

Pace, guerra, educazione

Peace, war, education

Massimo Baldaccimassimo
baldacci@uniurb.it

L'articolo esplora due approcci educativi alla pace, rappresentati dalle prospettive di Kant e Montessori. Kant sottolinea la necessità di condizioni oggettive per la pace, come un diritto internazionale fondato su una coalizione di stati liberi. Montessori, invece, enfatizza le condizioni soggettive, vedendo l'educazione come chiave per promuovere la pace attraverso la non violenza e l'armonia umana. Tuttavia, l'articolo evidenzia le sfide nel realizzare queste prospettive. Infatti, l'ONU rappresenta solo parzialmente l'ideale kantiano di una comunità globale. E le superpotenze agiscono unilateralmente compromettendo il diritto internazionale. Inoltre, l'autore esplora il dibattito tra paradigmi etici utilitaristi e deontologici nella valutazione delle azioni belliche. A questo proposito, suggerisce una combinazione dei due approcci, ma con una priorità sulla prospettiva deontologica. Pertanto, condanna senza riserve il massacro di civili. In definitiva, l'educazione alla pace si configura come un percorso complesso. Tale percorso richiede un impegno verso condizioni oggettive e soggettive, e riconosce l'importanza della giustizia e della responsabilità individuale nella promozione della pace autentica.

The paper explores two educational approaches to peace, represented by the perspectives of Kant and Montessori. Kant emphasises the need for objective conditions for peace, such as an international law based on a coalition of free states. Montessori, on the other hand, emphasises subjective conditions, seeing education as the key to promoting peace through non-violence and human harmony. However, the paper highlights the challenges in realising these perspectives. Indeed, the UN only partially represents the Kantian ideal of a global community. And superpowers act unilaterally by undermining international law. Furthermore, the author explores the debate between utilitarian and deontological ethical paradigms in the evaluation of war actions. In this regard, he suggests a combination of the two approaches, but with a priority on the deontological perspective. Therefore, it unreservedly condemns the massacre of civilians. Ultimately, peace education is a complex path. This path requires a commitment to objective and subjective conditions, and recognises the importance of justice and individual responsibility in the promotion of genuine peace.

Parole chiave: pace, guerra, educazione, non violenza, giustizia

Keywords: peace, war, education, non-violence, justice

Dopo il crollo dell'Unione Sovietica, fu proclamata la "fine della storia" (Fukujima, 1992). La democrazia liberale – si sostenne – aveva prevalso globalmente e non aveva più alternative. Si prevedeva anche un lungo periodo di pace. Tuttavia, la storia non terminò e gli eventi successivi sfidarono l'idea della fine delle guerre. La tensione internazionale crebbe e i conflitti tornarono a colpire le regioni ai margini dell'Europa. Questi eventi bellici, che causano gravi danni alla popolazione civile, sollevano interrogativi sulla nostra coscienza. Non voglio discutere i dettagli di questi conflitti. Voglio solo esplorare come affrontare educativamente il fenomeno della guerra. Ha ancora senso educare alla pace? Oppure le continue guerre e il sostegno mediatico che spesso le accompagna – tendente a legittimarle – suggeriscono che questa prospettiva sia inefficace? Per iniziare a rispondere a questa domanda, senza ambire a una conclusione definitiva, esamineremo brevemente due approcci alla pace.

La prima strategia consiste nell'identificare e realizzare le condizioni oggettive che rendono possibile la pace. In questo contesto, la prospettiva etico-politica delineata da Kant nell'opera "Per la pace perpetua" (1795) rimane emblematica. Secondo il filosofo di Königsberg, lo stato naturale dell'umanità non è la pace, bensì la guerra. La pace deve essere promossa attraverso un impegno storico volto a realizzare le sue condizioni oggettive. Se tali condizioni non venissero soddisfatte, non ci sarebbe spazio che per "il grande cimitero del genere umano". L'alternativa storica è tra una pace duratura e l'autodistruzione dell'umanità. In un'epoca in cui gli armamenti diventano sempre più letali e gli arsenali atomici continuano a minacciare il mondo, queste parole costituiscono un avvertimento per tutti.

