



10/2011 (19)

Rocco D'Ambrosio

Ogni esperienza istituzionale, compresa quella politica, ha a che fare con un notevole bisogno di *sicurezza*¹. Per sicurezza intendiamo un “qualcosa” che presenta un aspetto cognitivo e uno emotivo. La persona umana, infatti, si ritrova a vivere spesso situazioni di *incertezza* e di *paura*. Per *incertezza* intendiamo la carenza, dal punto di vista cognitivo, di dati chiari e stabili; mentre per *paura* una situazione emotiva, segnata da modificazioni fisiche e di comportamento, di fronte ad un vero o presunto pericolo. Il punto è capire, nel nostro caso, come gli ambienti politici generano e amplificano incertezze e paure o come le riducono e le controllano. In termini tecnici il riferimento è alle istituzioni che *controllano l'incertezza*. O, più semplicemente, ci si può riferire al ruolo delle istituzioni rispetto alle *paure dei singoli*. Implicitamente riconosciamo, allora, che le istituzioni esercitano, con tempi e modi diversi, una sorta di *azione di protezione* nei confronti del singolo, tanto da ridurne le sue incertezze e paure².

Diversi studiosi offrono oggi attente analisi per comprendere se questa funzione di protezione sia esercitata dalle istituzioni alla stessa maniera che nel passato. Certamente possiamo affermare che molte delle nostre insicurezze e paure sono legate alla presa di coscienza della mole di problemi che lo sviluppo scientifico-tecnologico non ha ancora risolto, specie negli scenari così ampi del villaggio globale. Problemi quali malattie gravi e ancora incurabili, aumento della delinquenza locale e internazionale, minacce di una nuova guerra mondiale, conflitti locali violenti

¹ Cfr. i miei recenti testi *Come pensano e agiscono le istituzioni*, EDB, Bologna 2011; *Il potere e chi lo detiene*, EDB, Bologna 2008.

² Cfr. M. Douglas, *How Institutions Think*, Syracuse University Press, New York 1986; trad. it. *Come pensano le istituzioni*, il Mulino, Bologna 1990, p. 84.

irrisolti, disastri ecologici, inarrestabile crescita demografica, crisi economiche continue, carenze di lavoro, conflitti culturali e religiosi e altri potenziali catastrofi costituiscono motivo di apprensione sia nelle piccole realtà istituzionali che nelle grandi. Molte delle nostre insicurezze e paure sono generate da questi grandi problemi; essi sono vissuti con un senso di *inevitabilità* a motivo del fatto che sfuggono *al controllo non solo degli individui ma anche delle grandi organizzazioni*, come precisa Anthony Giddens³. Le possibili reazioni a questo quadro sembrano essere quattro:

- a. *L'accettazione pragmatica*. Sono tante le esperienze negative accumulate all'interno di famiglie, ambienti di lavoro, associazioni, comunità religiose, strutture amministrative e politiche. Come abbiamo visto il loro grado di inefficienza o corruzione fa diminuire la nostra fiducia in esse. Non solo, può anche comportare dei costi psicologici, non a caso l'alto consumo di psicofarmaci, specie ansiolitici e antidepressivi, è spesso legato a problemi di vita istituzionale⁴. L'accettare pragmaticamente la situazione è anche un modo per non esasperare le insicurezze e le paure, per ricavarci una nicchia di vita accettabile.
- b. *L'ottimismo sostenuto*. E' tipico di coloro che non diminuiscono le aspettative e nutrono fiducia nonostante tutto. Il punto della questione è sulle fonti, del loro atteggiamento positivo, che possono essere diverse: capacità temperamentali, fede nella ragione o fede religiosa. Nella vita istituzionale capita che questo tipo di positivismo diventi improduttivo, per due motivi: prima di tutto perché, specie quando non è saldamente motivato, finisce per rimanere sterilmente nell'universo personale e non contagiare il gruppo; in secondo luogo perché può generare forme di superficialità nel comprendere e valutare la complessità delle istituzioni.
- c. *Il pessimismo cinico*. Oscar Wilde ha scritto che cinico è colui che «conosce il prezzo di ogni cosa e il valore di nessuna»⁵. Il pessimismo cinico, molto spesso, scaturisce da un arrendersi

³ Cfr. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990; trad. it. *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994, cap. IV. Si vedano anche S. Ricossa (a cura di), *Le paure del mondo industriale*, Laterza, Roma-Bari 1990; Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999.

⁴ Sul consumo elevato di psicofarmaci si vedano i dati contenuti negli ultimi *World Health Report*.

