

*Giovanna Costanzo**

Fra realismo e utopia della pace. Emmanuel Mounier e Martin Buber

Abstract

Putin's Russia's war against Ukraine has left the world in suspense with fear of a possible global and atomic conflict. Faced with the question of whether peace or atomic war, it is perhaps necessary to rediscover the profound meaning of the word "peace", but to ask other questions: is there a reasonableness in the choice of sending arms or should we insist on a denial of weapons at the cost of a brutal end to war? And does peace contain in itself a utopian matrix or a healthy realism? If these are questions to which it is difficult to give a clear and exhaustive answer, they nevertheless push us to rediscover the wise reflections of thinkers who lived during the barbarism of totalitarianism, such as Emmanuel Mounier and Martin Buber. With the two philosophers it is possible to find the motivations for a realism or for a utopian vision of peace: different positions but if brought back into our daily life, they can re-question our faiths and promote concrete actions.

Keywords

peace, utopia, realism, Mounier, Buber

1. Sulla pace e sulla guerra

La guerra di invasione scatenata dalla Russia di Putin nei confronti dell'Ucraina, oramai più di un anno fa, ha lasciato il mondo con il fiato sospeso di fronte al palesarsi di una minaccia globale di conflitto e dell'uso di armi atomiche. Se la situazione in tutti questi mesi non è per nulla mutata, palesandosi lo scenario sempre più desolato di città distrutte, di popolazione impaurite, di resistenza e di barbarie senza fine, ciò ci ha proiettato in un tempo oramai dimenticato se non in qualche pagina di storia, quel Novecento teso drammaticamente fra recessione e rivendicazioni, fra guerre mondiali, così come alle tante riflessioni di filosofi e intellettuali che hanno vissuto in prima persona le contraddizioni del loro tempo.

* Università degli Studi di Messina

Certo ciò che più di ogni altra cosa emerge dalla situazione attuale è l'impossibilità di far dialogare proficuamente le ragioni della politica con le urgenze di una pace in nome soprattutto di una cittadinanza oramai stremata da una lunga guerra. Non si è riusciti a permeare le resistenze di chi governa i due popoli in conflitto, mentre il dibattito nei Paesi europei si è sempre più spostato sulla possibile questione dell'invio o meno di altre armi in Ucraina, portando avanti le ragioni di un pacifismo sempre più sconfitto e sempre più lontano dalla situazione tragica del conflitto, come di un dibattito politico diventato oramai sterile perché incapace di fare passi in avanti nella ricomposizione del conflitto. Se, infatti, la pace è una aspirazione di tutti, tuttavia spesso le motivazioni di un pacifismo nonviolento¹ che rifiuta qualunque compromesso, cozzano con le ragioni di una politica comunitaria che sin da subito si è mossa inviando armi per la difesa del Paese, finendo per creare in realtà nuovi stalli, invece che avanzare assieme dentro le ragioni dell'uno e dell'altro con nuovi passi verso una proposta concreta di pace. Anche la società civile, la quale ha promosso all'inizio del conflitto azioni di carità e di testimonianza solidale, sembra infiacchita e stanca.

Di fronte a posizioni, azioni solidali di fatto i grandi protagonisti della politica si sono mostrati nel tempo sempre meno capaci di incidere nella storia, nonostante le sanzioni iniziali e la messa al bando della Russia di Putin. Tutt'oggi è davvero difficile comprendere cosa accadrà, ma è certo che la pace dovrebbe essere ripensata come l'urgenza e la priorità per porre un freno a così tante e ripetute barbarie, a nuovi e più terribili crimini.

Di fronte alla drammaticità della domanda se pace o guerra atomica, per riprendere una la questione posta già da Karl Jaspers durante gli anni della guerra fredda², occorre forse riscoprire il senso profondo della parola "pace", per proporla come una azione politica possibile. Interrogarsi sulla superiorità della pace sulla guerra significa porre altre domande: esiste una ragionevolezza nella scelta dell'invio di armi o invece occorre insistere su una negazione delle armi a costo di una fine brutale della guerra? E la pace contiene in sé una matrice utopica o un sano realismo?

Se sono queste delle domande a cui è difficile dare una risposta chiara e esaustiva, non si possono non ricordare le riflessioni e le azioni di tanti pensatori che hanno vissuto durante le barbarie dei totalitarismi e che

¹ Sul pensiero della nonviolenza: A. Capitini, *Le tecniche della nonviolenza*, Feltrinelli, Milano 1967; Id, *Scritti sulla nonviolenza*, a cura di L. Schippa, Protagon, Perugia 1992; L. Del Vasto, *Che cos'è la non violenza*, Jaca Book, Milano 1979; M.K. Gandhi, *La resistenza nonviolenta*, Newton Compton Editori, 2007. Cfr: Sul pacifismo e contro il nucleare: A. Heller-F. Feher, *Né rossi né morti, ma armati per restare liberi*, in "Mondoperaio", 6/1985, pp. 58-62.

² K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, PGreco, Milano 2013, pp. 246-263.

per questo ci hanno consegnato le loro riflessioni sulla pace, come Emmanuel Mounier a ridosso del Congresso di Monaco, o pensatori come Martin Buber che si sono spesi nella loro vita per promuovere azioni di pace, facendo diventare la riflessione filosofica una trama vitale. Riprendere le loro riflessioni è ritrovare la testimonianza e l'impegno di chi ha denunciato la crisi di una civiltà e di una umanità chiusa dentro egoistiche rivendicazioni, mostrando come così si è smarrita la strada della costruzione di un mondo in comune, ritrovandosi sul baratro dell'orrore. Con le parole dei due filosofi è possibile ritrovare le motivazioni per un realismo o per una visione utopica della pace. Posizioni diverse perché motivate da urgenze storiche diverse, ma entro cui è possibile ancora riflettere, anche prendendo se è necessario le distanze, per riportare la pace dentro il nostro vissuto quotidiano, interrogare le nostre fedi e promuovere azioni concrete³.

