatrice di una lunga storia di esclusione epistemica e omologazione culturale, fondata sulla violenza e sulla sopraffazione? In fondo “la neutralità è un dispositivo ideologico in una società divisa tra oppressori e oppressi. [E] [...] rimanere neutrali equivale a stare dalla parte dei potenti e degli oppressori” (Santos 2018, p. 73).

Esaminiamo ad esempio la posizione neoistituzionalista di David Frank e John Meyer (2020), per i quali l'università rappresenta l'istituzione universalistica per eccellenza nella globalizzazione contemporanea. Dopo la fine della guerra fredda l'università si è imposta come una piattaforma culturale comune capace di tradurre conoscenze locali in codici universalistici, creando standard condivisi e forme di legittimazione cognitiva dalla validità transnazionale. In altre parole l'istruzione superiore funzionerebbe oggi come un potente fattore di isomorfismo globale, paragonabile a ciò che in passato è stata la Chiesa. Per questa ragione Frank e Meyer la considerano come la vera e propria *sacred canopy* della vita contemporanea, ovvero come la sola istituzione globale oggi in grado di conferire ovunque senso e coerenza all'intera esperienza sociale attraverso

la razionalizzazione, la standardizzazione e l'accreditamento delle conoscenze. Questa funzione simbolica si estende fino alla soggettività: i titoli universitari trasformerebbero i cittadini nazionali in "attori strategici" globali, dotati di un'"essenza creativa divina", capaci di agire nel mondo razionalizzato della società della conoscenza. A loro avviso, l'università sarebbe oggi l'unica istituzione globale realmente funzionante, in grado di sostenere valori universalistici, razionali e meritocratici.

Ma è proprio qui che si apre una frattura. L'universalismo che viene celebrato è in realtà un monologo anziché un dialogo. I suoi standard non sono né potrebbero essere mai neutrali, bensì storicamente situati e carichi di valori occidentali. Le riforme universitarie ispirate al *New Public Management* - come il Processo di Bologna - non hanno fatto che consolidare questa logica coloniale, trasformando l'università in un attore aziendalizzato, orientato alla produzione di capitale umano secondo logiche di efficienza, competizione e standardizzazione. I ranking internazionali, i sistemi di assicurazione della qualità, la bibliometria, la lingua inglese come codice unico della scienza e la standardizzazione curriculare sono altrettanti strumenti di questa egemonia, che rafforza nuove disuguaglianze travestite da "merito". Pensiamo ad esempio ai cosiddetti descrittori di Dublino, che sono diventati lo standard della progettazione universitaria e della certificazione delle competenze in termini di apprendimenti attesi e comparabilità delle credenziali accademiche. Tra i vari descrittori ci pare quasi grottesco, ma estremamente significativo, quello sull'"autonomia di giudizio". Come si può standardizzare, cioè rendere prevedibile, una facoltà come l'autonomia che per definizione è soggettiva e non normalizzabile? E d'altra parte com'è possibile rendere la capacità critica compatibile con un sistema di controllo, o certificare la libertà secondo criteri misurabili se non nei sogni più distopici di una burocrazia ormai senza misura?

È proprio in costrutti come questi che si rivela la tensione profonda tra l'ideale dichiarato di un sapere aperto e critico e le logiche operative di un sistema che tende invece a normalizzare, misurare e gerarchizzare. Questi strumenti non sono mai del tutto neutri: semmai servono a costruire una narrazione legittimante che, lungi dal riflettere una vera universalità, rischia di occultare la matrice coloniale del sapere accademico.

In realtà la loro pretesa di universalità non è che il risultato di un lungo processo di dominio epistemico. Come hanno denunciato pensatori decoloniali come Raewyn Connell (2019), Boaventura de Sousa Santos (2014) e Walter Mignolo (2021), l'universalizzazione della conoscenza promossa dalle università occidentali non è il frutto spontaneo di una convergenza neutrale, ma l'esito di una lunga *guerra epistemica*. È un processo che ha avuto origine nell'espansione coloniale europea e che ha imposto una divisione globale del lavoro scientifico: ai centri imperiali il compito di produrre teoria e interpretazione attraverso pratiche estrattivistiche di sapere; alle periferie quello di fornire dati, materiali e resoconti osservativi. Si è trattato di quello che Boaventura de Sousa Santos definisce *epistemicidio*, ossia della "distruzione di un'immensa varietà di forme di conoscenza [...] nelle società coloniali" (2018, p. 24), che avviene attraverso la cancellazione sistematica delle cosmologie indigene e dei relativi saperi situati, resi invisibili o subordinati in nome della razionalità moderna e delle "epistemologie del Nord".

È dunque evidente che le logiche che governano l'università contemporanea non si esauriscono nella sfera accademica: esse sono parte di un ordine globale più ampio, che plasma tanto le forme della conoscenza quanto quelle del dominio e della guerra. Il lungo processo di epurazione epistemica non è privo di conseguenze politiche e materiali. Esso fornisce la base simbolica e cognitiva per un ordine mondiale che si pretende razionale, ma che non esita a esercitare la forza per imporsi. L'università universalistica, che si presenta come neutrale e globale, è in fondo parte integrante di questo sistema: fornisce il vocabolario concettuale con cui l'Occidente legittima le proprie guerre, addestra élite globali a pensare il mondo entro i parametri dell'efficienza, della razionalità strumentale e del progresso lineare, produce tecnologie al servizio dell'apparato bellico, e contribuisce a definire chi è considerabile "civile" e chi "barbaro". In questo senso, l'universalismo accademico non solo non è una garanzia di pace, ma è uno dei presupposti simbolici della guerrificazione del mondo cui stiamo assistendo. Una guerra che, prima ancora di

essere combattuta con armi, viene combattuta con concetti, metriche, griglie epistemiche che ordinano il mondo secondo una precisa geografia del potere.

La nuova scuola militarista

Non c'è riarmo militare senza una corrispettiva mobilitazione culturale, accompagnata da un coerente indottrinamento all'insegna della guerrificazione del discorso pubblico e del senso comune. La preparazione alla guerra richiede una penetrazione profonda dello spirito bellico all'interno del tessuto sociale e culturale, in tutte le sue dimensioni e articolazioni. Si rende necessario serrare i ranghi per generare una compattezza ideologica che escluda ogni pensiero critico e ogni informazione dissonanti, considerati ostacoli alla costruzione di una narrazione univoca del nemico. Come in ogni propaganda che si rispetti, la guerra - ancor prima di essere ingaggiata con il nemico all'esterno - va combattuta all'interno sul fronte culturale e valoriale. In questo quadro non sorprende che il 2 aprile del 2025 il Parlamento europeo abbia approvato a larga maggioranza la relazione annuale 2024 dedicata all'"Attuazione della politica di sicurezza e di difesa comune"⁶. Tra le varie misure previste il Parlamento si impegna a "istituire uno 'scudo europeo per la democrazia'" e sollecita gli Stati membri e la Commissione a valutare la creazione di "una struttura indipendente, adeguatamente finanziata, incaricata di individuare, analizzare e documentare le minacce derivanti da operazioni di manipolazione delle informazioni e di ingerenza da parte di attori stranieri FIMI [*Foreign Information Manipulation and Interference*] dirette contro l'Unione europea nel suo complesso" (art. 143). Tale organismo avrebbe tra l'altro il compito di rintracciare ed eliminare contenuti online ritenuti ingannevoli. È una proposta che fa pensare in qualche modo alla famigerata Commissione per le Attività Antiamericane istituita negli Stati Uniti negli anni '50, che fu responsabile della cosiddetta "caccia alle streghe", durante la quale furono colpiti artisti, intellettuali e funzionari pubblici sospettati di collaborazionismo con il nemico. Analogamente, l'organo prospettato dal Parlamento Europeo dovrebbe esercitare un controllo sull'informazione pubblica, con l'obiettivo di epurare il dibattito democratico da tutte le forme di comunicazione divergente.

Questo processo di militarizzazione culturale non si limita al controllo dell'informazione, ma si estende anche al campo educativo, investendo direttamente la scuola e la formazione delle nuove generazioni (cfr. Osservatorio contro la militarizzazione delle scuole e delle università 2025). Quello che abbiamo di fronte è uno scenario, piuttosto inquietante, che prelude a una nuova riconfigurazione ideologica dell'istruzione: se negli ultimi trenta anni abbiamo assistito alla costruzione della "nuova scuola capitalista" (Laval, Vergne, Clément e Dreux 2011), sembra che vi siano ora i presupposti per l'emergere di una vera e propria "nuova scuola militarista". Nella stessa relazione approvata dal Parlamento europeo si invitano, infatti, gli Stati membri anche "a mettere a punto programmi educativi e di sensibilizzazione volti a migliorare le conoscenze e facilitare i dibattiti sulla sicurezza, la difesa e l'importanza delle forze armate, e a rafforzare resilienza e preparazione delle società" (art. 164), oltre che a coltivare "la resilienza psicologica degli individui e la preparazione delle famiglie", secondo "un approccio alla resilienza che coinvolga l'intera società con l'impegno attivo delle istituzioni dell'UE, degli Stati membri, della società civile e dei singoli cittadini" (art. 165), e in particolare a varare "programmi di formazione dei formatori e di cooperazione tra le istituzioni di difesa e le università degli Stati membri dell'Ue, quali corsi militari, esercitazioni e attività di formazione con giochi di ruolo per studenti civili" (art. 167).

La Polonia si è già mossa in questa direzione dal 2023, introducendo nelle scuole superiori di secondo grado un programma di "educazione con l'esercito" (*edukacja z wojskiem*) che combina nozioni teoriche e addestramenti pratici, incluse esercitazioni di tiro, conflitti simulati e disciplina militare⁷: nella primavera del 2024 il programma avrebbe interessato circa 90 mila studenti in oltre

6 https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-10-2025-0058_IT.html

7 <https://www.orizzontescuola.it/in-polonia-gli-studenti-dai-14-anni-imparano-a-sparare-e-a-difendersi-come-la-scuola-si-trasforma-in-un-vero-e-proprio-addestramento-militare/>

tremila scuole (Caridi 2025), e si prevede di ampliarlo nei prossimi anni allo scopo di radicare una cultura della difesa e della sicurezza militare nella società. È un modello inquietante di come potrebbe diventare in futuro l'istruzione in Europa. Del resto, anche il nostro Paese si sta dando un gran da fare per sdoganare i valori militari promuovendoli con una serie di iniziative per le quali esponenti delle Forze armate incontrano gli studenti nelle scuole per sensibilizzarli alle esigenze della difesa. Una scuola in provincia di Vicenza, ad esempio, ha speso oltre 15.000 euro di fondi europei vincolati alla "riduzione dei divari territoriali" per un corso tenuto da esperti di "sopravvivenza militare" all'interno di un poligono di tiro⁸. Vale la pena di citare la reazione a una di queste iniziative, promossa da un gruppo di genitori degli studenti del Polo Liceale Statale "Lucio Piccolo" di Capo d'Orlando (ME), i quali hanno inviato la seguente lettera alla dirigente della scuola: "[è] inopportuno che la scuola, che è il luogo in cui si formano le coscienze, si coltivano i valori e si costruisce il futuro, venga trasformata in terreno fertile per la diffusione di ideologie militariste e per l'orientamento dei giovani alla guerra. Nell'attuale scenario sociale e politico stiamo assistendo alla normalizzazione dell'educazione alla guerra in un clima sempre più preoccupante. [...] La scuola ha il compito di insegnare ai giovani l'arte del confronto, del dialogo e della comprensione reciproca. Dovrebbe essere un ambiente in cui si promuove la cultura della pace, della diplomazia e del rispetto delle differenze. Ogni tentativo di introdurre attività dal sapore militarista rischia di minare questi obiettivi fondamentali. [...] Non si può permettere che scuole e studenti diventino un bacino di reclutamento o un veicolo di consenso per attività militari. La Costituzione italiana all'art. 11 afferma chiaramente che l'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali. Questa non è una frase vuota ma un principio fondamentale che deve guidare ogni scelta educativa. Ogni studente ha diritto ad un'educazione che lo formi come cittadino consapevole, critico e capace di contribuire ad un mondo migliore. Non come futuro soldato di conflitti che arricchiscono pochi e distruggono le vite di molti. La scuola è il cuore pulsante della società e deve restare uno spazio di pace" (citato in Turato 2025).