⁵ O. Wilde, *Lady Windermere's fan*, 1891; trad. it. in *Tutte le opere. Vol. II: Teatro e Poesia*, Casini, Roma 1987, p. 69. Si veda anche D. Bonhoeffer, *Widerstand*

emotivamente alla situazione negativa. Il peso delle incertezze e paure viene accettato o neutralizzato con un approccio negativo, mercantile, sufficiente, poco fiducioso nel futuro. Per questi tipi tutto va sempre male e l'importante è non pagare altri costi per il proprio impegno nelle istituzioni, pronti a vendere tutto pur di non compromettere le loro sicurezze e utilità. Il pessimista cinico è molto spesso un *free rider*.

- d. *L'impegno radicale*. E' la prospettiva di chi ha preso sul serio la propria vita e quella delle istituzioni in cui vive, scegliendo il modo in cui reagire quando queste non sono coerenti. In questi casi le incertezze e le paure sono affrontate con coraggio e non lasciate a dinamiche latenti e ingovernabili, consci sia delle responsabilità personali che di quelle di gruppo.

Questi pochi riferimenti ci servono per delineare un quadro esplicativo delle notevoli difficoltà che le istituzioni, specie quelle politiche, incontrano quando si impegnano a risolvere le incertezze dei loro membri nutrendoli cognitivamente, come anche a diminuire le loro paure offrendo un supporto emotivo. Il modo in cui l'istituzione deve affrontare i problemi fondamentali non ha niente di *esoterico*, come scrive Eric Voegelin⁶. Infatti paure e incertezze dipendono dalle risposte personali e istituzionali a domande concrete e quotidiane quali: il senso della felicità e il modo per essere felice, la virtù (soprattutto quella della giustizia), le scelte educative, la qualità dello stare insieme. Queste domande scaturiscono dalle condizioni stesse dell'esistenza dell'uomo nella società e attendono risposte autentiche, come anche un relativo sostegno emotivo.

Più che degli scenari globali, da tenere comunque sempre presenti per la loro influenza, qui ci interessiamo dei normali mezzi con cui le istituzioni affrontano o meno incertezze e paure. Riguardo alle prime, il nutrimento cognitivo da offrire chiama direttamente in ballo il problema della *verità*, mentre in riferimento alle seconde l'attenzione, si sposta sulla *qualità di vita* interna alle istituzioni e, in particolare, alla vita politica.

und Ergebung, Kaiser Verlag, München 1970; trad. it. *Resistenza e Resa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 226-227.

⁶ Cfr. il mio *Ordine, umanità e politica. Saggio su Eric Voegelin*, Cacucci, Bari 1995.

a. Riguardo alla verità. «Se non si ama la verità, non si è uomini», scriveva, al termine della sua vita, Jacques Maritain⁷. Antropologicamente esiste un fortissimo ed imprescindibile legame tra la ricerca-scoperta della verità e la maturità *tout court* della persona. Il cammino di personalizzazione è un faticoso cammino di verità, dove la fatica consiste nel sentire l'anelito verso la verità, ma, come dice Pascal, nel trovare spesso *incertezze*, nel sentire l'anelito verso la felicità e nel trovare spesso *miseria e morte*. La nostra ricerca della verità, infatti, si situa in un quaggiù in cui *ogni cosa è in parte vera e in parte falsa*, mentre *la verità essenziale non è così: è tutta pura è tutta vera*. Inoltre la nostra ricerca soffre di *mescolanza* di verità e falsità che *la disonora e la distrugge*⁸.

Se ciò è valido per le singole persone, lo è per l'intera istituzione, essa ha il dovere di ricercare la verità, di avviare e garantire una *prassi di verità*. Non basta che le istituzioni politiche abbiano parametri di ordine e giustizia *veri in sé e per sé*, ma è importante che educino e comunichino nella verità. Il discorso si sposta, quindi, dal piano ontologico – le istituzioni hanno fondamenti veri – a quello pratico, il ruolo che la verità gioca nella prassi istituzionale.