2. Emmanuel Mounier: le ragioni per un realismo della pace

Quando nel 1939 Mounier scrive *I Cristiani e la pace*⁴ si muove polemicamente nei confronti degli accordi che un anno prima erano stati presi alla Conferenza di Monaco, ponendosi il problema di come reagire al male che si era espresso in quella occasione. La Conferenza si era conclusa con il benessere delle potenze democratiche per un accordo di annessione di vasti territori cecoslovacchi alla Germania, grazie alla politica di *appeasement*, secondo cui le democrazie europee credettero di aver raggiunto un compromesso per una pace duratura, accontentando le mire espansionistiche di Hitler. Se da una parte era chiaro l'intento perseguito dalle democrazie europee, ovvero difendere ad ogni costo la pace per impedire una nuova guerra, dall'altro questi obiettivi consentivano che un Paese si potesse annettere territori impunemente. La domanda che era sorta nell'animo sensibile di Emmanuel Mounier era se questa posizione sarebbe stata in grado di frenare gli appetiti di Hitler o si sarebbe mostrata miope nell'essere poco attenta alle esigenze di altri popoli.

Se di fatto la storia ha dato ragione al pensatore, le questioni poste restano drammaticamente vere: si può difendere la pace facendola coincidere con il benessere solo di alcuni Stati? L'opporsi alla guerra può coincidere con l'arrendersi alle ragioni del più forte e del più arrogante?

³ S. Ceccanti, *La crisi ucraina e l'attualità di Emmanuel Mounier anche per una lettura fondata dell'articolo 11 della Costituzione*, in E. Mounier, *I cristiani e la pace*, Castelvecchi, Roma 2022.

⁴ E. Mounier, *I cristiani e la pace*, cit., pp. 51-52.

Bisogna, infatti, distinguere fra la difesa di una prospettiva di pace e l'assenza di una guerra armata: le ragioni sostenute dalle democrazie occidentali a Monaco sembravano essere state dettate da una sorta di "pacifismo dei tranquilli", "una utopia dei sedentari"⁵ che non avrebbe inciso in profondità nella realtà della violenza che sarebbe sfociata ben presto in una guerra fratricida.

Sicuramente gli accordi raggiunti furono per il pensatore inaccettabili perché incapaci di prevedere la catastrofe e inadatti a fronteggiare la situazione fortemente permeata da una crisi epocale. Una crisi preoccupante soprattutto perché presso le giovani generazioni serpeggiava da tempo la convinzione che la guerra non era il peggiore dei mali, ma una soluzione necessaria per risolvere inquietudini politiche e crisi sociali. Per questo Mounier, in consonanza con quanto sosteneva anche Jacques Maritain⁶, riteneva necessario intervenire nello spazio pubblico con una nuova proposta di "civiltà". Una proposta che non si muovesse né verso il marxismo, né verso l'individualismo, visti come i mali del tempo, né verso l'esistenzialismo né verso lo spiritualismo⁷, incapaci a suo dire di contrastare l'ideologia della guerra e della violenza, bensì fosse guidata dal movimento personalista⁸ – di cui Mounier e Maritain sono illustri esponenti e che ruota attorno alla rivista *Esprit* – perché l'unico a mantenere una visione unitaria e organica dell'uomo e in cui la categoria di spirito potesse dare il senso della dimensione integrale dell'uomo e potesse dar forza alla speranza come forma alternativa alla rassegnazione e alla dimensione dell'avere⁹. Solo una concezione antropologica unitaria integrale, che difende la centralità della persona quale attività vissuta, auto-creazione, comunicazione e adesione, può consentire quella rivoluzione personalista e comunitaria che il pensatore auspicava¹⁰. In nome di tale profondità della visione integrale dell'uomo si può e si deve affrontare la questione della pace, cogliendola all'interno della complessa trama interpersonale in cui ogni uomo è immerso, quella trama che quotidianamente fronteggia la forza, trasformandola a volte in una affermazione del diritto.

⁵ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Morcellina, Brescia 2022.

⁶ J. Maritain- E. Mounier, *Jacques Maritain-Emmanuel Mounier: corrispondenza 1929-1939*, Editrice Morcelliana, Brescia 1976.

⁷ A. Danese, *Emmanuel Mounier e la crisi del personalismo*, in G. Galeazzi (a cura di), *Dall'eclissi della ragione alla volontà di potenza*, Boni, Bologna 1993, pp. 71-93.

⁸ E. Mounier, *Che cos'è il personalismo?*, Einaudi, Torino 1948; Id. *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1949.

⁹ Cfr. G. Marcel, *Essere e Avere*, tr. it. I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999,

¹⁰ E. Mounier, *Comunismo, anarchia e personalismo*, Ecumenica Editrice, Bari 1976; Id., *Personalismo e cristianesimo*, Bari, Ecumenica Editrice, 1977; Id., *Il personalismo*, a cura di G. Campanini e M. Pesenti, Editrice AVE, Roma 2004.

Non esiste un diritto che non sia plasmato dalla forza, non esiste un regime democratico che non si confronti con la violenza delle rivendicazioni da parte di esponenti di alcuni gruppi sociali o politici¹¹. Basti pensare alle tappe di crescita delle democrazie liberali¹² in cui i diritti civili sono stati imposti con la forza dalla borghesia, così come i diritti degli operai sono stati possibili grazie all'ascesa, anche violenta, delle classi proletarie. Nessuno può negare la mobilitazione delle idee, la capacità dei giuristi, i buoni sentimenti necessari a rendere solide le trame interpersonali, ma senza l'organizzazione della forza, questi elementi non sarebbero stati sufficienti a sostenere le trame e le inquietudini che si muovono dentro una sana e vivace vita democratica.

il diritto, con la sua sola affermazione, provoca la forza e deve poi da questa proteggere la sua libertà di passaggio.¹³

Partire da questa affermazione consente anche ai credenti, a cui Mounier si rivolge in maniera particolare, di comprendersi come cittadini a pieno titolo di un mondo fortemente contrassegnato dalla violenza. Se da una parte il cristianesimo punta a far sedimentare la giustizia e la carità dentro le democrazie liberali, tuttavia questo non sarebbe possibile senza l'organizzazione della forza il cui compito è anche quello di trattenere le insidie del male¹⁴. Occorre lavorare strettamente sulle trasformazioni delle istituzioni e sugli individui così da far sì che anche il cristiano possa dare il suo contributo alla società civile. In tal senso Mounier critica la Chiesa cattolica per essersi tenuta ai margini della Società delle Nazioni, in polemica con i socialismi e con il comunismo, considerati un male della modernità.