Kant identifica requisiti politico-giuridici, concernenti il diritto internazionale e cosmopolitico. In particolare, il secondo articolo finale indica che "Il diritto internazionale deve essere fondato su una coalizione di Stati liberi" (Kant, 2012, pp. 59 e seguenti). Di conseguenza, una condizione per la pace è la creazione di una comunità globale, che non si traduce tuttavia in un governo mondiale (o nell'egemonia planetaria di una qualche superpotenza), ma piuttosto in una libera unione di nazioni, basata su un universalismo che non annulla le identità nazionali. In questo senso, si potrebbe considerare che l'Organizzazione delle Nazioni Unite rappresenti in parte l'attuazione storica di questo concetto, nonostante tutti i suoi limiti.

Ad ogni modo, Kant escludeva la possibilità di una pace imposta da una singola potenza mondiale, che potrebbe facilmente trasformarsi in un dispotismo globale. Tuttavia, nella realtà, le due alternative indicate da questo filosofo si sono sviluppate in parallelo: insieme all'approccio "federativo" che ha condotto alla creazione dell'ONU, è persistita quella che vede le superpotenze capaci di agire militarmente senza un mandato dalle Nazioni Unite. Questo ha generato una contraddizione nelle condizioni per una risoluzione pacifica dei conflitti internazionali: la pace è garantita dal concerto delle nazioni o è imposta con la forza da una superpotenza (sia essa gli Stati Uniti, la Russia o la Cina), che si riserva il diritto di intervenire militarmente anche al di fuori di questo concerto? Questa contraddizione compromette gravemente la credi-

bilità dell'ONU e del diritto internazionale. Così, l'universalismo che dovrebbe essere alla base della pace appare compromesso (Losurdo, 2016), e il concetto di un terzo arbitro neutrale che dovrebbe mediare i conflitti internazionali rimane in larga parte non realizzato (Bobbio, 1989).

La seconda via consiste nell'identificare e promuovere le condizioni soggettive che rendono possibile la pace. In questo contesto, emerge un esempio significativo nella prospettiva etico-educativa delineata da Maria Montessori (1970). Durante i tumultuosi anni '30 (Polany, 1974) che precedettero la Seconda guerra mondiale, Montessori tenne una serie di conferenze sulla pace, dalla prima a Ginevra nel 1932 all'ultima a Londra nel 1939. Secondo la pedagoga italiana, la realizzazione della pace (non solo come assenza di conflitti, ma come concordia umana) dipende principalmente dall'educazione. In particolare, ella sostiene che la promozione della pace richiede la liberazione del rapporto tra adulti e bambini da atteggiamenti autoritari. La pace, infatti, non può essere raggiunta se i bambini crescono con l'esempio di un potente che si arroga il permesso di dominare il debole. In altre parole, l'educazione alla pace richiede di insegnare la non violenza nei rapporti umani, comprendendo sia la violenza fisica che quella psicologica. Solo così si svilupperà una propensione personale a relazionarsi in modo pacifico con gli altri. A sostegno di questa visione, Montessori formulò anche la prospettiva dell'educazione cosmica, basata sull'idea di un'armonia universale tra tutti gli esseri viventi.

Naturalmente, sarebbe opportuno avviare una discussione sulla lezione di Gandhi (e quindi di Aldo Capitini e Danilo Dolci, suoi seguaci italiani), sulla sua visione della non violenza, ma dobbiamo tralasciarla per limiti di spazio. In generale, ci sono due approcci alla pace: uno è di natura etico-politica (rappresentato da Kant), l'altro è di natura etico-educativa (rappresentato da Montessori). Il primo è più orientato verso il realismo, mentre il secondo ha un carattere essenzialmente utopico. Potrebbe sembrare che un'istruzione alla pace debba seguire la seconda via. Tuttavia, l'educazione alla pace deve essere considerata come un concetto complesso che in qualche modo abbraccia entrambi gli approcci. Il primo riguarda le condizioni oggettive per la pace, il secondo riguarda le condizioni soggettive. Quindi, è facile comprendere perché entrambi siano necessari. Ma in che modo la realizzazione delle condizioni oggettive può essere considerata parte dell'educazione alla pace?