Partiamo dal dato educativo, seguendo la lezione classica: il fine dell'educazione (*paideia*) è quello di formare persone mature, eccellenti nel loro grado di vivere le virtù. Il banco di prova non è il *parlare* di principi morali, ma la reale capacità di modificare atteggiamenti individuali attraverso le parole e l'esempio. Conseguo che sono inaccettabili i percorsi educativi deboli sia dal punto di vista concettuale – Aristotele direbbe *teorico* – come anche quelli dal punto di vista pratico⁹. Ed è questa doppia debolezza che inficia molto della vita politica. Facciamo l'esempio della solidarietà. Un giovane adolescente, nei suoi anni di formazione, ha ricevuto dati cognitivi su di essa diverse volte nella sua vita – in famiglia, a scuola, nelle associazioni, nella comunità religiosa. Tuttavia può succedere che molto difficilmente riesca

⁷ J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, Paris 1967; trad. it. *Il contadino della Garonna. Un vecchio laico interroga se stesso sul mondo d'oggi*, Morcelliana, Brescia 1980, p. 130.

⁸ Cfr. B. Pascal, *Pensées*, Paris 1669, ffr. 385, 437.

⁹ Sono diversi i passi in cui l'elemento cognitivo e quello pratico dell'educazione sono evidenziati, da Aristotele, congiuntamente, per esempio con termini quali *máthesis* e *epiméleia* in *Etica Nicomachea*, 1099b e *mantháno*, *akoúo* e *ethízo* in *Politica*, 1332a 30 – b 15.

a dare ragione del principio etico in questione. Ciò significa che i riferimenti sono stati forniti spesso in maniera retorica e vuota; praticamente egli non sa cos'è la solidarietà, se non in termini molto superficiali. Come pure potrà essere capitato che si sia trovato coinvolto in prassi istituzionali che sono la negazione lampante del principio etico; vedi, per esempio, l'individualismo egoista, alcune forme di razzismo o l'esaltazione della classificazione amico-nemico e così via. In termini sintetici, il giovane ha fatto esperienze di *falsità* sul principio solidarietà, cioè ha avuto a che fare sia con negazioni teoriche che pratiche di ciò che fonda eticamente un'istituzione.

Il dato educativo è strettamente intrecciato con quello della comunicazione, dove spesso troviamo ambiguità e/o manipolazione della verità. Non intendiamo riferirci al deliberato proposito di negare la verità da parte di istituzioni totalmente malate, né alle prassi corrotte e mafiose, quanto alla comunicazione odierna che è profondamente modellata dai canoni manipolativi dei mass media.

Erano forse queste le preoccupazioni che facevano dire a Georges Bernanos che oggi *lo scandalo* non è dire la verità, è non dirla *integralmente*, introdurre una menzogna per omissione che la lascia intatta di fuori, *ma le corrode, come un cancro, il cuore e le viscere*. La denuncia ricadeva – e ricade ancora – su quei processi istituzionali dominati da *calcoli, finezze, stile untuoso*. Non è difficile, infatti, trovare istituzioni governate da

ipocriti, che hanno in bocca soltanto la parola "prestigio". Ma la verità non ha bisogno di prestigio; sono piuttosto loro che provano questo bisogno, che hanno questa smania, questo prurito; ma essi non hanno il diritto di soddisfarlo a spese della verità». La conclusione di Bernanos non lascia dubbi: «Chiunque è capace di sacrificare la verità agli interessi o al prestigio è solamente un mentitore» che rovina se stesso, gli altri e l'istituzione in cui opera¹⁰.

L'indicazione etica è allora quella di recuperare la virtù della *veracità*, che è l'amore per la verità, cioè «la volontà che la verità debba essere conosciuta e accettata», come insegna Romano

¹⁰ G. Bernanos, *Scandale de la vérité*, Gallimard, Paris 1939; trad. it. *Scandalo della verità*, Logos, Roma 1980, pp. 77-78.

Guardini¹¹; senza sottoporla a svalutazione a favore del mezzo che la veicola e dei suoi effetti emotivi, senza barattarla con interessi e potere. In caso contrario si darà sempre ragione a coloro che identificano le istituzioni, specie le più grandi e potenti, come il *luogo delle menzogne erette a sistema*¹². Ebbene queste istituzioni che fanno dell'ambiguità, della menzogna e della manipolazione della verità il loro pane quotidiano, non solo negano se stesse, degenerandosi in maniera grave, ma aumentano l'insicurezza dei membri, fino a forme patologiche.

Debolezze educative e comunicative sono il terreno fertile su cui crescono atteggiamenti di rifiuto dell'istituzione politica oppure forme di partecipazione pragmatica, rassegnata o cinica, perché non a tutti è dato avere la forza di resistere e non soccombere ad istituzioni false e degenerate. E' l'impegno autentico per la verità che diminuisce le incertezze di coloro che aderiscono alle istituzioni, solidificando la loro adesione e permettendo loro di acquisire gli strumenti cognitivi autentici, necessari per valutare la coerenza di un'istituzione.