Difendere il diritto si accompagna alla negazione del bellicismo e della violenza della guerra, ma occorre prendere le distanze anche da una certa ideologia pacifista, ovvero quella che ricerca la pace ad ogni costo senza cogliere gli elementi preoccupanti che si annidano in questa posizione. Per questo occorre propugnare una visione di un realismo spirituale, una visione volta a guardare la realtà per quello che è e cercando di portare in essa i segni del Vangelo. Questo è un chiaro invito a rinnovare da parte dei cristiani l'impegno per i valori cristiani e per la pace non solo sul piano della teoria ma anche su quella dell'azione. Impegnarsi, allo-

¹¹ Jacques Maritain-Emmanuel Mounier: *corrispondenza 1929-1939*, Brescia, Editrice Morcelliana, 1976.

¹² Cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., pp. 370-386.

¹³ E. Mounier, *I cristiani e la pace*, cit., p. 65; N. Bombaci, *I cristiani e la pace di Emmanuel Mounier: la pace come trasfigurazione della forza* in "Dialeghestai" <https://mondodomani.org/dialeghestai/articoli/nunzio-bombaci-03>

¹⁴ E. Mounier, *I cristiani e la pace*, cit., pp. 66-69.

ra, è prendere posizione per qualcosa ritenuto più grande di noi, come quando si ha cura dell'altro «non per un ordine astratto di valori, ma per un ordine che reclama un compito».¹⁵ Ciò muove la convinzione della persona,¹⁶ intesa come attitudine,¹⁷ come risposta alla crisi del tempo, come sollecitudine e cura nei confronti del prossimo¹⁸ e della collettività. Muoversi all'intero di quest'ottica significa comprendere anche che dopo aver esperito tutti i mezzi possibili per realizzare la pace e non averla ottenuta, bisogna realisticamente difendere la legittima necessità della forza.

Quando per forza non si intende la violenza, bensì il non rassegnarsi alla violenza sui più deboli e la ricerca di una pace giusta dentro una visione realistica delle esigenze dei popoli.

Anche questo è un modo per difendere il primato dell'uomo per contrapporsi all'asservimento e all'anonimato¹⁹ guadagnando una posizione autentica nella storia. Solo riconquistando l'armonia tra spirito e natura si può liberare l'uomo dalle gabbie dell'obbedienza e del dominio proprie delle democrazie di massa²⁰ e dalle esigenze della guerra o della pace a tutti i costi.

La pace diventa allora un'occasione per mettere alla prova il difficile mestiere dell'uomo, quando si relaziona agli altri e alla situazione drammatica e contingente in cui si trova, un compito che chiama in causa in maniera attiva e consapevole sia laici che cristiani. Certamente il problema della pace e della guerra chiama in causa i credenti se è vero che per questi le ragioni della prima devono avere sempre la meglio sulla seconda, eppure pretendere questo non significa pretendere la pace ad ogni costo, ovvero quando ciò che è messo in gioco è la perdita del valore persona.

Porre il problema della pace in relazione al compito dei cristiani consente a Mounier di riflettere su alcuni elementi che connotano l'identità del cristiano e sul suo ruolo all'interno della comunità. Se nei regimi totalitari la pace è negata da una generazione che vede nella guerra la possibile risoluzione di ogni conflitto e di ogni problema sociale, l'impegno del pensatore è stato volto a dar conto della crisi del suo tempo e dell'urgenza di difendere il valore persona non solo dalle tendenze belliciste, ma anche dalle insidie di una certa concezione della pace. Ciò che infatti occorre fare è difendere la propria comunità non solo dal bellicismo, ma anche da una certa concezione ideologica che non difende la pace né la persona.

¹⁵ P. Ricœur, *Muore il personalismo, ritorna la persona...*, in Id., *La Persona*, Morcelliana Brescia, 1997, p. 28.

¹⁶ P. Ricœur, *La critica e la convinzione*, tr. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997.

¹⁷ P. Ricœur, *Della persona*, in Id., *La Persona*, cit., p. 41.

¹⁸ P. Ricœur, *Etica e morale*, in Id., *Etica e morale*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 47.

¹⁹ Cfr. K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, ed Jouvence, Milano 1982.

²⁰ E. Mounier, *I cristiani e la pace*, cit., p. 55 e p. 71.

È facile contrapporsi alla guerra, ma nella pace vi è qualcosa di più profondo. Innanzitutto, questa non è la moratoria di una catastrofe, non è la continuazione di una guerra con l'impiego di altri mezzi, non è assenza di guerra armata. La guerra per un cristiano non è solo data dai morti e dalla violenza fisica, ma si inserisce dentro una dimensione interiore che va cercata a dispetto della violenza e all'odio del mondo di fuori.

Preoccupato dal clima crescente di odio, Mounier denuncia con forza gli spiriti guerrafondai ma anche quel clima di finta pace che prepara la guerra: la pace non può essere mai solamente una questione di apparenza, perché non ha a che fare con l'assenza dei conflitti all'esterno, poiché questa visione può essere un male spirituale grande tanto quanto il male della guerra²¹.

Per questo bisogna ribadire come nella concezione cristiana la pace sia frutto di un'opera di pacificazione che scaturisce dall'ordine interiore dell'uomo. In questa distanza tra due idee di pace, da una parte quella basata sull'apparenza e sulla esteriorità e dall'altro quella che chiama in causa la realtà profonda spirituale interiore, si comprende come questa non possa essere concepita come un ordine esteriore estraneo alla vita personale di tutti i cittadini che unisce dall'esterno con le istituzioni²². Al contrario la pace deve essere concepita come frutto di un personalismo che valorizza l'uomo in quanto persona e la cui pienezza è ciò che si deve chiamare autenticamente pace. Questa non deve avere un carattere distraente, non deve essere un pericoloso annebbiamento, un pacifismo sognatore e fragile, una utopia di sedentari, poiché per la pace si deve essere in grado di combattere dall'interno l'urgenza della guerra. Bellicismo egemonico e pacifismo utopistico devono essere entrambi messi da parte in nome di una dimensione spirituale che ispiratasi al Vangelo consente gesti eroici virili e combattivi.