Nella prefazione al libro "Per la pace perpetua", Veca (2012) identifica come motivo ispiratore l'idea di universalizzare la giustizia. Allo stesso modo, Losurdo (2016) indica che la realizzazione di un vero universalismo è la condizione necessaria per la pace. In altre parole, senza giustizia tra le nazioni, non può esserci una pace duratura. La giustizia deve estendersi a livello globale: finché da qualche parte i diritti vengono violati, non ci sarà pace. Queste riflessioni evidenziano l'importanza dell'impegno etico-politico contro le ingiustizie nel mondo, e la partecipazione a iniziative e movimenti che promuovono la giustizia e il rispetto dei diritti. Questo suggerisce che l'educazione alla pace dovrebbe includere anche un'educazione all'impegno etico-sociale

(Bertin, 1975). Il motto della scuola di Barbiana era *"I care"*: imparare a prendersi cura delle questioni di giustizia, contrastando l'indifferenza e l'apatia (e si dovrebbe ricordare anche la difesa dell'obiezione di coscienza da parte di don Milani; si veda *L'obbedienza non è più una virtù*).

L'educazione alla non violenza e all'impegno etico-sociale per la difesa dei diritti e della giustizia rappresentano le due dimensioni dell'educazione alla pace. Ciò chiarisce che non si tratta semplicemente di promuovere la mansuetudine, né di insegnare a rimanere passivi, cioè a ignorare i conflitti e a evitare i problemi ad essi associati. L'educazione alla pace implica un coinvolgimento attivo nella lotta contro le ingiustizie. Questa lotta è non violenta, condotta con gli strumenti della testimonianza etico-civile, ma non deve cadere nell'indifferenza. Tuttavia, potrebbe essere osservato che quanto detto si riferisce principalmente a conflitti asimmetrici, in cui una parte, sfruttando la propria superiorità, commette ingiustizie verso l'altra. In tal caso, anche chi non è direttamente coinvolto ha comunque la responsabilità morale di schierarsi in modo non violento dalla parte degli oppressi. Si consideri *l'etica della responsabilità* di Sartre (1980): chi non agisce contro l'ingiustizia la accetta, e ne diventa in qualche modo corresponsabile.

Quando il conflitto scaturisce dal contrasto tra istanze legittime che faticano a trovare una soluzione, come può manifestarsi l'universalità della giustizia? Secondo il filosofo morale neokantiano Hare (2006), l'universalità si traduce concretamente nella reciprocità, ovvero nel considerare eticamente valide solo quelle situazioni in cui si sarebbe disposti a scambiare di ruolo con l'altro. Ciò significa che la realizzazione dell'universalità richiede la capacità di comprendere le ragioni dell'altro. Senza questa capacità, i conflitti tendono a degenerare e ad esplodere in violenza. Perciò, è necessario riconoscere le ragioni dell'altro, senza le quali non può esserci reciprocità né universalismo. La *"ragione"* potrebbe essere definita proprio come questa capacità. Di conseguenza, un'educazione alla ragione (Bertin, 1975) risulta essenziale per affrontare in modo non violento le situazioni di conflitto tra istanze legittime che possono emergere nella vita sociale e politica. Tuttavia, per raggiungere questo obiettivo, non è sufficiente una ragione monologica; è necessario che essa assuma un carattere dialogico. Solo nel dialogo può avvenire il reciproco riconoscimento delle rispettive ragioni e solo dal dialogo può nascere la ricerca di una soluzione che possa conciliare le diverse istanze.