Si pone un ultimo problema. Qualora le istituzioni operano onestamente nel comunicare la verità, devono essere precisati i limiti etici di questa prassi: il rispetto della persona e della sua intimità, l'equilibrio tra il dire e comunicare verità nelle istituzioni e il rispetto di quanto non appartiene all'ambito pubblico, ma resta solo e sempre privato¹³. L'esperienza violenta e disumana del regime nazista, negatore di ogni verità, porta Dietrich Bonhoeffer a precisare:

Veracità non significa affatto portare alla luce tutto ciò che esiste. Dio stesso ha fatto delle vesti agli uomini, il che significa che in *statu corruptionis* ci sono molte cose nell'uomo che devono restare nascoste, e il male, se non si può annientarlo, deve comunque restare nascosto; svelare i lati deboli è cinismo; e anche se il cinismo si crede particolarmente sincero o si presenta come un fanatico della verità non è capace di cogliere la verità decisiva, e cioè che a partire dal peccato originale devono

¹¹ R. Guardini, *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*, M. Grünewald Verlag, Mainz 1967; trad. it. *Virtù. Temi e prospettive della vita morale*, Morcelliana, Brescia 1972, p. 21; sulla *veracità* si veda l'intero cap. II.

¹² Cfr. J. Swift, *The Art of Political Lying* (1710), cit.

¹³ Si veda la distinzione tra *foro esterno* e *foro interno*, su cui si basa la legislazione ecclesiastica; come anche i presupposti filosofici delle legislazioni sulla *privacy*.

esistere anche il nascondimento e il segreto. (...) Inoltre: *dire la verità* secondo me significa dire qualcosa com'è in realtà, cioè rispettare il segreto, la fiducia, il nascondimento. Il tradimento per esempio non è verità, così come non lo sono la frivolezza, il cinismo ecc. Ciò che è nascosto può essere rivelato solo nella confessione, cioè davanti a Dio¹⁴.

In termini di creazione di insicurezza, il mancato rispetto dell'intimità personale ha la stessa forza dirompente dell'ambiguità, della menzogna e della manipolazione di verità. Se una realtà familiare, lavorativa, associativa, religiosa, burocratica o politica diventasse il luogo in cui cinicamente, segreti e intimità divenissero di dominio pubblico, dove non si distinguesse più tra il piano strettamente personale e quello pubblico, aumenterebbero le insicurezze, poiché la vita nelle istituzioni sarebbe esperita in termini difensivi. Quando l'istituzione viola l'intimità personale, la pubblicità e l'offende profondamente, l'adesione che ne consegue, diventa guardinga, sospettosa e mai autentica.

b. Riguardo alla felicità o "buon vivere". L'*azione di protezione* di un'istituzione politica non è solo cognitiva, ma anche emotiva, ossia riteniamo che il discorso debba ruotare attorno al tema della felicità. A tal proposito è necessario liberarci di alcuni condizionamenti, contemporanei, relativi alla felicità: ci riferiamo in particolare a quattro di essi: il ritenere la felicità uno *stato della mente* indipendente dalla nostra volontà, più o meno sottoposto alla casualità; uno *stato* svuotato di qualsiasi contenuto etico e spesso legato a percorsi meramente edonistici; uno *stato* che difficilmente supera i confini individuali, per cui parlare di una città o di un'istituzione *felice*, sembra quasi senza senso; uno *stato* dipendente dalla disponibilità di risorse per lo più materiali¹⁵. Molto spesso questi approcci sono veri e propri pregiudizi che non ci permettono, sia sul piano teorico che pratico, di riscoprire percorsi di felicità, in cui il singolo e le istituzioni collaborano attivamente. Riferendosi alla felicità, il poeta Eliot descrive

¹⁴ D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, op. cit., pp. 226-227.

¹⁵ Diversi economisti oggi mettono in dubbio l'idea che la felicità dipenda dal reddito disponibile. Essi lo ritengono valido solo per ristretti casi di reddito sotto una certa soglia, mentre per la stragrande maggioranza dei casi invitano a misurare la felicità partendo dagli aspetti relazionali ed istituzionali della persona. Si vedano B. Frey – A. Stutzer, *Happiness and Economics. How the economy and institutions affect well-being*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002; R. Easterlin (ed.), *Happiness in Economics*, Elgar, Chetenham UK 2002.

come il momento in cui si prova un'emozione come sfuggente, solo la riflessione, successivamente, permette di riappropriarsi dell'esperienza in maniera piena, proprio perché la *leghiamo* ad un significato¹⁶.