Per l'esattezza vi sono tre modalità del darsi della pace: la "spiritualità della pace" di cui si occupano gli studiosi di teologia; la "tecnica della pace" che dipende dalla inventiva degli uomini; e la dottrina cattolica comune, che è la riflessione sui problemi concreti dell'uomo sviluppata dal Magistero cattolico²³. Su questa ultima linea si pone la riflessione di Mounier.

Secondo il magistero la pace non è solo l'assenza di guerra armata o sinonimo di tranquillità soddisfatta, ma è ciò che scaturisce dall'inquie-

²¹ *Ivi*, pp. 57-58.

²² *Ivi*, pp. 60-70.

²³ *Ivi*, p. 73. Cfr.: *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa, La legittima difesa n. 500* https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html; G. Campanini, Jacques Maritain. *Per un nuovo umanesimo*, Studium, Roma 2022; V. Possenti, *Il personalismo e la pace: il contributo di Maritain, Mounier e La Pira*, in G. Galeazzi (a cura di), *Il contributo culturale dei cattolici al problema della pace nel secolo XX*, ed. Massimo, Milano 1986, pp. 55-93.

tudine a non acquietarsi alle cose così come stanno, a non cedere alla mediocrità e alla viltà. A queste tensioni prudenti e vili occorre con forza contrapporre la città eroica del cristiano, di cui parla anche Agostino, la cui vocazione e il cui impegno quotidiano sono i soli in grado di ravvivare i rapporti interpersonali così come quelli tra gli Stati.

La pace, infatti, non può essere fatta oggetto di tre culture: quella dell'aver che la concepisce come una proprietà, quella del divenire che la concepisce come una conquista, quella dell'essere che la vede come vitalismo e forza. La pace cristiana è propria di chi non l'ha conquistata tra le ricchezze, né mediante un patto di non aggressione con il mondo né in nome di un non intervento di fronte alle miserie e alle ingiustizie. Solo allontanandosi da una pace intesa come compromesso, come alienazione e come evasione si può cogliere quell'autentico realismo che evita sia il pessimismo catastrofico che l'ottimismo che poggia sul vuoto. Difendere il realismo cristiano è far luce sull'impegno di ogni persona per la pace, quando non vede nella guerra una fatalità necessaria e quando comprende l'uso di una forza necessaria, ma una forza come sinonimo di fermezza, di temperanza, di giustizia. Solo in nome di un rapporto tra pace, giustizia e carità per forza si intende tutto ciò che non si ripiega sull'odio, sulla menzogna, sul ricatto, sulla brutalità. La virtù della resistenza come vigore e come forza richiede il massimo sforzo e il massimo rischio per mantenere la vocazione cristiana se la pace è il frutto del perfezionamento della persona sia in senso individuale sia in senso sociale. Solo così si contribuisce a trasformare uomini e istituzioni, nella convinzione che una vita in pace non è un effetto automatico della scienza del diritto, ma un organismo fatto di atti d'amore personali in seno ad un amore ancor più personale rivolto a Dio.

In questa visione non esiste una contrapposizione tra cristiani e laici, ma invece la richiesta di uno sforzo e di un impegno condiviso nella e per la pace. Tale visione ricerca la giustizia per ciascuno e per tutti, non solo per alcuni, in una concezione in cui la giustizia non è ridotta ad una concezione amministrativa né ricondotta al solo equilibrio degli interessi, è invece un'opera di autentica giustizia. Al punto che si può affermare che esiste un paradosso cristiano nella pace che poggia nel fatto che bisogna riconoscere la necessità della forza della giustizia insieme al superamento della forza e della giustizia²⁴.

Alla luce di quanto detto il sistema della guerra per forza e il sistema della pace ad ogni costo sono in modo diverso contro la persona: una perché è insolente, l'altro perché è avvilito²⁵. Per andare oltre questa

²⁴ Cfr. G. Galeazzi, *Mounier e la questione della pace* in E. Mounier, *I cristiani e la pace*, cit., p.15-44.

²⁵ E. Mounier, *I cristiani e la pace*, cit., p. 62.

sterile contrapposizione occorre affermare con decisione che tutti gli aspetti della pace convergono verso la forza e verso la generosità e verso una pace che è amore, quando l'amore è un rapporto di persone e un atto di carità²⁶.

Per questo tali questioni non possono essere trattate come problemi impersonali alla maniera dei problemi scientifici, se è vero che la pace è un appello rivolto ad ognuno per la costruzione di un mondo e di un'umanità migliore. Nella concezione di Mounier convergono un atteggiamento etico e sapienziale che si rivela nel suo invito a rafforzare dentro ognuno un atteggiamento nuovo dell'animo, opposto all'egoismo, alla rivendicazione, ai sentimenti chiusi²⁷.

Se la guerra è una catastrofe spirituale totale, il cristiano deve opporsi al bellicismo riduttore e a quella forma di pacifismo che è l'altra forma della violenza, quando sono il silenzio di fronte alla paura della morte ed esprimono la viltà: «troppi pacifisti, troppe anime belle troppi buoni nobili hanno ridotto il mondo dello spirito a un'assicurazione contro le difficoltà e i malanni a cui li espone»²⁸.

L'esistenza di un tale pacifismo è un tentativo di legalizzare l'indolenza dei mediocri, la vigliaccheria. La non violenza è legittima solo se si tratta di autentica santità, altrimenti rimaniamo sempre nella evasione dalla realtà. Da sempre attento ai movimenti pacifisti del suo tempo, Mounier ha distinto fra pacifismo e pacifismo: se è favorevole al pacifismo di coloro che combattono con forza per la pace pagando di persona, è dubbioso nei confronti del pacifismo di opinione e soprattutto sul pacifismo ogni ad ogni costo che alimenta lo spirito di sottomissione. Per questo il pensatore avverte l'esigenza di distinguere fra forme diverse di pace, prendendo le distanze dall'inetto e vile atteggiamento che si era rassegnato troppo facilmente alle ingiustizie perpetrate su singoli e popoli. Un pacifismo pago e sterile, se aveva consentito al movimento degli Stati totalitari di farsi avanti, di inglobare popoli, di opprimere ciechi e polacchi.