La resilienza: da virtù economica a virtù bellica

In sostanza con la risoluzione approvata dal Parlamento europeo si è stabilito che la guerra non va considerata come un incidente di percorso da chiudere al più presto, bensì come uno stato di mobilitazione permanente che deve diventare la parola d'ordine della politica europea nei prossimi anni, con lo scopo di militarizzarla e di normalizzare la condizione bellica.

Non sfugga, tra l'altro, il riferimento alla resilienza, parola chiave della razionalità neoliberale. Da qualità personale utile per affrontare eventi traumatici o eccezionali essa è diventata una sorta di dispositivo discorsivo impiegato per legittimare l'adattamento passivo a condizioni sempre più estreme, fino appunto alla normalizzazione della guerra. In questa prospettiva non sorprende che nella relazione del Parlamento europeo il concetto di resilienza venga riposizionato da virtù economica a valore bellico. Anni di soggettivazione neoliberale ci hanno abituati, sul piano psicologico e culturale, ad assumere come inevitabili le difficoltà indotte dalla competizione economica, e a gestirle con resilienza, anziché adoperarci per rimuoverne le cause strutturali. "L'economia è solo il metodo; l'obiettivo è cambiare il cuore e l'anima": con queste parole, destinate a diventare una delle sue più celebri dichiarazioni programmatiche, Margaret Thatcher concludeva un'intervista al *Sunday Times* il 1° maggio del 1981. Oltre quaranta anni dopo possiamo constatare chiaramente gli effetti della metamorfosi antropologica prodotta da quel tipo di politica: se un tempo ci impegnavamo per trasformare il mondo attraverso l'azione collettiva, oggi ci rassegniamo all'idea che sia il mondo ad aver trasformato noi, imponendoci l'obbligo di adattarci a esso individualmente. E di questa sconfitta abbiamo imparato addirittura a fare una virtù: quella che ci consente di far buon viso a cattivo gioco. L'enfasi della risoluzione europea sulla resilienza si fonda sull'idea, dal vago retrogusto post-democratico e impolitico, che il mondo sia già dato e che a

8 <https://osservatorionomilsuola.com/2025/05/29/masotto-noventa-vicentina-15-000-paramilitare-corsi-survivor/>

noi non resti altro da fare che adeguarci, rinunciando a qualsiasi possibilità di trasformarlo. Questo *habitus mentale*, in cui ogni difficoltà viene interiorizzata e affrontata come sfida solo personale, ha progressivamente eroso la nostra capacità di pensare in termini politici. Sicché, ormai anche scelte di enorme portata, come l'incremento delle spese militari o la definizione di un nemico esterno, tendiamo ad accettarle come dati di realtà, da gestire psicologicamente, più che come decisioni politiche da discutere pubblicamente e magari anche contestare in radice. Nel momento in cui oggi la Russia è definita perentoriamente come "il nemico", non ci viene concesso nient'altro se non interiorizzare tale rappresentazione e reagire di conseguenza, considerando il riarmo e i rischi di distruzione che esso comporta come un destino ineluttabile e non come una costruzione politica da mettere in discussione. E dunque, la stessa Thatcher ce lo ha insegnato: anche alla guerra, in fondo, *there is no alternative*. Ecco il nucleo duro della goberbamentalità bellica. È verosimile ritenere, infatti, che sia proprio questo il fine della guerrificazione del discorso pubblico perseguito dal Parlamento europeo: la trasformazione della guerra in un dato di fatto da metabolizzare a livello psicologico, piuttosto che in una precisa scelta politica da sottoporre a giudizio critico. Torniamo al libro di Galtung che abbiamo citato all'inizio del libro: ricominciare a pensare che alternative esistano - anche se ci viene ossessivamente ripetuto che non ce ne sono - è il primo gesto di resistenza a una cultura della resilienza che ha smarrito ogni tensione trasformativa.

Naturalmente, perché sia possibile trasformare l'Europa in una specie di fortezza Bastiani, è necessario un lavoro preventivo di costruzione simbolica del nemico. Il nemico è all'origine di questa profonda trasformazione del regime di senso delle politiche europee, un nemico immaginato, temuto, ossessivamente evocato non meno che invocato, anzi quasi desiderato. Un nemico, quello russo, che - a quanto pare - se non esistesse, bisognerebbe perfino inventare. Insomma, un nemico funzionale e necessario, del quale nella stessa risoluzione si giunge a dire in premessa (punto B) che, avendo scelto di "dichiarare guerra ai paesi europei o di cercare di destabilizzarli", rappresenterebbe "la minaccia più grave e senza precedenti per la pace nel mondo, nonché per la sicurezza e il territorio dell'Ue e dei suoi Stati membri". Vale la pena di osservare che considerare la Russia una "minaccia senza precedenti" significa che Putin oggi sarebbe addirittura più pericoloso di quanto non sia stato Hitler ieri, e che quindi con un mostro simile è escluso che si possa anche solo ipotizzare di trattare. A questo punto, tuttavia, è legittimo chiedersi quanto sia coerente questo tipo di valutazione con l'atteggiamento che ha esibito la stessa Unione europea nei confronti di altri scenari internazionali comparabili. In realtà Putin ha sì violato colpevolmente il diritto internazionale invadendo l'Ucraina (che peraltro non appartiene all'Unione europea) "al fine di realizzare la sua visione imperialista del mondo", ma di una colpa analoga si sono macchiati ad esempio anche Netanyahu e lo stesso Trump, senza però che questo abbia provocato non solo alcun proposito di reazione bellica da parte dell'Unione europea ma neanche la più timida e simbolica sanzione economica. Eppure, anche a voler unicamente considerare i soli interessi materiali del Vecchio Continente, un'eventuale deportazione dei Palestinesi dalla striscia di Gaza e dalla Cisgiordania non sarebbe meno destabilizzante dell'aggressione russa all'Ucraina per i Paesi europei, che rischiano di trovarsi a gestire un'ondata di milioni di profughi in cerca di protezione umanitaria provenienti da quei territori devastati dall'offensiva militare israeliana. Per non parlare poi delle conseguenze nefaste per l'Europa della guerra scatenata contro l'Iran.

Sono le tipiche contraddizioni in cui incorrono quei fautori del confronto militare contro la Russia che Marco Travaglio ha evocativamente battezzato "guerrapiattisti": "la Corte penale internazionale ordina la cattura di Netanyahu, Gallant e capi di Hamas per crimini di guerra. E i *fan* della Cpi, che due anni fa esultavano per l'imminente arresto di Putin, la attaccano o si allarmano perché senza Bibi salta ogni ipotesi di negoziato. Così dimostrano il doppio standard dell'Occidente, che applica il diritto internazionale ai nemici e lo ignora per gli amici" (Travaglio 2024).

Ma non è tanto l'ipocrisia del doppio standard degli Europei che qui ci interessa mettere in evidenza. Intendiamo piuttosto denunciare quanto sia paranoicamente mimetica una politica come quella dell'Unione europea che, mentre rimprovera alla Russia di averle dichiarato guerra, non disdegna di invitare "gli Stati membri a revocare tutte le restrizioni che impediscono all'Ucraina di utilizzare sistemi d'arma occidentali contro obiettivi militari legittimi in territorio russo".

Una simile retorica, oltre a influenzare le scelte di politica estera, finisce anche per alterare la percezione del passato e riscrivere la memoria collettiva. Emblematico in tal senso è il caso della dichiarazione con cui, alla vigilia del 25 aprile, il presidente del Piemonte Alberto Cirio ha tributato un omaggio agli alpini morti nella campagna di Russia combattendo, parole testuali, “per la nostra libertà”. Una simile affermazione non solo dimentica e distorce il contesto storico di quella tragica spedizione militare - condotta al fianco della Germania nazista - ma costituisce un esempio lampante di come l’attuale clima politico stia riplasmando il passato per rafforzare le narrative del presente. Ecco che risuona profetica la lezione di George Orwell, per cui “chi controlla il passato controlla il futuro, e chi controlla il presente controlla il passato”.

Armiamoci e partite!

Per quanto riguarda l’Italia, il nostro Paese si è già portato molto in avanti nel compito di militarizzare l’educazione (Mazzeo 2024). Un aspetto in particolare ci sembra soprattutto degno di nota e, se possibile, ancora più inquietante dell’attuale fascinazione per la guerra. Alludiamo alla campagna di chiamata alle armi orchestrata sui giornali o nei salotti televisivi da leader d’opinione ed esponenti di spicco della classe intellettuale. Da Antonio Scurati a Umberto Galimberti, passando per Vittorio Emanuele Parsi (2022), è tutto uno squillare di trombe e di appelli marziali che ci invitano a diventare “guerrieri”, a imbracciare le armi, a scuoterci dalla nostra storica “sindrome dell’inerme” (Galli della Loggia 2026) e, in definitiva, a sbarazzarci del nostro carattere irrimediabilmente “imbelle”, fino a ipotizzare una vera e propria “operazione pedagogica” volta a mostrarci come la necessità del riarmo non si limiti più alla questione ucraina ma riguardi ormai strutturalmente il futuro “di un’Europa dronizzata e abbandonata da Donald Trump al suo destino” (Mieli 2026). Che cosa sta succedendo a una parte dell’intelligenza italiana, che ha dismesso i panni della critica per indossare disinvoltamente l’elmetto della più paranoica parnesi bellicista adesso che l’ora delle decisioni irrevocabili pare di nuovo affacciarsi all’orizzonte della nostra storia? L’arruolamento simbolico alla sacra missione della difesa della patria (di più, dell’Occidente, persino a dispetto del Paese, gli Stati Uniti, che dell’Occidente sarebbero il capofila e l’azionista di maggioranza) cui essi ci chiamano assume la formula farsesca, derisoria e a tratti paradossale dell’“armiamoci e partite”. Formula, peraltro, che fa di loro non certo dei “guerrieri”, ma solo dei docili strumenti di consenso alla guerra e di guerrificazione del discorso pubblico.