Analizziamo l'approccio classico al tema. Nel pensiero aristotelico, la definizione di *felicità* (*eudaimonía*) non è molto precisa, essa spesso è il *bene* a cui si tende, è il *fine* (*télos*) della vita, è la beatitudine, è anche la prosperità. La felicità e il bene sono termini interscambiabili. Tuttavia, pur in questa imprecisione, emerge con chiarezza un dato: la felicità può essere raggiunta da chi vive secondo ragione realizzando le virtù, perché essa è «un certo tipo di attività secondo virtù completa»¹⁷. In altri termini è felice chi sta bene e compie costantemente il bene. La felicità che ne deriva è *stabile e niente affatto facile da mutare*¹⁸. Essa si raggiunge quando si è adottato come proprio progetto di vita la ricerca e l'attuazione del bene per mezzo delle virtù: la felicità *ci arriva* a causa della nostra virtù, non del *divertimento* e nelle attività non virtuose¹⁹. In termini agostiniani si dirà più tardi che «la felicità è il premio della virtù»²⁰. Infine per Aristotele la felicità è considerata piuttosto attiva che passiva, cioè è impegnata, è legata a *qualche insegnamento o esercizio*²¹.

La felicità è tutt'altro che circoscrivibile all'ambito individuale, per due fondanti motivi: la felicità è della persona e questa è "relazionale", cioè *zōon politikón*; la felicità è frutto della vita virtuosa e anche questa è intrinsecamente *politikón*. In sintesi: la felicità è della persona, ma dipende dalla qualità di vita della comunità. Infatti «la polis sorge ed esiste per produrre le condizioni di una

¹⁶ Il passo a cui ci riferiamo è il seguente: «I momenti di felicità, – non il senso di benessere, / La fruizione, l'appagamento, la sicurezza o l'affetto, / O anche un pranzo eccellente, ma l'illuminazione improvvisa / Ne abbiamo avuto l'esperienza, ma ci è sfuggito il significato [We had the experience but missed the meaning], / E avvicinarsi al significato restituisce l'esperienza / In una forma diversa, al di là di ogni significato / Che possiamo assegnare alla felicità [And approach to the meaning restores the experience in a different form, beyond any meaning we can assign to happiness]» (T. S. Eliot, *Four Quartets*, Faber & Faber, London 1944, III, 2; trad. it. *Quattro quartetti*, Garzanti, Milano 1976, pp. 46-48).

¹⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1102a 5.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, 1100b 2-3.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 1099b 15-16; 1100b 10.

²⁰ Agostino, *De Civitate Dei*, IV, 21.

²¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1099b 15-16; 1102a 5; 1176b 1.

vita felice [eû zên]»²². La *polis* è il luogo in cui la felicità personale è ricercata e vissuta, non *luogo* neutro, ma indispensabile in quanto assume lo stesso fine (*télos*) della persona, bene o felicità che dir si voglia. La comunità è anche il luogo in cui la felicità viene condivisa e rafforzata con le felicità altrui. Scriveva chiaramente Hume:

Che le potenze e gli elementari della natura obbediscano all'uomo, che il sole sorga o tramonti a un suo cenno, che il mare e i fiumi scorrano a suo piacimento o la terra lo proceda di ciò che gli può essere utile o gradito, egli rimarrà un infelice fino a quando non metterete vicino a lui una persona con cui divida la sua felicità²³.

E' in questi elementi la radice ontologica dello stretto rapporto tra istituzione e felicità personale.

Il quadro appena presentato, esplica l'*azione di protezione* che un'istituzione deve esercitare verso un suo membro. Fuori di questi parametri il sostegno emotivo fornito alle singole persone diventa debole, sentimentalistico, vuoto, desideroso di suscitare reazioni immediate ed effimere, tutte prassi che non aiutano a crescere ed acquisire più sicurezza in se stessi e nell'istituzione. Pensiamo a quante esperienze familiari, lavorative, associative, religiose, burocratiche o politiche hanno fatto leva su sentimentalismi futili per confermare adesioni, approvare progetti o sostenere azioni collettive, rovinando, di fatto, sia le persone che l'intera istituzione. E' sciocco attendere protezione dalle istituzioni politiche aspettandosi da esse atteggiamenti mammisti e iperprotettivi: esse non esistono per compensare le nostre deficienze psicologiche, ma per aiutarci a diventare noi stessi in maniera adulta e responsabile. E' saggio e doveroso, invece, attendersi che i membri di un'istituzione, specie i leader, abbiano una capacità *empatica*, cioè sappiano cogliere e leggere le emozioni personali, per poter meglio rispondere ai bisogni reali ed autentici.