Il suo personalismo non può avvolgersi in un inerme pacifismo o in una debole utopia, per evitare la guerra al prezzo di una totale sconfessione di tutti i valori, al punto da giustificare la forza come componente costante dei rapporti umani e collegata alle rivendicazioni del diritto di una sana e vivace vita democratica. Ciò implica che si può ricorrere alla forza per restaurare il diritto e per attuare una politica di pace, a condizione che la violenza si trasformi in forza spirituale. E ciò per la concezione cristiana della pace è l'invito alla realizzazione del Regno della giustizia

²⁶ *Ivi*, p. 87 e p. 115.

²⁷ *Ivi*, p. 92.

²⁸ M. Montani, *Persona e società. Il messaggio di Emmanuel Mounier*, Elledici, Torino 1978, p.135.

nel quale è legittimo l'uso della forza, ma solo se questa è al servizio della giustizia. In questo senso il filosofo si pronuncia a favore della liceità della guerra difensiva. Se occorre andare oltre i dilemmi bellicisti o pacifisti, il rifiuto della guerra non è il rifiuto della rivoluzione e la rivendicazione della pace non è la rivendicazione dell'inefficienza, la posizione assunta da Mounier non è né di attivismo né di inerzia: le azioni rivoluzionarie in quanto sono un appello allo spirito fanno ristabilire il senso rivoluzionario dei valori spirituali. Se la pace è un fatto essenzialmente spirituale per cui è doveroso lottare per la pace, sotto l'urto dei totalitarismi il pensatore riterrà sempre più la lotta non solo spirituale ma anche materiale, perché occorre difendere con forza i valori umani essenziali²⁹.

Ed è per questo che il testo del 1939 resta un interessante documento del clima che avrebbe portato al secondo conflitto mondiale, ma rivela altresì la lucidità di un pensatore che riflettendo sul nesso tra antropologia e politica, tra personalismo e cristianesimo mostra il suo grande impegno nei confronti della forza rivoluzionaria del suo personalismo, contro ogni sterile bellicismo e contro ogni pacifismo annacquato e inerme³⁰.

3. Martin Buber: realismo fiducioso e utopia della pace

Quando nel 1952 alla Carnegie Hall pronuncia il suo discorso dal titolo *Speranza per quest'ora*³¹, Martin Buber ritorna alle questioni centrali del suo pensiero etico e antropologico per descrivere la sua profetica visione della speranza, una speranza che può squarciare la storia nel restituire un futuro a quell'umanità dell'Occidente, destinata a soccombere se reitera gli errori fatali e che ne hanno decretato la crisi. Quella visione disincantata e narcisistica che già Nietzsche aveva elaborato della decadenza della civiltà occidentale sembrava essere ancora viva, nonostante due guerre mondiali, nello scontro fra Est e Ovest del mondo, nello scontro fra israeliani e arabi, fra israeliani e palestinesi.

Per il filosofo tedesco una simile situazione attesta l'oblio del principio dialogico e della fratellanza, decisivo a suo avviso nel temperare i possibili eccessi della libertà in senso individualistico e dalla uguaglianza in senso collettivistico. Solo attraverso la difesa del principio dialogico e della fratellanza fra i popoli è possibile costruire una pace duratura.

In *Io e tu*, opera del 1923, Martin Buber aveva scoperto la centralità

²⁹ *Ivi*, p. 108.

³⁰ Cfr. G. Campanini, *Il pensiero politico di Mounier*, Morcelliana, Brescia 1983; M. Montani, *Persona e società. Il messaggio di Emmanuel Mounier*, cit.

³¹ M. Buber, *Speranza per quest'ora*, in M. Buber, *Umanesimo ebraico*, a cura di F. Ferrari, il Melangolo, Genova 2015, p. 95.

di un soggetto che si dispone e si predispone all'incontro perché è da sempre aperto ad esso, per questo la coppia di parole della riflessione filosofica è quell'*io-tu* che fonda il mondo delle relazioni. Di fronte al tu, all'altro, ipso facto vi è una parola rivolta a me e che esige risposta. "Colui che non dà più risposta non avverte più la parola"³². È impossibile restare spettatori davanti al Tu, perché la sua esistenza di Tu è la parola che egli mi rivolge ed è questa apertura attenta e responsabile che consente il dialogo nel quale si compie l'incontro. L'impossibilità di restare spettatori si configura come la necessità di dare risposta alla parola: "non si cerchi di svigorire il significato della relazione: relazione è reciprocità"³³. La relazione se non è mai riduzione dell'altro all'oggetto, non è nemmeno riduzione dell'altro all'io:

il tu mi incontra. Ma io entro con lui nella relazione immediata. Così la relazione è al tempo stesso essere scelti e scegliere. Patire e agire. Allo stesso modo un agire dell'intero essere deve diventare simile al patire, quando si sospende ogni agire particolare e insieme ad esso ogni sensazione attiva che si fonda nei limiti di quell'agire.³⁴

Il rapporto fra persone non ha come spazio e orizzonte il mondo, cioè il rapporto fra la natura e le cose, ma lo spazio interpersonale. Questo spazio interpersonale appare come categoria originaria della realtà umana, che trascende l'io e il tu e garantisce l'autenticità del loro incontro. La vera realtà, il vero essere dell'uomo non è la soggettività generica e impersonale, (come quella dell'idealismo) ma l'incontro fra persone: una intersoggettività che si costruisce nell'incontro fra l'io e il tu.

Tutta la riflessione del filosofo si concentra allora non sull'uomo come individuo ma sul "tra", sulla relazione, perché solo in essa si costituisce anche l'uomo, non come individuo isolato ma come persona, come "io" per un "tu" o come "un tu" per "un io". In quanto la relazione o è incontro o è una relazione data dalla modalità dello stare nel mondo.