Quali sono le responsabilità che hanno oggi gli intellettuali in questo fenomeno di chiamata alle armi e di militarizzazione della opinione pubblica? Le guerre che gli Stati Uniti hanno combattuto dalla fine del secondo conflitto mondiale hanno sempre visto emergere una netta partizione in campo intellettuale tra “esperti responsabili” e “pazzi idealisti”, per citare un celebre testo del 1967 di Noam Chomsky riedito cinquant’anni dopo (2017), ovvero tra un atteggiamento di “critica responsabile” (tipico dei tecnici d’establishment), da una parte, ed uno di “critica sentimentale” o “emotiva”, se non addirittura “isterica”, dall’altra (promossa dall’intellettuale che invita a scendere in piazza e a protestare). A dividere gli uni dagli altri era essenzialmente la fedeltà allo Stato, ossia il fiancheggiamento delle o la contrapposizione alle logiche degli apparati istituzionali. Gli esperti responsabili erano sempre arruolati al servizio dei governi di turno e, se a un certo punto capitava che mettessero in discussione la guerra, lo facevano solo perché essa stava diventando troppo costosa e quindi contraria agli interessi nazionali: è stato così dalla guerra in Vietnam fino all’occupazione dell’Afghanistan. L’opera di guerrificazione psicologica che a loro spettava era essenzialmente quella di convincere l’opinione pubblica di essere minacciata dal nemico comunista. Naturalmente, ora come allora, “non è necessario provare che siamo minacciati, e questo fatto non interessa a nessuno; basta il fatto che *ci sentiamo* minacciati” (Chomsky 2017, p. 32). D’altra parte i pazzi idealisti, così sprezzantemente definiti con tutta evidenza a partire dalla prospettiva di un esperto responsabile, erano invece quegli intellettuali eredi della tradizione dreyfusarda che si sentivano investiti di una missione di fedeltà alla verità (o per lo meno a quella che ritenevano tale) al di là delle e spesso in contrapposizione alle politiche di potenza del loro Stato. Gli esperti

responsabili si muovevano all'interno di una cornice di senso disegnata dall'autorità dello Stato, mentre gli intellettuali idealisti, orientati ai valori, adoperavano il privilegio della loro condizione proprio per mettere in discussione lo Stato e le sue politiche di potenza. Ora qualcosa sembra cambiato nella grammatica dell'agire intellettuale. Gli intellettuali che nel presente si impegnano a guerrificare la società non sono soltanto, come in passato, i soliti esperti responsabili, ma le loro fila si sono ingrossate anche di una compagine di intellettuali che si presentano come orientati ai valori. Con la differenza che la verità in nome di cui pronunciano la loro chiamata alle armi coincide con gli interessi economici, politici e ideologici dello Stato. Non c'è più nella loro prospettiva alcuno scarto tra verità e ragion di Stato, lo stato della verità coincide ormai senza riserve con la verità di Stato. Ed è dall'alto di questa identificazione che si sentono in diritto di proclamare l'inferiorità morale di chi si pone in dissenso e al di fuori delle scelte che compiono gli Stati.

Per questi intellettuali sembra che la vera tara di noi europei sia di natura culturale, o meglio che riguardi essenzialmente la nostra tempra morale e addirittura caratteriale. È il caso ad esempio del filosofo e psicanalista Umberto Galimberti, un intellettuale molto presente nei salotti televisivi. Intervistato da Corrado Augias, ha deplorato il fatto che l'attuale generazione "siccome è la terza generazione che non ha visto la guerra, non ha la più pallida idea di che cosa sia". Certo, ha ammesso, "con la pace si diventa migliori", salvo poi precisare che però, "si diventa anche imbelli": "se la Russia avesse attaccato l'Italia i nostri giovani avrebbero avuto la stessa capacità di reazione degli ucraini? Penso proprio di no" - ha constatato amaramente. Il fatto è che "la pace intorpidisce anche la dimensione guerriera, intesa in senso nobile, di difendere la tua terra e tuoi diritti. La democrazia non si difende solo in piazza, va difesa anche contro coloro che tentano di sopprimerla come Trump vuole e come Putin. La difendi accrescendo il tuo livello di forza per poter competere con quelli che capiscono solo la forza".

Insomma quella degli Europei sarebbe ormai diventata una soggettività *imbelle*, cioè letteralmente "senza guerra" (*in-bellum*), come si dice per stigmatizzare chi ha smarrito la spina dorsale e la forza morale necessarie a sostenere la volontà di potenza occidentale. Credevamo che accantonare la guerra fosse gesto di civiltà e ci accorgiamo che è invece l'essere pronti alla guerra che va considerata autentica espressione e segno di eticità. Credevamo che la guerra fosse una imperdonabile ed esecrabile barbarie e dobbiamo prendere atto che in realtà la vera colpa di cui siamo responsabili è aver fatto a meno della guerra per così tanto tempo. A quanto pare abbiamo proprio bisogno di una soggettivazione guerriera all'insegna dell'eroismo, se vogliamo salvare il nostro mondo in tutta la sua virtù.

Un'analoga interpretazione psico-storica della diffidenza degli Italiani rispetto alla guerra, sancita per giunta nell'articolo 11 della Costituzione, l'ha fornita dalle colonne del *Corriere della Sera* lo storico Ernesto Galli della Loggia, che l'ha messa in relazione con una presunta "sindrome dell'inerte" che caratterizzerebbe il nostro popolo a partire dalla tragica esperienza della seconda guerra mondiale. Sarebbero, dunque, solo "una segreta perdita di fiducia in noi stessi" e addirittura un patologico "disprezzo di sé" a tenerci pusillanamente lontani dalla prospettiva di quello che, a suo avviso, sarebbe un doveroso impegno bellico in difesa del popolo ucraino, al punto che "non ci sentiamo più capaci di nulla di grande, d'importante". È interessante osservare come, in questa prospettiva, "quel cimento supremo che è la guerra" non solo sia sdoganato e reso plausibile come orizzonte di azione collettiva, ma venga addirittura elevato a fattore di eticità e virtù civica, mentre il pacifismo è di fatto assimilato a un impotente ripiegamento su di sé, preludio a "un immobilismo che sempre di più assomiglia all'asfissia di una lenta morte".

Anche l'implacabile fustigatore del fascismo Antonio Scurati non sembra avere dubbi in proposito: la causa del problema va individuata nella drammatica mancanza di guerrieri "feroci, formidabili, orgogliosi e vittoriosi". "Noi europei d'Occidente - ha spiegato con tono solenne e l'aria affranta e inconsolabile di chi piange un patrimonio di virtù e valori ormai irrimediabilmente smarrito - non li abbiamo, non lo siamo, non lo siamo più". La consuetudine alla mancanza di guerra avrebbe prodotto un deterioramento etico, a sua volta premessa di un declino di civiltà. Otto decenni di pace (parrebbe questo il vero scandalo, il peccato originale alle origini della decadenza della nostra cultura!) hanno fatto evaporare in noi ogni spirito combattivo, con la conseguenza che oggi non

disporremmo più disgraziatamente di “uomini risoluti a uccidere e a morire”. Eppure per i nostri progenitori la “guerra eroica” è stata motore della storia, “narrativa che ha definito l’identità degli europei”, “luogo di genesi del sé”, vero e proprio fondamento di senso della civiltà occidentale. Sarebbe questo il punto: per noi la guerra ha rappresentato niente di meno che “l’esperienza plenaria, l’accadimento faticoso, il momento della verità nel quale si sono generate le forme della politica, i valori della società, si sono decisi i destini individuali e collettivi”. Beati quegli eroici tempi antichi della nostra storia, rispetto ai quali l’attuale preoccupazione che abbiamo per “il diritto alla salute e all’istruzione per tutti, il superamento di maschilismo e razzismo, lo sviluppo di una coscienza pacifista e ambientalista” rappresenta solo “un avanzare regressivo”, il segno inconfondibile di un malinconico e imbellettato disincanto del mondo.

In una celebre intervista rilasciata nel 1976 Martin Heidegger dichiarava che al punto in cui siamo ormai “solo un Dio ci può salvare”. Oggi, pare di capire, Scurati ribatterebbe che in realtà solo una guerra ci può salvare, rianimando le nostre primigenie virtù di Europei. Vale la pena di soffermarsi sulla parola *virtù* in quanto ha una densità semantica particolarmente interessante, che merita di essere segnalata e decostruita. *Virtù* indica il bene in senso morale e spirituale, ma è significativo che questa parola derivi etimologicamente dal latino *vir*, “maschio”. Nelle comunità tradizionali la virtù che davvero contava doveva essere essenzialmente la forza fisica del maschio, il suo carattere indomito e *virile*, che evidentemente veniva percepito come la migliore garanzia di poter avere la meglio sul nemico. Anche la parola *eroe* ha a che fare con la medesima famiglia semantica (attraverso il greco *héros*, “prode, forte in guerra, combattente”). Sicché, la guerra *eroica* vagheggiata da Scurati per ripristinare la nostra perduta *virtù* è, in fin dei conti, tutto un affare di testosterone sfuggito al controllo. Con buona pace della concessione “femminista” che Scurati, da progressista politicamente corretto, si degna di fare *en passant* nel momento in cui riconosce che per fare la guerra c’è bisogno certamente di armi (il *Rearm* varato e così definito in un primo momento da von der Leyen), ma soprattutto di “giovani uomini (e di donne, se volete) capaci, pronti e disposti a usarle” (*Readiness 2030* il piano è stato alla fine ipocritamente ridenominato, pare su suggerimento italiano). “Beato quel popolo che non ha bisogno di eroi” diceva al contrario Bertold Brecht; e, avremmo evidentemente la necessità di precisare oggi, nemmeno di eroine. Fra i tanti discorsi *ri-velativi* che ci parlano del buon senso di una politica realista che sappia difenderci da un potenziale (anzi molto probabile, praticamente certo) aggressore, la riflessione di Scurati appare invece particolarmente *rivelativa* dei reali motivi che sono alla base della guerrificazione del discorso pubblico. Per coltivare la virtù di cui da sempre è fatta la nostra civiltà abbiamo assolutamente bisogno di un nemico da combattere. È questa la vera fine delle illusioni per quanto ci riguarda: non è scoprirci improvvisamente indifesi senza lo scudo americano, ma renderci conto che le virtù di cui noi occidentali siamo tanto orgogliosi e la nostra stessa civiltà che riteniamo superiore sono costruite in ultima analisi sulla normalità ancestrale della guerra e sullo stato di natura della violenza e della sopraffazione. *Regressione* è civiltà, ci confessa praticamente Scurati deponendo ogni finzione e ipocrisia *progressista*. Senza nemico niente guerra. Senza guerra niente virtù. Senza virtù niente civiltà, ma solo viventi che non sono pronti (*ready*) e risoluti a uccidere e morire.

Potenza del neutro: per una politica di equivocanza

Una delle conseguenze più gravi - e meno discusse - della guerra scatenata da Putin è la delegittimazione, nello spazio pubblico e mediatico, di ogni voce che non si allinei con l’obbligo morale di “schierarsi”. In questo clima, ogni tentativo di analisi complessa viene liquidato come ambiguità sospetta. Come nel campo di battaglia, anche in quello dell’informazione si impone una logica binaria: amico o nemico, con noi o contro di noi. Chi prova a pensare altrimenti viene spesso marginalizzato o accusato, più o meno velatamente, di simpatia per il nemico.

Il risultato è un dibattito sempre più polarizzato, sterile, ingabbiato in formule schematiche. Scompaiono le sfumature, le differenze interne, la possibilità di dire qualcosa che non sia già

previsto da un copione. Il discorso pubblico sembra ridotto a una scelta forzata tra due narrazioni contrapposte: o si combatte l'ennesimo "Stato canaglia" (Derrida, 2003), oppure si è suoi complici. Eppure, la realtà fuori dai media è spesso più sfaccettata. I sondaggi mostrano che l'invio di armi all'Ucraina non gode di un consenso compatto tra gli italiani, segno che il cosiddetto Paese reale appare meno "militarizzato" di quello rappresentato nelle narrazioni dominanti. Questo scarto dovrebbe interrogarci: che spazio resta per una posizione diversa, non schierata ma non per questo indifferente? È ancora possibile una forma di neutralità che non coincida con l'equidistanza, ma con un'etica dell'ascolto e dell'empatia? Ossia con quella che potremmo definire come una forma di equivocanza?

Una risposta possibile può venire da un'idea potente e poco esplorata: quella del neutro come forza trasformativa del linguaggio e della relazione, concetto approfondito da Roland Barthes (2002) nelle sue *Lezioni* sul tema.