²² «La comunità perfetta di più villaggi costituisce la città, che ha raggiunto quello che si chiama il livello dell'autosufficienza [*autarkíias*]. Sorge per rendere possibile la vita e sussiste per produrre le condizioni di una buona esistenza [eû zên]» (Aristotele, *Politica*, 1252b 27-35). Ricordiamo, ancora una volta, l'intercambiabilità dei termini felicità e bene, infatti *eu* può essere tradotto anche con *buono*.

²³ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, II, II, 5.

L'azione di protezione, allora, va intesa piuttosto come sostegno cognitivo ed emotivo alla ricerca e attuazione del bene, al conseguimento della felicità, per cui quando la qualità di vita di un'istituzione non è sana, crea un quadro emotivo, oltre che cognitivo, negativo o almeno falso. In ambedue i casi è poco utile a trasmettere sicurezza. E' necessario, allora, che una realtà familiare, lavorativa, associativa, religiosa, burocratica o politica operi con tutti i suoi mezzi e nei tempi opportuni, nel sostenere emotivamente chi cresce e si afferma come persona virtuosa. Mounier ha parlato di un *apprendistato del noi* che non può fare a meno dell'*apprendistato dell'io*, dove il primo accompagna il secondo *seguedone le vicissitudini*, offrendo mezzi ed esperienze che evitino gli eccessi della massificazione totalitaria, da una parte, e dell'affermazione smisurata di sé, dall'altra.

Si comprende come il sostegno superi la stretta sfera cognitiva della coerenza e della protezione delle persone integre e diventi un *clima* che si respira nella realtà istituzionale. E sappiamo bene come il *clima* non è fatto solo di idee e grandi proclami, ma esso è prassi quotidiana di un'istituzione che trasmette sicurezza, perché protegge in tanti modi chi opera al meglio e coerentemente con i fini della stessa. In sintesi: garantisce, sostiene, protegge e sviluppa la vita buona e felice (*eû zên*).

Quanto abbiamo espresso finora – natura cognitiva ed emotiva della sicurezza – nella tradizione biblica ha un solo nome: *shalom*, pace. In ebraico, infatti, *shalom* è serenità interiore, pienezza di vita nei rapporti con Dio, con se stessi, con gli altri, con la natura, rispetto della giustizia specie verso gli ultimi, armonia sociale, assenza di ogni paura e pericolo, riconciliazione e risoluzione dei conflitti.

Il significato di *shalom* si avvicina molto a quello di *vita buona e felice (eû zên)* della classicità, ambedue, però, sono molto lontani dal nostro modo di intendere la pace. Spesso, nella nostra cultura, essa è solo assenza di conflitto oppure risultato di grandi congiunture favorevoli. E ciò a causa di un grande deficit teorico: «esiste una grande filosofia della guerra, in quanto fenomeno positivo, ma non esiste una grande filosofia della pace», come ha osservato Norberto Bobbio²⁴. Questo deficit può essere riempito, prima di tutto, riscoprendo la tradizione cristiana, da

²⁴ N. Bobbio, *Pace* in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., *Dizionario di Politica*, TEA, Torino 1990, p. 736.

una parte e le tradizioni laiche pacifiste, dall'altra, permettendo che le due si incontrino, dialoghino serenamente e incidano nella creazione di un'autentica cultura di pace.

Accanto al lavoro teorico, inoltre, abbiamo anche bisogno di un'attenzione al *volto feriale* della pace, come scriveva Tonino Bello²⁵. In termini generali si direbbe di coniugare teoria e prassi in maniera feconda, in termini particolari, invece, si tratta di imparare a monitorare anche le più oscure fatiche giornaliere della nostra vita personale e istituzionale; in esse sono nascosti sia i semi di pace che quelli delle sue diverse negazioni.

Sono tanti i motivi e le situazioni che possono generare conflitto in una realtà familiare, lavorativa, associativa, religiosa, burocratica, politica ed è difficile poterli elencare tutti, perché essi partono dall'interiorità personale, dalla platonica natura concupiscente e animosa e, spesso, investono la politica come un fiume in piena. La scommessa istituzionale sulla pace inizia con il definire un itinerario che dal basso – inteso come realtà più piccole e semplici – ci porta verso l'alto delle istituzioni nazionali ed internazionali, dove le scelte di pace o di guerra hanno un effetto diretto e devastante sul destino di ognuno.