L'uomo può entrare in relazione con Dio in una relazione Io-Tu, anzi, proprio con il Tu eterno l'uomo *non può* non entrare in una relazione Io-Tu, poiché «l'eterno Tu non può mai divenire Esso»³⁵.

Se è vero che Martin Buber avendo accentuato la distinzione e la differenza fra il rapporto Io-Tu e Io-esso, aveva collocato l'uomo quasi

³² E. Levinas, *Buber*, Castelvechi, Roma 2014, p. 21.

³³ M. Buber, *Io e tu*, in Id., *Il Principio dialogico e altri saggi* a cura di Andrea Poma, tr. Anna Maria Pastore, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, p. 63; S. Zucal, *Lineamenti del pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2004; P. Ricci Sindoni (a cura di), *La filosofia ebraica del Novecento*, Spazio, Roma 2007.

³⁴ M. Buber, *Io e tu*, cit., p. 66.

³⁵ A. Poma, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Rosenberg&Sellier, Milano 1988, p. 56.

esclusivamente nel rapporto intersoggettivo, nelle opere della maturità si interessa al rapporto del singolo e della comunità. In questo rapporto fra singolo e comunità Buber sottolinea lo spazio dell'interumano, come quello che consente di incontrarsi come autenticamente uomini, quello in cui ogni parola parla di questo legame indissolubile fra gli uomini e fra gli uomini e la natura.

L'interumano non è allora lo spazio sociale in cui l'“individuo è vicino ad individuo” ma è quel luogo che consente ad un insieme di uomini di costituire quella “comunità in divenire, che non consiste semplicemente nello stare uno vicino all'altro, ma nell'essere uno presso l'altro di una molteplicità di persone che, anche se si muove verso un fine comune, ovunque fa esperienza di reciprocità, di un dinamico essere di fronte, di un flusso dall'io verso il tu: «comunità dove la comunità avviene»³⁶.

Per Buber l'esperienza dialogica è al contempo esperienza di unità e di comunità, in quanto l'io che incontra non si sottrae affatto all'individuazione, non si aliena ma nella comunità trova la propria realtà in una dimensione condivisa.

Per questo ritiene nel testo del 1952 che il futuro della umanità dipende dalla ripresa e della riscoperta del dialogo autentico, quello che consente di superare la «sfiducia universale del nostro tempo»³⁷ e permette agli «uomini di riconoscere il loro compagno di dialogo nella realtà della sua essenza»³⁸. Ogni volta che lo fanno non parlano più a nome loro, ma a nome dello spirito³⁹.

Ricostruire la fiducia fra gli uomini è provare a costruire rapporti fra gli uomini al di là del legame sociale; è partecipare a politiche di inclusione; è favorire il dialogo interculturale e incontri capaci di dissolvere pregiudizi e immagini stereotipati degli altri. Del resto, il desiderio di essere apprezzato e di apprezzare gli altri si annida nel cuore di ogni uomo. Anzi più siamo avvelenati da divisioni e fratture, più ci si scopre abitati dalla nostalgia verso la riconciliazione e l'unità, la nostalgia dell'infranto. È coltivando questo desiderio di nostalgia – come proprio di quel messianismo ebraico e di quell'utopia anarchica espressi dal pensatore in *Sentieri di utopia*⁴⁰ - che si sente la tensione all'unità, anche se a volte abbiamo bisogno che qualcuno si faccia promotore per noi di gesti di ri-

³⁶ M. Buber, *Elementi dell'interumano*, in M. Buber, *Il Principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 298.

³⁷ M. Buber, *Speranza per quest'ora*, in M. Buber, *Umanesimo ebraico*, cit., p. 102.

³⁸ *Ivi*, p. 103.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ M. Buber, *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, Marietti 1820, Genova-Milano 2009.

conciliazione, di gesti fraterni in grado di suscitare il desiderio dell'unità e della comunità.

la vera comunità non nasce dal fatto che le persone nutrono sentimenti reciproci (anche se non senza questi), ma da queste due cose: che tutti siano in reciproca relazione con un centro vivente e che siano fra di loro in una vivente relazione reciproca...la comunità si costruisce a partire dalla vivente relazione reciproca, ma il costruttore è l'operante centro vivente...I raggi che tutti i punti dell'io convergono al centro costruiscono un cerchio. Prima non è la periferia, la comunità, prima sono i raggi, primo è il fatto che la relazione ha in comune una tensione verso il centro.⁴¹

La comunità esiste solo se vi è tra gli uomini fiducia, dialogo autentico, solidarietà. E questo provoca la rinascita della speranza, intesa come desiderio dell'avvento del regno di Dio e della comunità fraterna che se non si costruisce dall'oggi non sarà possibile realizzare nel domani. L'incontro con il Divino è vissuto ed interpretato all'interno della tradizione ebraica ma nella libertà di spirito, non nella passiva osservanza di una religione. «La speranza per quest'ora si rivolge ad un rinnovamento dell'immediatezza dialogica fra gli uomini» e che apre il passo a Dio: «nel nucleo più intimo del conflitto fra sfiducia e fiducia nei confronti dell'uomo si cela il conflitto fra la sfiducia e la fiducia nei confronti della eternità»⁴².

Solo la strada per la riconciliazione con Dio opera tante piccole e gradi riconciliazioni: «la riconciliazione opera riconciliazione»⁴³ e questo sconfigge la sfiducia fra gli uomini e consente politiche sociali meno asfittiche e politiche economiche più inclusive nei confronti dei più fragili e indifesi

Incamminandosi in una strada di riconciliazione, l'impegno di Buber negli anni dell'immediato dopoguerra rivela questo convincimento, quando insiste più di ogni altro intellettuale ebraico sulla necessità di una giusta alleanza per vivere gli uni con gli altri, e quindi a favore di una riconciliazione fra gli ebrei e gli arabi, come fra ebrei e tedeschi o fra i neri sudafricani e i bianchi. Il suo impegno per la pace è stato determinato dalla paura che lo strapotere della tecnica potesse condurre all'annientamento del genere umano e del pianeta attraverso una guerra nucleare, ma anche per sensibilizzare i politici e gli uomini di potere a prendere decisioni responsabili per i cittadini coinvolti. Per creare condizioni di vita meno drammatiche e difficili. Impegni che si concretizzano anche con la partecipazione ai Colloqui mediterranei del 1960 con Giorgio La

⁴¹ *Ivi*, p. 104.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

Pira⁴⁴ e con gli impegni con Martin Luther King e con una menzione per il Nobel per la pace nel 1959⁴⁵.