L'educazione alla pace si configura come un complesso di aspetti e direzioni, tra cui risultano indispensabili: l'istruzione nella non violenza e l'educazione alla non violenza; la formazione alla responsabilità e all'impegno etico-politico; l'educazione alla ragione e al dialogo. È un percorso lungo e impegnativo, che non può garantire nulla di definitivo; può soltanto contribuire a creare le condizioni per la possibilità della pace. Senza la realizzazione di una comunità internazionale in cui regni universalmente la giustizia, la pace perpetua probabilmente rimarrà un ideale utopico.

Oggi, il pacifismo viene spesso criticato come utopistico o irrealistico. Non si riconosce che la pace universale è l'unica prospettiva realistica per evitare il "cimitero del genere umano" temuto da Kant. Allo stesso tempo, anche quando si verificano tragici conflitti bellici, è importante riconoscere che non ci sono giustificazioni per l'assenza di limiti. Anche la guerra, che è sempre moralmente sbagliata, è soggetta a vincoli etici; superando tali limiti, diventa oscena, come nel caso di un massacro indiscriminato di civili inermi: donne, anziani e bambini. C'è una differenza etica fondamentale tra la guerra e un massacro. La guerra deve sempre essere condannata, ma quando si trasforma in un massacro indiscriminato, richiede una condanna ancora più severa.

Il dibattito pubblico sui mezzi di comunicazione di massa è spesso affetto da un accecamento ideologico, e dalla tendenza a indebite semplificazioni. Questo rende difficile affrontare in modo razionale i conflitti e le guerre in corso. Coloro che cercano di analizzare questi temi in modo approfondito vengono spesso discrediti. La libertà di opinione, garantita dalla Costituzione, viene di fatto limitata. Come scriveva Bertrand Russell (1981), per affrontare in modo razionale i problemi morali, spesso pervasi da violente passioni, può essere preferibile trattarli in modo impersonale, senza fare riferimento a casi e situazioni specifiche.

Seguire un approccio impersonale potrebbe essere utile per discutere dei vincoli etici a cui la guerra deve essere soggetta per evitare di diventare un crimine contro l'umanità. Questo approccio potrebbe aiutare a superare le passioni violente che spesso impediscono un confronto costruttivo. La questione sembra essere relativamente chiara: sembra sufficiente seguire le nostre intuizioni morali in quanto esseri umani civili. Queste intuizioni ci indicano che i vincoli riguardano sia i destinatari delle azioni ostili, sia le modalità di tali azioni. I destinatari dovrebbero essere esclusivamente militari o soggetti armati e mai individui disarmati che non costituiscono una minaccia (civili, prigionieri, ecc.). Le modalità dovrebbero evitare l'uso di armi la cui crudeltà offenderebbe il nostro senso umano per la sofferenza inflitta alle vittime (come lanciafiamme, napalm, e quindi anche la tortura, ecc.), e quelle che colpiscono indiscriminatamente e possono provocare stermini di massa (come armi chimiche e biologiche, ordigni atomici, ecc.).

Certo, queste percezioni potrebbero generare incertezze in situazioni particolari, ma nel loro complesso sono chiare. Se venissero rispettate, dopo la guerra sarebbe possibile instaurare una pace autentica. Quando vengono violate, si semina un rancore persistente, che rende la pace solo una tregua prima di un nuovo conflitto. Tuttavia, Ruwen Ogien (2012) ci avverte che le nostre intuizioni morali hanno dei limiti, pertanto è importante rafforzarle attraverso principi etici e ragionamenti morali. A questo riguardo, è interessante esaminare la riflessione del filosofo americano Thomas Nagel (1986), che confronta i due principali paradigmi dell'etica normativa: l'utilitarismo e il deontologismo; il primo si concentra sulle conseguenze delle scelte, il secondo su principi assoluti.