Il codice della comunicazione funziona essenzialmente in virtù di un paradigma binario che nello stesso tempo abilita, ma anche limita, il senso che con essa si può esprimere. Il neutro è precisamente ciò che elude e mette in scacco quello che Barthes chiama il «binarismo implacabile del paradigma» (2002, p. 81). Adottare una prospettiva di neutralità significa, allora, fare esperienza del fatto che ogni senso dato viene improvvisamente sospeso e non si lascia più inquadrare nel sistema binario del paradigma costituito. Il neutro funziona per il paradigma come uno scarto - nel duplice senso di ciò che, non essendovi ricompreso, residua e ne viene scartato, ma anche di ciò che lo scarta, proprio come fa la mossa del cavallo che salta e aggira gli altri pezzi sulla scacchiera aprendo nuove opportunità dove sembravano esserci soltanto sensi obbligati. Il neutro sospende i regimi di verità che impongono cosa è dicibile e cosa no, aprendo spazi per ciò che resta fuori dalle regole imposte. Solo così si possono dispiegare nuove aree di visibilità o di sfumature dove prima non c'erano che punti ciechi o contrasti netti e definiti. Dove c'è neutro si creano i presupposti per praticare una ristrutturazione gestaltica del campo delle possibilità binarie, dopodiché finalmente *tertium datur*. Se il paradigma binario non può funzionare che per opposizioni e contrasti mimetici, il neutro, invece, rappresenta l'apertura di un momento di consapevolezza che disarmi i conflitti e ci attrezza a comprendere (nel duplice senso di "contenere" e di "accogliere") anche ciò che sembra l'incomprensibile (stavolta, nel senso di ciò che non si può capire), ossia l'inospitabile per antonomasia.

In questo senso il neutro è soprattutto il luogo della *testimonianza* che custodisce e ospita possibilità solitamente percepite come incompatibili. Teste è etimologicamente "colui che sta e assiste come terzo, nello spazio del terzo", egli è dunque nello stesso tempo vicino (poiché assiste) e lontano (poiché terzo rispetto alle parti), e in quanto tale non è chiamato né a giudicare né a perorare una delle parti in causa, anzi la sua condizione di terzietà decostruisce il codice binario che alimenta ogni conflitto, dalla lite giudiziaria fino allo scontro di civiltà. Nel caso della guerra di Putin all'Ucraina, ad esempio, dissentire dalla politica dei paesi NATO non significa fare una scelta di campo antioccidentale, come vorrebbe il paradigma binario che oppone Bene e Male, Democrazia e Totalitarismo, Noi e Loro. Al contrario, testimonia che nell'essere occidentale sono in gioco altri valori rispetto alla guerra, come quello di mobilitarsi per una società aperta in cui l'incontro con la diversità non si traduca in scontro violento. Se la sfida che abbiamo di fronte è quella di edificare una società più ospitale, dobbiamo innanzitutto imparare a convivere con l'alterità, il che significa innanzitutto ripensare il senso e il ruolo della comunicazione stessa, decostruirne l'intrinseco binarismo.

Va detto altresì che nel senso comune il concetto di neutralità viene declinato perlopiù soltanto in termini negativi. La sua semantica sta a testimoniare: *neuter*, da *nec uter*, significa in latino "né l'uno né l'altro", esprime cioè un luogo altro che è sostanzialmente un non-luogo separato e disgiunto dai contendenti, che il "neutrale" si ritaglia per non lasciarsi coinvolgere dalle parti in causa. In questi termini, il neutrale finisce spesso per essere considerato come l'indifferente, il vile, colui che per motivi generalmente opportunistici e meschini rinuncia ad assumere una posizione pubblicamente e coraggiosamente "militante". Si è neutrali per egoismo, per interessi privati, o semplicemente per pavidità o idiozia (*idiótes* in greco era il cittadino privato, ossia senza ruolo né

dignità pubblici). In ogni caso, quale che sia il giudizio morale che se ne dà, l'idea negativa di neutralità viene ad essere tradotta in equidistanza e in dis-inter-esse, cioè letteralmente nel “non essere tra” i combattenti.

Curiosamente, invece, l'aggettivo *uter*, che in latino è “l'uno e l'altro”, non ha dato luogo a uno specifico concetto di neutralità come equivicinanza, ossia come *inter-esse* (“essere tra”) e partecipazione alle sorti e alle condizioni delle parti contrapposte. Il neutrale è sempre colui che si tira fuori, mai qualcuno che si impegna sporcandosi le mani, e che interviene nell'intricata relazione che divide e, nello stesso tempo, unisce i confliggenti. I media ci fanno vedere in modo manicheo la penosa sofferenza degli Ucraini o la disumana crudeltà dei Russi. Quasi nulla trapela, invece, della crudeltà dei primi e della sofferenza dei secondi, e se su di esse non c'è nessuna copertura informativa finiamo per convincerci che in fondo non esistono. E proprio qui, nel non detto di questa narrazione a senso unico tutta giocata sul registro bianco/nero, si potrebbe forse aprire per i media lo spazio per provare a esercitare una neutralità non negativa, una equivicinanza che sia in grado di farci toccare con mano, al di là delle identità e responsabilità politiche delle parti, la comune e, di volta in volta, scambievolmente feroce o dolente carnalità prepolitica degli uni e degli altri. In altre parole, ciò di cui la comunicazione neutrale dovrebbe farsi carico è di esibire non tanto il *che cosa* dei belligeranti, ossia quello che essi rappresentano dal punto di vista dello scacchiere geopolitico, quanto piuttosto il *chi* sono in quanto persone schiacciate dal peso di una logica sistemica di potenza che pretende di agire in loro nome, ma per la quale esse non rappresentano di fatto che sacrificabili pedine.

Ecco che allora una neutralità concepita come equivicinanza, anziché come equidistanza, potrebbe forse giocare un ruolo importante nel farci uscire dalla spirale della violenza mimetica. Ogni aggressione inflitta si autorappresenta come legittima difesa rispetto a una precedente aggressione subita, e così via risalendo a ritroso in una catena di responsabilità di cui si fa fatica a individuare l'origine precisa, a meno di non volerla arbitrariamente isolare. Il con-flitto è insieme sempre un essere contro e un essere con (come prova, ad esempio, la comune radice da cui provengono il tedesco *wider* “contro” e l'inglese *with* “con”). Di più, è un essere contro dopo che e per il fatto che si è stati con, un mettere in gioco e rivendicare la propria differenza che trae impulso da un insostenibile eccesso di contiguità e somiglianza.

Se davvero vogliamo interrompere la rivalità mimetica e porre fine all'escalation di violenza che essa innesca, non basta la neutralità equidistante di chi pretende di mantenersi puro e intatto onde poter arbitrare il conflitto dal comodo non-luogo a distanza in cui si posiziona, occorre invece la neutralità equivicina di chi si pone empaticamente a contatto con gli uni e con gli altri allo scopo di abitare fino in fondo le sofferenze della carne che questa guerra, ma in fondo ogni guerra, comporta. La comunicazione può fare molto per aprire sentieri di pace, ma mantenere vivo il pensiero della neutralità significa innanzitutto scommettere su un paradigma altro della comunicazione, su una comunicazione a venire. Nel prossimo paragrafo ne daremo un esempio.

Il colore del grano: per una pedagogia della pace

In tempi di guerrificazione della cultura e del discorso pubblico può essere più che mai utile rileggere quel capolavoro di filosofia condensata che è *Il piccolo principe* di Antoine de Saint-Exupéry. In particolare, nel celebre episodio in cui il protagonista incontra la volpe che gli chiede insistentemente di essere addomesticata, si enuncia a nostro avviso un principio cardine per ripensare la convivenza tra diversi su basi non conflittuali. I due personaggi sono ovviamente agli antipodi l'uno rispetto all'altro. Li separano il mondo di provenienza (l'asteroide B 612 e la Terra), la forma di vita (un umanoide e una volpe), il genere e perfino la generazione (lui bambino, lei che immaginiamo matura per la sua saggezza ed esperienza). Sebbene da posizioni così distanti, riescono tuttavia a “creare legami” significativi istituendo una relazione di reciproco “addomesticamento”. Una relazione comunicativa, cioè, in cui ciascuno dei due si dimostra capace di uscire dalla ridotta del sé per accedere al nucleo più intimo e profondo dell'altro. È un gesto che,

vale la pena precisarlo, non si compie per un senso di stucchevole buonismo *politically correct*, ma per arricchire e potenziare il proprio essere. Considerato in questa prospettiva e a dispetto del significato corrente del termine, l'“addomesticamento” non ha nulla a che fare con il dominio ma significa, letteralmente, fare dell'altro la propria *domus*, la propria casa interiore, e viceversa. È così che l'alterità da entità anonima o potenzialmente minacciosa si può trasformare in una presenza densa di significato, capace di abitare il nostro spazio più intimo. Ma com'è possibile questo incontro tra esseri così diversi? E in che misura attraverso questa relazione è possibile esemplificare i principi di una pedagogia della pace e suggerire un modello di antropologia del vivere insieme?

A un certo punto la volpe spiega al piccolo principe perché desidera che lui l'addomestichi. La volpe gli indica un campo di grano e gli spiega che, poiché non si ciba di grano, esso è per lei inutile e non sa che farsene. È un frammento di realtà che le rimane alieno e questo per lei è triste, rappresenta come un'occasione mancata. Ma il piccolo principe ha i capelli dello stesso colore del grano. Così, dopo l'addomesticamento, ogni volta che la volpe si imbatte in una distesa di grano l'analogia cromatica con i suoi capelli la farà pensare a lui. Un elemento del mondo che prima le era estraneo acquisterà risonanza affettiva grazie alla relazione. La realtà resta la stessa, ma si illuminerà di senso nuovo attraverso la mediazione dell'altro, un altro che proviene da un mondo diverso dal proprio. Pazienza se verrà il giorno in cui questa insolita coppia di amici si dovrà separare. Certo, al momento del congedo la volpe se ne rattristerà e piangerà per la mancanza del suo amico extraterrestre, ma avrà comunque ricevuto in dono qualcosa di inestimabile valore, niente di meno che “il colore del grano”, cioè avrà annesso al suo orizzonte di esperienza una realtà che prima non aveva cittadinanza nel proprio sé. È un passaggio cruciale: l'altro, lungi dal minacciare la nostra identità, la arricchisce e la espande, permettendoci di vedere ciò che prima ci era invisibile.