Il *file rouge* che lega questo itinerario è, ancora una volta, come insegna Agostino, il tema dell'ordine. «Pax omnium rerum tranquillitas ordinis», la pace di tutto è la tranquillità dell'ordine, nessuna realtà può esserne esclusa. Esiste un ordine ed una tranquillità, per ogni cosa: dall'universo personale e comunitario fino alla realtà celeste passando per la natura originaria e quella trasformata dal lavoro. Sono tante le espressioni usate da Agostino per farci cogliere i modi differenti in cui la tranquillità dell'ordine, cioè la pace, si attua nell'universo: si parla di *proporzione delle parti (temperatura partium)*, *pacatezza delle inclinazioni (requies appetitionum)*, *accordo del pensare e dell'agire (cognitionis actionisque consensio)*, *salute (salus)*, *concordia del comandare e obbedire (imperandi atque oboedienti concordia)*²⁶. Ritorna tutto quanto abbiamo identificato come sostanziale alla vita di un'istituzione: ordine, controllo della conflittualità, salute come risultante della giustizia, coerenza tra il piano cognitivo e quello pratico, distinzione dei ruoli e responsabilità. Queste sono le sorgenti della pace, ovunque, nelle persone come nelle comunità, nell'universo.

²⁵ Cfr. A. Bello, *Scritti di pace*, Mezzina, Molfetta 1997, pp. 41-43.

²⁶ Cfr. Agostino, *De Civitate Dei*, XIX, 13.

La pace nell'ambiente politico è il frutto della pienezza di vita, intesa come esperienza fondata su un modello di ordine e di giustizia; è frutto della coerenza con essi, essa ispira fiducia, contribuisce alla formazione delle identità personali, è protesa a non assolutizzare il conflitto ed è impegno ad infondere sicurezza. Non stiamo disegnando un quadro utopico in cui la pace è presentata come un dono discendente dall'alto ed estranea alla concreta vita istituzionale, al contrario stiamo orientando l'attenzione a considerare quanto le istituzioni favoriscano la pace con il loro modo di essere, sia nelle persone che al loro interno e nel rapporto con il sistema sociale, con il loro modo di *pensare e prendere decisioni*, di organizzarsi e di soccorrere i bisogni dei propri membri.

Siamo ben lontani da una concezione che vede la pace come frutto di un'opera difensiva, deterrente o offensiva: il riferimento va al famoso detto latino *si vis pacem, para bellum*, se vuoi la pace prepara la guerra²⁷. Proponiamo, invece, una visione in cui l'efficace azione costruttiva di un'istituzione radica, la pace nel quotidiano svolgersi delle sue vicende. Se quest'azione positiva non si attua è molto probabile che subentri il conflitto.

E qui il riferimento va alla famosa affermazione di Karl Clausewitz: *la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi*²⁸. La tesi ruota attorno al concetto di *continuazione*: quando la politica *muore*, subentra la guerra, in realtà si dovrebbe dire: la guerra non *continua*, ma uccide la politica, e non solo. Se la *politica*, intesa come *l'amministrare il pubblico*, – l'aristotelica *epistémè politiké*²⁹ – è l'arte architettonica che ricerca i mezzi istituzionali perché la persona raggiunga il bene-felicità e la comunità viva in armonia con questo bene, la guerra ne è la negazione radicale. La politica, infatti, mira a mediare e a risolvere i conflitti non perché si abbia da una parte un vincitore e dall'altra un vinto, ma perché si cerchi un accordo che garantisca, in maniera armonica, il bene di ognuno e quello comune, al contrario la

²⁷ L'assioma è attribuito allo scrittore di materia militare Vegezio. Paolo VI lo definisce «assioma disperato e disastroso» (*Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XV, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1978, p. 6).

²⁸ Cfr. C. von Clausewitz, *Wom Kriege*, 1832; trad. it. *Della guerra*, 2 voll., Einaudi, Torino 2001.

²⁹ «Il bene sembrerebbe essere oggetto della più autorevole [*kyriotáte*] e più architettonica [*architektoniké*] delle scienze, e questa è evidentemente la politica» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1094 a 28).

guerra è finalizzata ad avere un vincitore e un vinto, cioè a negare il bene a qualcuno e a darlo ad altri.