Se l'impegno che coinvolge il filosofo tedesco, nel secondo dopoguerra è rivolto alla costruzione di una pace duratura nelle zone in conflitto, questo deve essere preceduto da una attenta opera di ricostruzione dei legami e delle relazioni interumane. Le ostilità manifeste nascondono questo profondo disinteresse nei confronti dell'essere umano e della possibilità restaurative del dialogo. Infatti, nella esperienza concreta di Buber la teoria del dialogo, con tutti i presupposti di natura metafisica, si traduce in uno stile vivente che incontra il mondo nella forma del "realismo fiducioso"⁴⁶, che si contrappone alla *realpolitik* e si esprime nella capacità di incontrare il diverso accogliendone tutta l'alterità e facendosi da questa trasformare. La presenza di così tanti interlocutori nella sua lunga attività politica e per la pace dimostra la convinzione del filosofo.

In particolare, nell'ambito del dialogo politico per il quale il filosofo si è sempre speso, Buber ha ritenuto importante un atteggiamento di umile ascolto, poiché «posso mostrare ciò che ho in mente solo in avvenimenti che trasformandosi autenticamente da comunicazione in comunicazione, sfociano in una incarnazione della parola dialogica»⁴⁷.

Così la necessità di promuovere incontri personali nasce dalla convinzione che solo questi possano instaurare una apertura reciproca fra io- tu e quindi una apertura fra tutti, perché la modulazione della voce, gli sguardi, i gesti, il silenzio comunicativo, gli abbracci fraterni consentono di interrompere uno stallo nella comunicazione e compiere piccoli miracoli. È infatti in ogni agire morale che si compie il "sacramento della parola"⁴⁸: l'incontro parlante che istituisce tanto la realtà dell'io che quella del tu.

Dalla reciproca differenza di ciascuno degli interlocutori è possibile giungere ad un incontro frutto del desiderio dell'unità e della compartecipazione. E questo è tanto più vero per il dialogo interreligioso⁴⁹ in cui a partire dalla verità delle proprie fedi ci si può incontrare sul piano dell'umano e nel luogo del reciproco rispetto. Un dialogo che non incide sulla verità della fede, sulle verità teologiche ma sul piano dell'impegno

⁴⁴ A. Tuminelli, *Martin Buber a Firenze*, Studium, Roma 2020.

⁴⁵ Cfr. M. Buber, *Il dialogo autentico e le possibilità della pace* (1953), in M. Buber, *Umanesimo ebraico*, cit., p. 106.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ M. Buber, *Dialogo* in M. Buber, *Il principio dialogico*, cit., p. 189.

⁴⁸ M. Buber, *La parola che viene detta*, a cura di D. Vinci e N. Bombaci, PFTS, Cagliari 2015; Id., *Logos. Due discorsi sul linguaggio*, tr. D. Di Cesare, Città nuova, Roma 2003; Id., *Le parole di un incontro*, a cura di Stefan Liesenfeld, tr. L. Velardi, Città nuova, Roma 2000; F. Rosenzweig, M. Buber, *Amicizia nella parola*, Carteggio, Morcelliana, Brescia 2011.

⁴⁹ M. Buber, *La passione credente dell'ebreo*, a cura di N. Bombaci, Morcelliana, Brescia 2007; M. Buber, *Religione come presenza*, a cura di F. Ferrari, Morcelliana, Brescia 2012.

per il mondo e per la pace fra i popoli, per questo deve coinvolgere i cittadini come gli esponenti politici: «la grande pace comincerà con la pace dell'opera comune, e sarà allora una pace piena, attiva, creatrice»⁵⁰.

La pace in tal senso – come ha fatto tutta la tradizione filosofica occidentale – non va collocata con la fine della guerra o la cessazione dei combattimenti, magari per l'estinzione dei combattenti o la sconfitta degli uni e la vittoria degli altri. «La pace non è la pace perpetua dei morti, fondata sui cimiteri, eretta dai futuri imperi globali»⁵¹. Non è questo l'ideale da raggiungere, specie dove gli individui si accordano su alcune ragioni con cui mettere da parte le asce di guerra, in nome di sicurezza e benessere: questa sarebbe una pace dettata dalla guerra, dal *polemos*. Le ostilità manifeste nascondono un profondo disinteresse nei confronti dell'essere umano e della possibilità restaurative del dialogo.

L'urgenza per una società più umana è per un rinnovamento dell'uomo, che può avvenire attraverso uno scambio reciproco di esperienze condivise, la rinascita di una vita comunitaria e dialogica. Sua convinzione è che l'uomo non sia una isola⁵², poiché dentro ognuno vi è un medesimo desiderio di pace, una medesima sete di giustizia, una tensione ad una fratellanza universale.

Ed è in nome di una fratellanza che va cercata la pace fra i popoli. Pace che non può essere definita sul modello di Kant⁵³ a partire da una «in-socievole socievolezza dell'uomo» che può essere normata solo, anche se mai fino in fondo, dalla ragione⁵⁴, per cui la «pace perpetua» è sempre attraversata dal conflitto, da una fine mai definitiva delle ostilità: «sconfitta temporanea della guerra, rivalsa provvisoria della morale sulla politica, la pace appare così l'esito fugace e caduco di un equilibrio precario»⁵⁵.