A partire da questa immagine narrativa possiamo elaborare una riflessione più ampia sul valore educativo della relazione con l'altro, soprattutto in contesti segnati da differenza e conflitto. Letta in chiave simbolica, questa scena delinea infatti un paradigma che ci pare attualissimo per comprendere la costruzione dell'identità e la possibilità della convivenza tra diversi. Ogni legame autentico è un prolungamento del sé, e non già una sua limitazione. Se i “confini contano”, come sostiene Frank Furedi (2021), tra le acclamazioni delle fanfare sovraniste, è in realtà perché legano i diversi più di quanto non li dividano: la lingua inglese lo suggerisce efficacemente attraverso l'affinità linguistica fra *to bind*, “legare”, e *boundary*, “confine”. Da qui emerge una lezione preziosa: niente e nessuno sono così lontani da noi da non consentire il riconoscimento di un elemento di somiglianza in grado di aprire uno spazio di relazione e di generare una qualche forma di legame. Concepito in questi termini, il rapporto con l'altro capovolge i presupposti della violenza e spezza la logica della guerra di tutti contro tutti. L'altro non sarà più concepito come potenziale nemico, come una minaccia per la nostra integrità. Anziché muro che ostacola, si farà ponte gettato tra noi stessi e il mondo, umano e non umano, circostante. Diventerà, in altre parole, una risorsa di senso attraverso cui possiamo scoprire nuovi significati, la nostra personale zona di sviluppo prossimale in termini esistenziali. Come si sa, nella psicologia dello sviluppo Lev Vygotskij descrive la zona di sviluppo prossimale come quello spazio in cui l'individuo può crescere solo grazie alla relazione con l'altro. In senso esistenziale, potremmo dire, ciò che davvero ci trasforma è sempre una forma di “apprendimento in virtù dell'altro”, esattamente come nel legame tra il piccolo principe e la volpe. Perché ciò sia possibile, occorre ovviamente ripensare a fondo l'alterità: essa deve cessare di essere vista come un pericolo o un limite e deve essere fatta invece fruttare come un'occasione di ampliamento del nostro universo simbolico e affettivo. È un argomento, questo, che in un certo senso può essere considerato alla base delle teorie della conoscenza in senso decoloniale. In questa prospettiva esistono connessioni aperte e porose mentre per noi occidentali tendono a esserci soltanto realtà definite e reciprocamente esclusive. Infatti “dire che le civiltà non-occidentali hanno delle ontologie differenti significa proiettare delle categorie occidentali su forme di pensiero non-occidentali. La maggioranza delle culture e delle civiltà sul pianeta vede relazioni lì dove noi, in Occidente, pensiamo di vedere delle entità, delle cose. Relazioni che non possono essere chiamate ontologiche. Se si vuole salvaguardare il vocabolario allora si dovrebbe parlare di ‘relazionalogia’ (discorso su/riguardo alla relazionalità dell'universo vivente). Cosa esiste lì dipende

da come noi abbiamo programmato di chiamare ciò che conosciamo. Quindi la colonialità della conoscenza implica la colonialità dell'essere: le due si muovono simultaneamente. La colonialità dell'essere è istituita tramite il razzismo e il sessismo" (Mignolo 2018, p. 230).

Ecco perché l'ontologia coloniale è intrinsecamente polemogena. Al contrario l'incontro del piccolo principe e della volpe ci propone una piccola ma radicale antropologia della pace: non fondata sull'eliminazione del diverso, né sulla sua assimilazione, ma sulla capacità di ascolto, riconoscimento e trasformazione reciproca. Soltanto così si può passare dalla logica della guerra (dell'identità contro l'alterità) a quella della relazione (dell'identità attraverso l'alterità). È una lezione elementare ma potenzialmente rivoluzionaria: si vive davvero soltanto ciò che si è addomesticato e ciò che ci ha addomesticato. Vale per le persone, ma anche per i luoghi, i linguaggi e le culture.

Una vera educazione alla pace può, dunque, iniziare da qui: dall'imparare a vedere nell'altro non un pericolo, ma una rivelazione del mondo che attende solo di essere accolta e fatta fruttare, cioè precisamente "addomesticata".

La sostanza di cui è fatta la pace: dalla tolleranza al desiderio

L'addomesticamento reciproco è la condizione indispensabile non soltanto per espandere il proprio sé, ma anche per scongiurare la guerra con l'altro da sé. La pace non può nascere solo da una coesistenza tra identità che si tollerano a distanza, ciascuna chiusa nei propri confini, come recita lo slogan sovranista "padroni in casa propria". Sia chiaro: il tempo presente sembra essere impazzito fino a smarrire perfino questo elementare principio di rispetto reciproco fra diversi, e tutti noi tocchiamo con mano quanto sia pericolosamente regressivo e foriero di violenza il crescente deficit di tolleranza tra culture, etnie e nazionalità.

Ma il paradigma della tolleranza può non essere sufficiente di per sé a garantire la pace: come ci si deve comportare con l'intollerante, con un rivale che sembra capire solo la legge della forza e della guerra? Se lo tolleriamo rischiamo di esserne annientati, insieme con tutti i nostri più edificanti propositi di apertura. Ma se, non tollerandolo, decidiamo di combatterlo, allora saremo noi per primi ad annientare i principi su cui si fondano le ragioni della nostra presunta "superiore civiltà" basata sulla tolleranza. Era questo, com'è noto, il dilemma che preoccupava filosofi come John Locke e, ancora più esplicitamente, Karl Popper, quando riflettevano sul paradosso della tolleranza. La pace non si può assicurare sulla sola base di una cultura della tolleranza, abbiamo bisogno di ripensarla a partire da una vera e propria antropologia del desiderio. Non basta, cioè, limitarsi a rispettare gli altri, per quanto diversi, per poi restare di fatto indifferenti rispetto a ciò che significa per noi la loro diversità. Occorre, invece, desiderare il contatto con la loro alterità proprio perché, essendo diversi, essi ci consentono di sviluppare il nostro essere arricchendolo dei tanti orizzonti di senso di cui possono farci dono, così come è stato per la volpe il "colore del grano" nel brano che abbiamo citato.

Non solo rispetto, dunque, ma addirittura desiderio: questa deve essere la cifra del nostro rapporto con l'altro se vogliamo investire in una pace che non significhi solo assenza di conflitto armato ma essenzialmente cura delle relazioni. *Rispetto* è parola che definisce il guardarsi l'uno di fronte all'altro (dal latino *respicere*, "rivolgersi a guardare"), l'"affrontarsi" *riguardoso* e non bellicoso: il rispettarci mantiene le distanze tra identità che rimangono pur sempre intransitive l'una all'altra e compiute in sé. *Desiderio*, invece, allude a una nozione di incompletezza (il *de-* sottrattivo) e rimanda a una dimensione di trascendimento (*sidera* sono le stelle, una entità posta al di là della nostra immanenza) che decostruisce l'idea stessa di identità.

Dobbiamo andare oltre il modello della semplice coesistenza, per approdare a quello della convivenza. La semplice accettazione rispettosa dell'altro, infatti, non basta a costruire relazioni pacifiche davvero sicure, trasformative e gratificanti. Il fardello di cui, secondo l'antropologo Francesco Remotti (2019), dovremmo sbarazzarci una volta per tutte per dare forma a una cultura della convivenza pacifica è il concetto di identità, cui dovremmo invece preferire quello di

somiglianza: sarebbe il primo passo per lasciarci davvero alle spalle il pensiero che si fonda sull'ontologia per dare spazio ad uno che si apra alla relazionalogia. La domanda di identità porta a concepire culture e soggetti come qualcosa di chiuso all'esterno e omogeneo all'interno (*idem* in latino vuol dire "stesso"). Ci conduce, cioè, a sopravvalutare la nostra coesione interna e a sottovalutare, d'altra parte, le somiglianze che ci uniscono o che ci potrebbero unire all'esterno. I discorsi identitari producono nel migliore dei casi tolleranza e rispetto, nel peggiore inimicizia e conflitto. L'identità del sé tende a trasformare tutto ciò che gli è estraneo in altro da sé, mentre un'epistemologia della somiglianza costruisce ponti che possono raggiungere teoricamente chiunque e che convertono altri da noi in persone simili a noi.

È molto più difficile fare la guerra con soggetti che consideriamo simili a noi, mentre è molto più facile esercitare la distruttività con soggetti ai quali sentiamo che nulla ci lega, e di cui magari non percepiamo neanche la comune umanità. Quanto più i diversi vengono disumanizzati tanto minore è, infatti, l'inibizione a scatenare la violenza su di loro. Addomesticarsi significa, invece, riconoscersi e umanizzarsi a vicenda, imparando ad apprezzare le somiglianze che uniscono e a concepire le differenze non come minacce da temere, ma come stimoli da desiderare in quanto opportunità di crescita e ampliamento trasformativo del proprio orizzonte interiore. Le possibilità di successo della nonviolenza dipendono sempre da un intreccio dinamico tra il Sé e l'Altro, o meglio da una strategia che sappia incorporare l'Altro dentro il Sé e contemporaneamente esternalizzare il Sé nell'Altro. Come spiega Johan Galtung (1989, pp. 31-32) riferendosi in particolare alla guerra in Vietnam ma esprimendo un principio che si può ritenere valido per qualsiasi conflitto, la soluzione della nonviolenza si rivela vincente solo quando riesce a rendere "l'oppressore conscio della quantità di sofferenza che ha arrecato all'oppresso. Ma se gli oppressi non sono considerati affatto oppure vengono visti come pericolosi, capaci di infliggere sofferenze a se stessi, questo non funziona più. Se inoltre essi sono deumanizzati come 'asiatici', i quali valutano la vita meno che gli occidentali e di conseguenza soffrono meno quando vengono privati in battaglia dei loro figli, fratelli e padri, la situazione diventa persino peggiore. C'è ben poca o nessuna risonanza, dal momento che non esiste una umanità in comune".

Solo una pace così intesa - come apertura desiderante all'altro - può spezzare la logica dell'isolamento e del sospetto reciproco. Solo così la pace smette di essere una tregua fragile e provvisoria per diventare una forma di vita duratura.

L'etica silenziosa dei giusti

Abbiamo denunciato la crescente militarizzazione del discorso pubblico in Italia, dove intellettuali di rilievo invocano un ritorno allo "spirito guerriero" e deplorano la decadenza etica causata da decenni di pace. In questo modo, la propensione alla guerra viene riscoperta come fondamento identitario e morale dell'Europa, mascherato da retorica di virtù e difesa democratica. D'altra parte da questi stessi *maîtres à penser* la pace è vista non come *κτῆμα ἐς αἰεί*, ossia come acquisizione perenne da preservare e consegnare alle generazioni future, ma come debolezza da superare per riscattare una presunta grandezza perduta.

Dal nostro punto di vista riteniamo che occorra disarmare le parole ed esplorare un'altra via per salvare il mondo, tutto il mondo insieme e non solo quello che abitiamo. Il nostro mondo non si salva da solo, neanche se fosse il più armato e guerriero di tutti.

In realtà non ci illudiamo che la soluzione che ci accingiamo a illustrare possa davvero scongiurare il disastro della guerra. Tutto quello che però possiamo, e dunque dobbiamo, fare è renderci il meno permeabili possibile all'opera di guerrificazione della vita che è in corso. Solo in questo modo abbiamo la possibilità di contribuire a far emergere forme di sentire e orizzonti di pensiero non guerrieri. Facciamo riferimento all'universo di senso e di valori antieroici che troviamo espressi, ad esempio, nella poesia *I giusti* di Jorge Luis Borges, che abbiamo citato in epigrafe. In questo caso a salvare il mondo non sono né guerrieri né eroi, ma i "giusti", uomini e donne senza nome, ai quali

non viene riconosciuto alcun ruolo nella salvezza del mondo e che essi per primi non si riconoscono.

Eppure, ci spiega il grande scrittore argentino, sono proprio queste persone, i giusti “che si ignorano” in quanto tali (in senso suggestivamente passivante, “coloro che vengono ignorati”, e riflessivo, “coloro che si ignorano essi stessi”), che quotidianamente danno un contributo fondamentale per salvare il mondo. Lo fanno con le loro attività quotidiane e i loro piaceri, i più umili, i più miti e i più idiosincratici. Lo fanno contrapponendo alle eroiche virtù dei guerrieri l’“ordinarietà” inoperosa del vivere in comune. Lo fanno, cioè, in armonia con l’ambiente (“un uomo che coltiva il suo giardino”), in empatia con il vivente non umano (“chi accarezza un animale addormentato”), con la cura e la responsabilità con cui si dedicano al proprio lavoro (“il ceramista che premedita un colore e una forma. Il tipografo che compone bene questa pagina, che forse non gli piace”), gratificati dalla musica e dalla letteratura (“chi è contento che sulla terra esista la musica”, “chi è contento che sulla terra ci sia Stevenson”), con la curiosità di “chi scopre con piacere un’etimologia” e, avendola scoperta, si compiace che certi significati del mondo in passato abbiano potuto essere concepiti diversamente e possano quindi di nuovo cambiare rispetto a come sono pensati e vissuti nel presente. Ma soprattutto lo fanno con la gentilezza e con la disponibilità umile e accogliente di “chi preferisce che abbiano ragione gli altri”.