Quanto qui affermato, purtroppo, incontra una prima difficoltà nella mentalità comune che vede spesso la guerra, nelle piccole come nelle grandi istituzioni, come necessaria, quasi un prezzo da pagare inevitabile. Ad essa non c'è niente da opporre, perché si è schiavi di una mentalità che rinuncia a costruire le istituzioni in maniera ordinata e giusta, lasciando la porta aperta alla possibilità di piccoli e grandi conflitti. In un appassionato dialogo di un romanzo di Hermann Hesse, il protagonista Harry così risponde alla sua interlocutrice:

Alcune volte ho detto la mia opinione che ogni popolo e anzi ogni uomo, invece di lasciarsi ninnare da false questioni politiche circa la colpevolezza, deve fare l'esame di coscienza e vedere se i suoi errori, le omissioni o le cattive abitudini non siano fino a un certo punto responsabili della guerra e di tutta la miseria che vi è nel mondo: unica via per evitare forse la prossima guerra. E questo non mi vogliono perdonare, poiché naturalmente loro sono tutti innocenti: l'Imperatore, i generali, i grandi industriali, gli uomini politici, i giornali: nessuno ha nulla da rimproverarsi, nessuno ha la minima colpa! Si direbbe che il mondo è un paradiso, salvo che ci sono una dozzina di milioni di uccisi sotto terra³⁰.

Per quanto la testimonianza riguardi i grandi scenari della pace e dei conflitti mondiali – siamo nel periodo tra le due guerre mondiali – la lucidità dell'analisi si mostra utile anche per istituzioni più piccole. E' necessario il richiamo alla responsabilità personale riguardo alle cause dei conflitti; ogni istituzione è di tutti e tutti sono chiamati ad adoperarsi per non permettere che i conflitti degenerino in guerre disastrose. Riferimenti educativi e prassi personale vanno analizzati nell'ottica del loro contributo alla crescita delle istituzioni e, quindi, al rafforzare tutto ciò che evita o supera il conflitto.

Quando in sede teorica e pratica, specie educativa, una realtà familiare, lavorativa, associativa, religiosa, burocratica o politica tollera il conflitto e le sue diverse forme, ritenendole inevitabili, quando rinuncia a trasformare il conflitto violento in lotta pacifica, essa rinuncia ad essere se stessa, si perverte profondamente e si rassegna alla guerra.

³⁰ H. Hesse, *Der Steppenwolf*, Suhrkamp, Frankfurt 1927; trad. it. *Il lupo della steppa*, Mondadori, Milano 1979, pp. 159-160.

Le istituzioni vanno valutate per le decisioni che prendono: la pace può essere garantita solo se è posta come il fine a cui aspirare nei processi educativi quanto in quelli organizzativi, altrimenti si lascia che la promozione della stessa sia affidata all'impegno di quei pochi che non hanno smesso di considerarla fondamentale e indispensabile per la vita istituzionale. Se così fosse avrebbe ragione l'Harry di Hermann Hesse nelle sue pessimistiche conclusioni:

Vedi, Erminia, questi attacchi non mi danno più fastidio, ma qualche volta mi mettono addosso una grande tristezza. Due terzi dei miei concittadini leggono questa razza di giornali, leggono mattina e sera queste parole, vengono lavorati ogni giorno, esortati, aizzati, resi cattivi e malcontenti, e la fine di tutto ciò sarà di nuovo la guerra, la guerra futura che sarà probabilmente più orrenda di quella passata. Tutto ciò è semplice, limpido, tutti potrebbero capire e arrivare in un'ora di riflessione al medesimo risultato. Ma nessuno vuol riflettere, nessuno vuole evitare la prossima guerra, nessuno vuol risparmiare a sé e ai propri figli il prossimo macello di milioni di individui. Rifletterci un'ora, chiedersi un momento fino a qual punto ognuno è partecipe e colpevole del disordine e della cattiveria del mondo: vedi, nessuno vuol farlo. E così si andrà avanti e la prossima guerra è preparata giorno per giorno con ardore da molte migliaia di uomini³¹.

Il pessimismo dell'autore tedesco, purtroppo, trova molte conferme storiche, sia nelle piccole come nelle grandi istituzioni. Un motivo ulteriore per ricercare, insieme all'impegno educativo, una strada parallela per garantire la pace e risolvere e superare ogni insicurezza, di qualsiasi natura essa sia.

→ **KEYWORDS** – EDUCAZIONE, EMOZIONE, COMUNICAZIONE, ANSIA, SENSO DI SICUREZZA, POLITICA, VERITÀ, DI FELICITÀ

³¹ *Ibid.*, pp. 160-161.