Il favore generalmente riservato al modello utilitarista deriva dalla sua semplicità concettuale: si basa sull'idea di massimizzare il bene e ridurre al minimo il male, pertanto, di fronte a due opzioni negative, si dovrebbe optare per quella che comporta il minor danno. Questo approccio viene spesso impiegato per giustificare azioni militari che possono sembrare in contrasto con le nostre intuizioni morali, argomentando che compierle porterà a evitare danni maggiori, e/o che il male generato è un effetto collaterale inevitabile e non intenzionale. Seguendo questo ragionamento, si potrebbe dare una legittimazione a una vasta gamma di massacri e crudeltà. Inoltre, poiché anche il nemico probabilmente agirà in questo modo, si corre il rischio di scivolare sempre più verso la barbarie.

Secondo il paradigma deontologico, esistono principi morali assoluti che impongono di astenersi in qualsiasi situazione da determinate azioni belliche: ciò include atti ostili verso individui indifesi (civili, prigionieri) e/o l'impiego di armamenti considerati inaccettabili; nessun beneficio o prevenzione di danni può giustificarli. Il principio dell'utilità ha i suoi confini. È rilevante notare che questa restrizione era stata già evidenziata da Cicerone nel suo trattato sui doveri (*De officiis*), in cui sottolineava che l'onestà costituisce un vincolo all'utilità, circoscrivendo così la selezione delle azioni utili a quelle oneste.

Nagel osserva che né il paradigma utilitarista né quello deontologico riescono a fornire una copertura completa per tutti i casi e i dilemmi morali, inclusi quelli connessi alla guerra. Egli suggerisce l'uso combinato delle due prospettive. Tuttavia, per la maggior parte delle situazioni, è cruciale dare priorità alla prospettiva deontologica. Si deve sempre e comunque astenersi dal massacro di civili indifesi, poiché nulla può giustificarlo. In qualsiasi circostanza in cui ciò si verifichi, è un imperativo morale per ogni individuo condannarlo senza riserve e richiedere che venga fermato.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- G.M. Bertin (1975), *Educazione alla ragione*, Armando, Roma.
- N. Bobbio (1979), *Il problema della guerra e le vie per la pace*, Il Mulino, Bologna.
- N. Bobbio (1989), *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra*, Sonda, Torino.
- A. Capitini (1962), *La non violenza oggi*, Edizioni Comunità, Milano.
- A. Capitini (1967-1968), *Educazione aperta*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze.
- Cicerone, *I doveri*, Bur, Milano 2017.
- L. Corradini (1989), *Vivere senza guerra. La pace nella ricerca universitaria*, Guerini e Associati, Milano.
- D. Dolci (2008), *Cosa è pace*, in Id., *Cosa ho imparato e altri scritti*, Mesogea, Messina.
- F. Fukuyama (1992), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano.
- Gandhi (2008), *Per la pace*, Feltrinelli, Milano.
- R.M. Hare, *Scegliere un'etica*, Il Mulino, Bologna.

- I. Kant (2012), *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano (1795).
- D. Losurdo (2016), *Un mondo senza guerre*, Carocci, Roma.
- don L. Milani (s.d.), *L'obbedienza non è più una virtù*, Libreria editrice fiorentina, Firenze.
- M. Montessori (1970), *Educazione e pace*, Garzanti, Milano.
- T. Nagel, *Guerra e massacro*, in Id., *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986.
- R. Ogien, *Del profumo dei croissant caldi e delle sue conseguenze sulla bontà umana*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- K. Polanyi (1974), *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino (1944).
- B. Russell, *Scienza e filosofia*, Newton Compton, Roma 1981 [1910].
- J.P. Sartre (1980), *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano (1943).
- Scuola di Barbiana (1967), *Lettera a una professoressa*, Editrice libraria Fiorentina, Firenze.
- S. Veca (2012), *Prefazione a Kant (2012)*.