Il giusto di Borges fa pensare al mite descritto come esempio di virtù civica da Norberto Bobbio (1993), cioè a chi “non entra nel rapporto con gli altri con il proposito di gareggiare, di confliggere, e alla fine di vincere” (p. 16). Il mite, spiega il grande filosofo della politica, vive completamente “al di fuori dello spirito della gara, della concorrenza, della rivalità, e quindi anche della vittoria” (*ibidem*) e mira ad abitare “una storia in cui non ci sono né vincitori né vinti, e non ci sono né vincitori né vinti perché non ci sono gare per il primato, né lotte per il potere, né competizioni per la ricchezza, e mancano insomma le condizioni stesse che consentano di dividere gli uomini in vincitori e vinti” (p. 17). Si badi, mitezza non significa affatto remissività; sarebbe un errore fatale scambiare per paura o per arrendevolezza: sempre per citare Bobbio, il mite “rifiuta la distruttiva gara della vita per un senso di fastidio, per la vanità dei fini cui tende questa gara, per un senso profondo di distacco dai beni che accendono la cupidigia dei più, per mancanza di quella passione che secondo Hobbes era una delle ragioni della guerra di tutti contro tutti, la vanità o la vanagloria, che spinge gli uomini a voler primeggiare; infine, per una totale assenza della puntigliosità o dell’impuntatura che perpetua le liti anche per un nonnulla, in una successione di ripicche e ritorsioni, del ‘tu l’hai fatta a me, io la faccio a te’, dello spirito di faida o di vendetta che conduce inevitabilmente, alla lunga, o alla morte di tutti e due o al trionfo dell’uno sull’altro” (*ibidem*).

Allo stesso modo chi, come dice Borges, preferisce che abbiano ragione gli altri non lo fa perché crede che gli altri abbiano effettivamente ragione, né tanto meno per quieto vivere o per vigliaccheria, ma perché considera importante mantenersi aperto e sensibile alle ragioni degli altri. Per “lasciar essere l’altro quello che è”, per dirla ancora con Bobbio. È una forma di pensiero, questa, che esclude ogni semplificante manicheismo: non esistono mai una ragione assoluta da un lato e un torto marcio dall’altro, ma solo tante diverse ragioni, da una parte e dall’altra, che è saggio ascoltare, far dialogare e cercare di riportare all’interno di un orizzonte discorsivo comune, anche se non necessariamente univoco e consensuale. Non essere d’accordo con gli altri è un’evenienza che non si può escludere *a priori* e che quindi va messa in conto e accettata in quanto tale. Ciò che rende imperdonabilmente colpevole il *non avere intesa* con l’altro è, invece, il *non intendere* le sue ragioni, ossia la rinuncia anche soltanto al tentativo di approssimarvisi pur di potersene frettolosamente sbarazzare incasellandolo nella categoria del nemico a uso e consumo interno. In questo senso l’essere *ragionevoli* dei giusti si esplicita soprattutto nel saper dare voce alle opposte *ragioni*, non tanto per mediarle nella velleitaria ricerca di un equilibrio ideale tra gli attori in conflitto (la “pace giusta” che spesso si brandisce come dichiarazione di guerra), ma per riconoscerle e portare all’attenzione gli uni degli altri. Non è il sonno della *Ragione* che genera mostri ma, meno eroicamente anche se forse più realisticamente, la sordità autoindotta nei confronti delle *ragioni* degli altri. Soprattutto è il misconoscimento delle nostre mostruosità interne che,

giustificando mal riposti sensi di superiorità e fino ad ora insospettabili tentazioni suprematiste, finisce per generare mostri.

Critica e clinica: disarmare il discorso, curare il mondo

Una ragione che sappia tradurre le ragioni degli altri è una ragione critica non meno che clinica. Per sviluppare un'autentica cultura della pace abbiamo bisogno di modulare sapientemente l'abito della *critica* con quello della *clinica*, integrandoli in un equilibrio fecondo (Deleuze 1993). Una critica priva di clinica rischierebbe di tradursi in arbitrari atti d'imperio; allo stesso modo, una clinica slegata dalla critica può facilmente degenerare in puro e semplice giustificazionismo. Disarmare le parole significa far coesistere due posture fondamentali: la lucidità della distinzione, che è tipica della critica, e la cura della relazione, propria della clinica. Questo è, a nostro avviso, il compito cruciale che spetta all'uomo di pensiero in tempi di guerra minacciata o agita. Tutto il contrario degli irresponsabili peana che oggi vengono intonati senza ritegno da certi cosiddetti intellettuali che guerrificano il discorso pubblico.

La parola "critica" viene dal verbo greco *krínein*, che significa essenzialmente "separare". Criticare significa pertanto distinguere elementi eterogenei che si presentano in forma intrecciata per ricondurli ciascuno alla propria categoria specifica. Si critica quando si separa il puro dallo spurio, il vero dal falso, il giusto dall'ingiusto, e contemporaneamente si unificano elementi simili, pur con sfumature differenti, forzandoli in un unico gruppo. Non sfugga la violenza intrinseca in questa operazione di critica, che produce partizioni nel *continuum* esperienziale al fine di istituire classificazioni e gerarchizzazioni coerenti nel mondo. In fondo categorizzare significa sempre mettere in stato di accusa la realtà: ciò che è continuo viene trasformato in discreto, mentre ciò che è parzialmente diverso viene uniformato all'interno di un unico gruppo logico e ontologico. Ecco perché in greco antico *katēgoréuō* significa "accuso", a partire dal verbo *ageíro* che vuol dire "riunisco, raccolgo" e dal sostantivo *agorá* "piazza", in quanto luogo in cui si raccolgono e si assembrano le persone. In questo senso la critica che separa e categorizza rimanda al linguaggio dei tribunali.

Diversa è, invece, l'orbita semantica intorno a cui ruota la parola "clinica". Provenendo dal greco *klínein* "inclinarsi, piegarsi", essa allude all'attitudine di attraversare spazi separati e unire elementi diversi. Chi si china verso qualcun altro, magari per prestare cura e soccorso, mette in relazione con quell'atto due diversi spazi prossemici, quello intimo dell'altro e quello personale del curante: si piega in avanti per entrare nello spazio dell'altro disteso, pur mantenendo la propria base nel proprio spazio personale. La clinica è un sapere situato, che non opera per astrazioni ma attraverso la presenza, l'ascolto, la prossimità. Non si limita a osservare da lontano e a giudicare, ma si espone alla reciprocità della relazione. Con essa si sospende il giudizio, si accoglie la complessità, si pratica un'etica dell'attenzione. La clinica, in questo senso, resiste alla semplificazione, alla fretta di diagnosticare, catalogare o condannare, e assume quale luogo originario della comprensione la vulnerabilità delle vite precarie, come tematizzato ad esempio da Judith Butler (2004). È questo piegarsi, questo affacciarsi all'altro senza dominarlo, che può diventare una forma profonda di pacificazione del discorso e di cura del mondo.

Fare orecchie da mercante nell'età del realismo bellicista

In diverse lingue esiste un'espressione figurata - "fare orecchie da mercante" (ad esempio in tedesco *Händlerohren machen*, in inglese *to have merchant's ears*) - che viene usata per descrivere la postura di chi, indifferente e come se nulla fosse, continua a dedicarsi alle proprie attività di sempre anche di fronte a eventi inauditi che richiederebbero da lui un decisivo cambio di rotta. Chi fa orecchie da mercante non si accorge, o piuttosto finge di non accorgersi, che il mondo intorno a lui sta precipitando e che non è più possibile procedere con il consueto *business as usual*. Il mercante,

per essere tale, deve avere orecchie ben allenate a disinteressarsi di quanto lo circonda per concentrarsi solo su ciò che per lui conta, ovvero gli affari. Si compiace di essere una persona realista che si occupa del mondo per come esso è, tenendosi ben lontano da ogni velleità idealistica di trasformarlo: del resto, si sa, i mercati (e dunque il mercante) hanno bisogno di stabilità e di prevedibilità. Tutto ciò che esula dalla sua visione ristretta del mondo come luogo di profitto (il disastro ambientale, gli squilibri sociali) semplicemente lo ignora. Fa, appunto, “orecchie da mercante”, anche quando magari sono proprio i suoi affari a essere tra le cause delle emergenze che minacciano gli altri e il mondo intero.

La figura del mercante, impermeabile a tutto ciò che non rientra nei suoi calcoli utilitaristici, non è solo una metafora individuale, ma può essere letta anche come emblema di una più ampia disposizione antropologica. È proprio questa forma di cecità sistemica, infatti, ad aver caratterizzato negli ultimi anni l’atteggiamento culturale della nostra vecchia Europa di fronte alle grandi sfide globali. Di fronte ai tempi difficili e bui in cui viviamo sotto il peso della cosiddetta “terza guerra mondiale a pezzi”, l’impressione è che l’Unione europea, nel suo progetto di fare dell’economia la variabile indipendente e della politica quella dipendente - ovvero di trattare le questioni di giustizia sociale e ambientale entro il quadro del governo neoliberale della vita - abbia scelto di fare anch’essa orecchie da mercante. Ha deciso, per esempio, di ignorare gli squilibri geopolitici che si sono via via incancreniti ai suoi confini meridionali e orientali. Non si è accorta, o non ha dato il giusto peso, alla crisi socio-economica e alla crisi ecologica determinate dal suo modello di sviluppo. Di più, non ha neanche voluto prendere in considerazione che crisi economica e crisi ecologica possano essere due facce della stessa medaglia (Gallino 2015).

Insomma ha fatto decisamente orecchie da mercante quando si sarebbe potuta impegnare con maggiore determinazione a prendersi cura del mondo, e ora si affida alle armi perché il mondo sta diventando un posto sempre più insicuro (ignorando che il riarmo contribuisce ampiamente a renderlo tale). Eppure la sicurezza, quella condizione di *sine cura* che ci fa sentire protetti da ogni pericolo, si realizza solo quando, al contrario, si dedica la massima cura alla relazione con gli altri (Mauro 2025). Al di fuori della cura, la sicurezza è invocata come un mantra e tende a degenerare in pura e semplice ossessione securitaria: fortificazione dei confini, potenziamento degli arsenali. L’amicizia tra i popoli, invece, quella che rende realmente liberi e sicuri, richiede la capacità di istituire comunità e non l’atteggiamento immunitario di chi si chiude e si protegge da quanti hanno valori e interessi diversi dai propri (Esposito 1998 e 2002). Non è un caso che nella lingua tedesca le parole che indicano la libertà (*Freiheit*) e l’amicizia (*Freundschaft*) condividano la medesima radice semantica. Come ha osservato il filosofo Byung-Chul Han, “ci si sente davvero liberi soltanto in una relazione soddisfacente, in un felice essere-insieme all’altro” (Han 2014, p. 11). Questa prospettiva evidenzia quanto la concezione neoliberale della libertà, centrata sull’autosufficienza e sulla competizione individuale, sia in realtà una larvata forma di prigionia. L’assenza di connessioni e di interdipendenze non solo non ci rende liberi, ma ci aliena dalle nostre più comuni necessità vitali, nel duplice senso che ha la parola *comune* di “basico” e di “condiviso”. In definitiva il nostro Continente, la culla della nostra civiltà, a un certo punto della sua storia recente si è come adattato a una visione a tunnel, facendosi cieco a realtà e urgenze che sfuggono agli imperativi “mercantili” dell’*homo oeconomicus*. Così ha finito per ignorare i rischi e le conseguenze negative che questi imperativi comportano, a discapito del bene comune e perfino dell’intera biosfera.

Per lungo tempo abbiamo dato per scontato che saremmo progrediti verso la prosperità, mentre in realtà stavamo inconsapevolmente determinando le condizioni del nostro stesso declino come civiltà europea. Da anni siamo intrappolati in quello che viene definito il tempo del “realismo capitalista”, a cui sembra non esserci alternativa possibile. Come ha spiegato il compianto filosofo e sociologo britannico Mark Fisher, il realismo capitalista consiste “nella sensazione diffusa che non solo il capitalismo sia l’unico sistema politico ed economico oggi percorribile, ma che sia impossibile anche solo immaginarne un’alternativa coerente” (2009, p. 26): al punto che ormai pare quasi “più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo”.

Tuttavia questo realismo capitalista, eredità dell'era di Margaret Thatcher, si rivela a conti fatti assolutamente irrealistico rispetto al problema della sopravvivenza dell'umanità nel suo insieme. È uno di quei casi in cui il senso comune interiorizzato non coincide con il senso del bene comune. Il successo di alcuni non coincide più automaticamente (se mai lo ha fatto) con il benessere di tutti, a dispetto di quanto previsto dal modello del *trickle down*, secondo il quale la ricchezza generata al vertice della piramide sociale si sarebbe riversata inevitabilmente verso il basso. Ora è finalmente chiaro che la rincorsa al profitto individuale non solo non garantisce il beneficio collettivo promesso, ma tende piuttosto a comprometterlo.

Dopo decenni di realismo capitalista il discorso pubblico sembra si stia oggi riposizionando su un nuovo senso di realtà, quello del realismo bellicista, che del realismo capitalista costituisce una inconfessabile prosecuzione con altri mezzi. Si sa che per fare la guerra ci vogliono soldi e che, d'altra parte, per fare soldi niente è così provvidenziale come una guerra. La corsa al riarmo viene presentata come una soluzione obbligata per far fronte alla minaccia russa: è la legge del realismo bellicista, condensata nella classica formula di Vegezio per la quale la pace si ottiene solo preparando adeguatamente la guerra. Ogni discorso che sostenga, invece, l'opportunità di limitare lo sviluppo degli armamenti viene delegittimato come irrealistico in quanto si scontra con un doppio senso della realtà, basato, da un lato, sull'imperativo di difendersi e, dall'altro, sulla convinzione che solo una nuova economia di guerra possa garantire lo sviluppo. E tuttavia, esattamente come il realismo capitalista, anche quello bellicista rischia di rivelarsi distruttivo per il bene comune e, quindi, esso sì, davvero irrealistico. È proprio qui che l'imprenditore e il generale trovano un significativo punto di convergenza: entrambi apparentemente realisti, entrambi in realtà ciechi o, se si vuole, con orecchie da mercanti.

Al contrario ciò cui mette capo il discorso pacifista è un vero e proprio "realismo di un'utopia" (Balducci e Grassi 1983). In questo senso non è chi invoca pace e disarmo a risultare ingenuo, irrealistico o cieco alla storia, bensì proprio il sedicente pragmatico che si ostina a pretendere di ottenerla con le armi. In definitiva, come afferma Michael Wallace (citato in Cobalti 1985, p. 30), "sono coloro che cercano la 'pace attraverso la preparazione' quelli che hanno frainteso la storia e che, in conseguenza, provocano un corso d'azione pericolosamente irrealistico" (1981, p. 95). Analizzando 99 conflitti militari verificatisi tra il 1820 e il 1964, lo stesso Wallace (1979) ha documentato una correlazione statisticamente significativa tra le dinamiche di corsa agli armamenti e i processi di escalation che conducono allo scoppio della guerra. Questo dato solleva seri interrogativi sulla validità del principio latino *si vis pacem, para bellum*, che oggi viene sbandierato (da ultimo dal presidente del consiglio italiano) forse troppo disinvoltamente nel dibattito pubblico per giustificare politiche di riarmo nell'ambito della NATO e dell'Unione europea.

Le sfide che ci attendono: un nuovo sguardo sul pianeta

La postura dell'Europa di cui abbiamo parlato, per quanto oggi si manifesti soprattutto nella sua politica estera ed economica, riflette in realtà un impianto culturale e simbolico molto più profondo. È espressione di un modello di civilizzazione che ha costruito la propria struttura identitaria su una certa idea di libertà, progresso e dominio del mondo. Per comprendere l'impasse in cui come europei ci troviamo oggi, vale la pena richiamare alcune riflessioni critiche che negli ultimi anni hanno cercato di decostruire le narrazioni dominanti della modernità occidentale.

I problemi che oggi ci troviamo ad affrontare (cambiamento climatico, pandemie, migrazioni, carestie e crescenti disuguaglianze) fanno sì che ci rendiamo sempre più conto che la fine del mondo non è più soltanto un'ipotesi teorica, ma può diventare una realtà effettiva se non saremo capaci di immaginare un'alternativa sistemica all'attuale forma di vita e, più in generale, alla civiltà antropocentrica che Jeremy Rifkin chiama "The Age of Progress". Essa incarna la persistente convinzione secondo cui la nostra specie sarebbe fatta di un materiale diverso da quello delle altre creature con cui condividiamo la Terra (Rifkin, 2022), e quindi destinata a servirsi di tutto ciò che vi si trova e a dominare ogni vivente non umano. Una convinzione così radicata da aver reso

insensibili non solo noi europei a ogni voce che ci ricordasse la nostra appartenenza ecologica al mondo dei viventi.

Questa sordità nei confronti del mondo naturale, che Rifkin attribuisce all'ideologia del progresso e al senso di superiorità antropocentrica, è stata variamente criticata anche da altri pensatori contemporanei. Tra questi Timothy Morton (2019) ha definito la frattura originaria tra umano e non umano come "*the severing*", una partizione profonda che ha segnato l'antropologia della modernità e ci impedisce di maturare una coscienza ecologica planetaria. Essa è, per così dire, il sistema operativo di matrice cartesiana che, ancora oggi, continua a guidare i nostri comportamenti e il nostro modo di essere, e la cui insostenibilità stiamo tragicamente sperimentando. Se c'è una cosa che abbiamo appreso per esempio dalla devastante esperienza della pandemia di Covid-19, è che non esistono confini impermeabili tra natura e cultura, e quindi non ha più senso tracciare una separazione netta tra ciò che è biologico e ciò che è sociale e culturale. Come non esiste parte dell'ambiente che sia immune dalle conseguenze dell'attività umana, allo stesso modo il fenomeno della zoonosi ci ha mostrato che la società umana non è impermeabile a ciò che accade a un umile pipistrello (Quammen 2022). Alla luce di tutto questo la celebre frase del commediografo latino Publio Terenzio Afro "nulla di umano mi è estraneo" dovrebbe essere ampliata e per giunta riformulata in "persino nulla di non umano mi è estraneo".

Mettere in discussione oggi questa scissione originaria significa avviare un'agenda culturale, psicologica e politica a livello planetario, che comprenda tutto ciò che nel sistema sociale contemporaneo viene tradizionalmente considerato al di fuori di quanto merita protezione, riconoscimento e solidarietà e che, di conseguenza, ci sentiamo autorizzati a sfruttare incessantemente come fonte di valore economico. La maggior parte dei costi associati al modello di sviluppo capitalistico viene resa opaca o esternalizzata: basti pensare, tra le altre cose, allo sfruttamento del lavoro riproduttivo, che include anche la vita familiare, o al progressivo esaurimento delle risorse ambientali.

Il sistema economico e sociale, oggi ancora largamente centrato sul "capitale fossile" (Malm, 2020), si fonda, in sostanza, sul consumo parassitario di risorse non rinnovabili che si trovano al di fuori del suo campo visivo limitato, ignorando ciò che, di fatto, non intende nemmeno conoscere. Questo è ciò che definiamo un sistema autoriferito che, proprio come quell'*homo oeconomicus* di cui abbiamo parlato, fa orecchie da mercante: rifiuta di ascoltare ciò che non rientra nei suoi calcoli di profitto, ignorando sistematicamente i segnali d'allarme che provengono dall'ambiente esterno dal quale trae profitto.

Non esiste un "altrove" del mondo dove scaricare i costi prodotti dal nostro sistema sociale. Abbiamo bisogno di imparare ad ampliare il nostro campo visivo e cominciare a considerare come passività nella contabilità collettiva della nostra specie tutto ciò che distruggiamo e di cui normalmente neanche ci accorgiamo. In quanto umani siamo chiamati a un compito all'altezza della posta in gioco. Dobbiamo acquisire la consapevolezza del rischio globale che corriamo come specie e, di conseguenza, ridefinire profondamente i nostri valori, le nostre priorità collettive e l'agenda del discorso pubblico, il nostro modo di stare al mondo, la nostra concezione della società, i nostri dispositivi di governo, i nostri impulsi più basilari e il nostro stesso rapporto con la biosfera e la dimensione del non umano. Ciò implica evidentemente una trasformazione delle forme di soggettività che la nostra epoca tende a produrre. Se la governamentalità neoliberale ha avuto nell'*homo oeconomicus* la sua figura emblematica e quella bellica tende oggi a mettere al centro l'*homo strategicus*, già introdotto nelle prime pagine del libro, la sfida che abbiamo di fronte consiste nell'immaginare modi diversi di abitare il pianeta, fondati non sulla competizione o sulla minaccia, ma sul riconoscimento dell'interdipendenza che lega gli esseri umani tra loro e con il resto del vivente. Dobbiamo, insomma, imparare ad ascoltare ciò rispetto a cui per troppo tempo abbiamo colpevolmente fatto orecchie da mercante: il grido silenzioso del vivente, dell'altro, di Gaia (Lovelock 1979). In questo scenario, è davvero desolante confessarlo, le guerre alle quali malgrado tutto ci ostiniamo a prepararci, proprio mentre la crisi ecologica mostra quanto sia profonda l'interdipendenza che lega tutti i viventi, ci fanno sempre più venire in mente i proverbiali

capponi di manzoniana memoria. Leggere il mondo attraverso le categorie della razionalità strategica ci rende sordi alla natura delle sfide che ci stanno di fronte.

Riferimenti bibliografici

- Arendt H. (1958), *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago (tr. it: *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1996).
- Balducci E. e Grassi L. (1983), *La pace realismo di un'utopia. Testi e documenti*, Principato, Milano.
- Barthes R. (2002), *Le Neutre. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Éditions du Seuil, Paris (tr. it: *Il neutro. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Mimesis, Milano - Udine 2022).
- Benasayag M. (2018), *Fonctionner ou exister?*, Éditions le Pommier-Humensis, Paris (tr. it: *Funzionare o esistere?*, Vita e Pensiero, Milano 2019).
- Bennato D., Farci M. e Fiorentino G. (2023), a cura di, *Dizionario mediologico della guerra in Ucraina*, Guerini e Associati, Milano.
- Bobbio N. (1993), *Elogio della mitezza*, Linea d'Ombra Edizioni, Milano.
- Boltanski L., Chiapello Y. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Éditions Gallimard, Paris (tr.it.: *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano - Udine 2014).
- Bourdieu P. (1997), *Méditations pascaliennes*, Éditions du Seuil, Paris (tr. it: *Meditazioni pascaliane*, Mimesis, Milano - Udine 2024).
- Bourdieu P. (2012), *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Éditions Raisons d'agir/Éditions du Seuil, Paris (tr. it: *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume II (1990-1992*, Feltrinelli, Milano 2021).
- Brancaccio E., Giammetti R. E Lucarelli S. (2022), *La guerra capitalista. Competizione, centralizzazione, nuovo conflitto imperialista*, Mimesis, Milano - Udine.
- Butler J. (2004), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London, New York (tr. it: *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004).
- Buzzati D. (1940), *Il deserto dei Tartari*, Mondadori, Milano 1989.
- Cacciari M. (2025), "Questa realpolitik Usa può funzionare, la UE è una scuola di bugie", *Il Fatto Quotidiano*, 14.V.2025.
- Calvino I. (1971), *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 1993.
- Canetti E. (1960), *Masse und Macht*, Claasen Verlag, Hamburg (tr. it: *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981).
- Caridi C. (2025), "In gita col moschetto: novantamila studenti a lezione di guerriglia", *Il Fatto Quotidiano*, 18.V.2025.
- Céline L.-F. (1934), *Guerre*, Éditions Gallimard, Paris (tr. it: *Guerra*, Adelphi, Milano 2023).
- Chapoutot J. (2019), *Libres d'obéir. Le management, du nazisme à aujourd'hui*, Gallimard, Paris (tr. it: *Nazismo e management. Liberi di obbedire*, Einaudi, Torino 2021).
- Chomsky N. (2017), *The Responsibility of Intellectuals*, The New Press, New York (tr. it: *La responsabilità degli intellettuali*, Ponte alle Grazie, Milano 2019).
- Cobalti, A. (1985), *Pace, ricerca sociale, educazione*, La Nuova Italia, Firenze.
- Connell R. (2019), *The Good University. What Universities Actually Do and Why It's Time for Radical Change*, Zed Books, London.
- Davies W. (2018), *Nervous States. How Feeling Took Over the World*, Jonathan Cape, London (tr. it: *Stati nervosi. Come l'emozione ha conquistato il mondo*, Einaudi, Torino 2019).
- de Certeau M. (1990), *L'invention du quotidien. I Arts de faire*, Gallimard, Paris (tr. it: *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001).
- Deleuze G. (1993), *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, Paris (tr. it.: *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996).
- Derrida J. (2003), *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris (tr. it.: *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Raffaello Cortina, Milano 2003).

Draghi M. (2024), *Il futuro della competitività europea*, 9.IX.2024; disponibile al link <https://www.eunews.it/2024/09/09/il-rapporto-draghi-in-italiano/>

Eco U. (2003), “L’Europa incerta tra rinascita e decadenza”, *la Repubblica*, 31.V.2003; disponibile al link <https://www.repubblica.it/dossier/cultura/cinquanta-anni-di-repubblica/2025/03/01/news/europa-appello-umberto-eco-2003-repubblica-50-anni-424034843/>

Esposito R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.

Esposito R. (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.

Esposito R. (2004), *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino.

Fisher M. (2009), *Capitalist Realism. Is There No Alternative?*, Zero Books, Ropley (tr. it.: *Realismo capitalista*, Nero, Roma 2018).

Folli S. (2025), “I valori dell’Occidente e le ambiguità nascoste”, *la Repubblica*, 19.IV.2025.

Foucault M. (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Seuil / Gallimard, Paris (tr. it.: *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2009).

Frank D. J. e Meyer J. W. (2020), *The University and the Global Knowledge Society*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.

Furedi F. (2021), *I confini contano. Perché l’umanità deve riscoprire l’arte di tracciare frontiere*, Meltemi, Milano 2021.

Galli della Loggia E., “La perdita di fiducia”, *Corriere della Sera*, 4.V.2026.

Gallino L. (2015), *Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegati ai nostri nipoti*, Einaudi, Torino.

Galtung J. (1984), *There are Alternatives. Four Roads to Peace and Security*, Dufour Editions, Nottingham, England - Chester Springs, PA (tr. it.: *Ci sono alternative! Quattro strade per la sicurezza*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1986).

Galtung J. (1989), *Nonviolence and Israel/Palestine*, Univ. of Hawaii Institute for Peace, Honolulu (tr. it.: *Palestina – Isreale: una soluzione non violenta?*, Edizioni Sonda, Milano 1989).

Gilbert G. M. (1947), *Nuremberg Diary*, Farrar Straus, New York (tr. it.: *Nelle tenebre di Norimberga: parla lo psicologo del processo / G. M. Gilbert*, Società editrice internazionale, Torino 2005).

Girard R. (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris (tr. it.: *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983).

Greco T. (2025), *Critica della ragione bellica*, Laterza, Roma – Bari.

Habermas J., (2004), *Der gespaltene Westen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (tr. it.: *L’Occidente diviso*, Laterza, Roma - Bari).

Han B.-C. (2014), *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main (tr. it.: *Psicopolitica, nottetempo*, Roma 2016).

Hegel G. W. F. (1807), *Die Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg - Würzburg (tr. it.: *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000).

Illouz E. (2024), *Explosive Moderne. Eine scharfsinnige Analyse unserer emotionsgeladenen Gegenwart*, Suhrkamp Verlag AG, Berlin (tr. it.: *Modernità esplosiva. Il disagio della civiltà delle emozioni*, Einaudi, Torino 2024).

Kant I. (1797), *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kants Werke*. Akademie Textausgabe. Bd. 6: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten*. Unveränderter photomechanischer Abdruck von *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin 1907/14. de Gruyter, Berlin 1968 [1797], S. 203-493 (tr. it.: *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano 2006).

Laval C., Vergne F., Clément P., Dreux G. (2011), *La nouvelle école capitaliste*, La Découverte, Paris (tr. it.: *La nuova scuola capitalista*, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli 2025).

Lovelock J. E. (1979), *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press (tr. it.: *Gaia. Nuove idee sull’ecologia*, Boringhieri, Torino 1981).

Malm A. (2020), *Corona, Climate, Chronic emergency. War Communism in the Twenty-First Century*, Verso Books, London - New York (tr. it.: *Clima, corona, capitalismo. Perché le tre cose vanno insieme e che cosa dobbiamo fare per uscirne*, Ponte alle Grazie, Milano 2021).

Mauro E. (2025), a cura di, *Dalla cura di sé alla cura dei legami. Per non morire di competizione*, Milella, Lecce.

Mazzeo A. (2024), *La scuola va alla guerra. Inchiesta sulla militarizzazione dell'istruzione in Italia*, Manifestolibri, Genova.

McLuhan M. (1964), *Understanding Media. The Extensions of Man*, McGraw-Hill, New York (tr. it.: *Gli strumenti del comunicare*, il Saggiatore, Milano 1995).

Mieli P. (2026), "La sfilata degli Stati d'Europa", *Corriere della Sera*, 3.VI.2026.

Mignolo D. W. (2018), "The Decolonial Option", in Mignolo D. W. e Walsh C. E., *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*, Duke University Press, Durham (tr. it.: "L'opzione decoloniale", in ID., *Decolonialità. Concetti, analisi, prassi*, Castelvecchi, Roma 2024, pp. 177-382).

Mignolo D. W. (2021), *The Politics of Decolonial Investigations*, Duke University Press, Durham and London.

Mini F. (2026), "Guerra necessaria, mito occidentale", *il Fatto Quotidiano*, 25.VI.2026.

Montanari T. (2025), *Libera università*, Einaudi, Torino.

Morton T. (2019), *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*, Verso Books, London - New York (tr. it.: *Humankind. Solidarietà ai non umani*, Nero, Roma 2022).

Muller J. Z. (2018), *The Tyranny of Metrics*, Princeton University Press, Princeton, Oxford (tr. it.: *Contro i numeri. Perché l'ossessione per dati e quantità sta rallentando il mondo*, LUISS University Press, Roma 2019).

Osservatorio contro la militarizzazione delle scuole e delle università (2025), *Scuole e università di pace. Fermiamo la follia della guerra. Atti II convegno nazionale*, Aracne, Roma.

Parsi V. E. (2022), *Il posto della guerra e il costo della libertà*, Bompiani, Milano.

Quammen D. (2022), *Breathless. The Scientific Race to Defeat a Deadly Virus*, Simon & Schuster, New York (tr. it.: *Senza respiro. La corsa della scienza per sconfiggere un virus letale*, Adelphi, Milano 2022).

Reginella S. (2024), *Il fronte degli invisibili. La guerra d'Ucraina da una diversa prospettiva*, Exorma, Roma.

Remotti F. (2019), *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma - Bari.

Resta E. (2002), *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma - Bari.

Revelli M. (2025), "Guerra! Il tradimento dei chierici!", *Volerelaluna. La politica puntoacapo*, 10.IV.2025, <https://volerelaluna.it/in-primo-piano/2025/04/10/guerra-il-tradimento-dei-chierici/>

Rifkin J. (2022), *The Age of Resilience. Reimagining Existence on a Rewilding Earth*, St. Martin's Press, New York (tr. it.: *L'età della resilienza. Ripensare l'esistenza su una Terra che si rinaturalizza*, Milano, Mondadori 2022).

Rodano T. (2025), "Riarmo globale: 2.718 miliardi. È la cifra più alta di tutti i tempi", *il Fatto Quotidiano*, 28.IV.2025.

Ruffino S. (2025), "Come trapiantare la guerra nella testa degli adolescenti", *Il Fatto quotidiano*, 15.XII. 2025, <https://www.ilfattoquotidiano.it/in-edicola/articoli/2025/12/15/come-trapiantare-la-guerra-nella-testa-degli-adolescenti/8227684/>

Sandel M. J. (2020), *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*, Farrar, Straus and Giroux, New York (tr. it.: *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e di perdenti*, Feltrinelli, Milano 2021).

Santos B. d. S. (2014), *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, Paradigm Publishers, Boulder (tr. it.: *Epistemologie del Sud. Giustizia contro l'epistemicidio*, Castelvecchi, Roma 2021).

Santos B. d. S. (2018), *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South*, Duke University Press, Durham (tr. it.: *La fine dell'impero cognitivo. L'avvento delle epistemologie del Sud*, Castelvecchi, Roma 2021).

- Scott J. C. (1998), *Seeing like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven (tr. it.: *Lo sguardo dello Stato*, Eleuthera, Milano 2019).
- Scurati A. (2025), “Dove sono ormai i guerrieri d’Europa?”, *la Repubblica*, 4.III.2025; disponibile al link: https://www.repubblica.it/cultura/2025/03/04/news/guerrieri_europa_scurati_guerra-424041770/
- Simmel G. (1908), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin (tr. it.: *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989).
- Starobinski J. (1989), *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l’artifice à l’âge des Lumières*, Gallimard, Paris (tr. it.: *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell’artificio nell’età dei Lumi*, Einaudi, Torino 1990).
- Taddeo M. (2024), *The Ethics of Artificial Intelligence in Defence*, Oxford University Press, New York.
- Telò M. (2004), *L’Europa potenza civile*, Laterza, Roma-Bari.
- Thomas I. W., Swaine Thomas D. (1928), *The Child in America*, Alfred A. Knopf, New York.
- Travaglio M. (2024), “I guerrapiattisti”, *Il Fatto quotidiano*, 23.XI.2024.
- Turato D. (2025), “‘Sentinella, quanto resta della notte?’. Sulla militarizzazione delle scuole italiane”, *laletteraturaenoi.it*, 12.V.2025; disponibile in rete al link <https://laletteraturaenoi.it/2025/05/12/sentinella-quanto-resta-della-notte-1-sulla-militarizzazione-delle-scuole-italiane/>
- Wallace M. D. (1979), “Arms Races and Escalation. Some New Evidence”, *Journal of Conflict Resolution*, n. 1, vol. 23; pp. 3-16.
- Wallace M. D. (1981), “Old Nails in New Conflicts. The *Para Bellum* Hypothesis”, *Journal of Peace Research*, n. 1; pp. 91-95.
- Woolf V. (1938), *Three Guineas*, The Hogarth Press, London (tr. it.: *Le tre ghinee*, Feltrinelli, Milano 2024).
- Zagrebel'sky G. (2025), “Preferisco una pace ingiusta alla ‘morte giusta’ di innocenti”, *Il Fatto quotidiano*, 22.III.2025.