Invece ciò a cui crede Buber è che la pace sia possibile se intesa come un percorso verso la riparazione di ogni frattura e l'impegno di ciascuno verso la comprensione delle ragioni dell'altro. Certo è indubbio che a questo impegno, seppur ispirato dallo spirito⁵⁶ e istruito dalla presenza divina, non sempre corrisponde il successo. Anzi è più probabile il fallimento. Guardare la storia significa fare i conti più con gli insuccessi che con i successi. Lo stesso Buber si rese conto che l'ipotesi binazionale era impossibile e che per questo doveva affrontare il fallimento della sua linea politica. Ma non per questo smise di lottare per rendere più vivibile la vita in Israele, ad esempio continuò a cercare piccole rivendicazioni,

⁵⁰ «Testimonianze» III (1960), 28, p. 650.

⁵¹ E. Levinas, *Totalità e infinito*, Jaka Book, Milano 1997, p. 314.

⁵² A. J. Heschel, *Grandezza morale e audacia di spirito*, ECIG, Genova 2000.

⁵³ I. Kant, *La pace perpetua*, tr.it. R. Bordiga, a cura di S. Vega, Feltrinelli, Milano 2018.

⁵⁴ D. Di Cesare, *Israele. Terra, Ritorno, Anarchia*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 91.

⁵⁵ *Ivi*, p. 92.

⁵⁶ M. Buber, *La potenza dello spirito* (1934), in M. Buber, *Umanesimo ebraico*, cit., pp. 65-74.

come l'iniziativa di insediare di nuovo i rifugiati arabi, porre fine alla legge marziale nelle zone palestinesi⁵⁷. Se è vero che si vive patendo a volte la cruda opacità della storia⁵⁸, tuttavia tenere lo sguardo rivolto all'altrove consente di potersi adoperare per un mondo pacificato: è questo resta l'insegnamento imperituro del suo impegno politico e intellettuale.

Se pensiamo, del resto, alla parola "pace" in ebraico, *shalom*, questa rimanda a *Shalem*, che vuol dire integro, compiuto, perfetto. Rimanda così a quel perfezionarsi che, sin dai testi rabbinici, appare come un obbligo etico alla pace con se stessi, una trasformazione radicale del sé, quando si cerca di trasformare il livore che lo abita in qualcosa di altro, quando cerca di porre un argine al risentimento e alla violenta recriminazione. Ma il termine è anche uno degli attributi del Tu eterno, la trascendenza che irrompe nella storia⁵⁹. Per questo la pace non è l'opposto della guerra bensì è l'opposto del male e per imporsi non ha bisogno del conflitto bensì del riconoscimento dell'istanza che proviene dall'Altro, dalla sua presenza: «nelle esperienze della vita noi siamo appellati, pensando, dicendo, agendo, influenzando riusciamo a diventare esseri che rispondono»⁶⁰, all'appello del Tu. La pace è ciò che si dà nella relazione fra io e altri ed è la fine della violenza dell'uno sull'altro e che richiede un continuo cammino di conversione.

4. Testimoniare la pace

Attraverso le parole di due pensatori in un tempo fortemente contrassegnato dalla brutalità della guerra e dalla oscurità di una umanità senza Dio, si riscopre l'urgenza della pace come impegno di ciascuno, come perenne opera di pacificazione. Impegno che non impedisce la considerazione realistica che a volte dobbiamo accettare anche la forza per realizzare un regno di pace o le ragioni della politica. Realismo spirituale e realismo fiducioso sono gli atteggiamenti dei due filosofi, intesi come un ponte fra storia e il mondo, fra la storia e le sue ricadute fallimentari.

⁵⁷ P. Ricci Sindoni, *Martin Buber. La freccia e il turcasso*, in P. Ricci Sindoni (a cura di), *La sentinella di Seir. Intellettuali nel Novecento*, Edizioni Studium, Roma 2004, p. 280; P. Mendes-Flohr, *Glaube und Politik im Werk Martin Bubers*, in W. LICHAZ (a cura di), *Dialog mit Martin Buber*, Haag und Herchen, Frankfurt am Main 1982; P. Mendes-Flohr, *Introduzione*, in *Una terra e due popoli*, Giuntina, Firenze 2008; P. Mendes-Flohr, *Premesse*, in *Una terra e due popoli*, Giuntina, Firenze 2008; C. Vercelli, *Israele: storia dello stato. Dal sogno alla realtà (1881-2007)*, Giuntina, Firenze 2007.

⁵⁸ T.G. Fraser, *Il conflitto arabo-israeliano*, Il Mulino, Bologna 2009.

⁵⁹ D. Di Cesare, *Israele. Terra, Ritorno, Anarchia*, cit., p. 103.

⁶⁰ M. Buber, *Sull'educativo*, in M. Buber, *Il pensiero dialogico*, cit. p. 171.

In entrambi una riflessione nutrita della sapienza biblica riesce a scorgere nel superamento dell'individualismo e del collettivismo, come degli atteggiamenti vili e acquiescenti, l'unica possibilità per sconfiggere ideologia e bellicismo, attraverso una fede vissuta come impegno e una riflessione filosofica intesa come lavoro per salvare l'umanità dalla sua stessa rovina, attraverso un ripensamento delle trame relazionali pacificate alla presenza di Dio. Solo così la pace non è intesa come appannaggio dei più pavidì, come la fine dei conflitti, ma come la costruzione di una dimensione interiore pacificata e per questo capace di rivolgersi al mondo senza cadere nelle sue insidie e senza farsi infiacchire dai suoi fallimenti.

Certo questo spinge Mounier a criticare quei pacifismi di facciata e indolenti, quella "utopia dei sedentari", quel pacifismo rivolto a conservare l'esistente e a non combattere per un mondo e una umanità insidiata dalla violenza fino al punto da considerare la giustizia di una guerra di difesa. In Buber diventa la difesa del principio dialogico come promotore di rapporti pacificati fra popoli e stati e della pace come predisposizione verso l'altrove, come visione da realizzare. Una visione che riporta la nostalgia di ciò che è giusto come tensione verso un mondo migliore: se non vi fosse questa tensione utopica non ci si potrebbe predisporre ad una speranza di pace come costruzione di ciò che ancora si deve realizzare e che non passa attraverso la lotta e la forza.

Da una parte il realismo della pace, che accetta anche il compromesso della guerra, dall'altro l'utopia della pace intesa come spinta verso l'altrove nella ricerca di rapporti pacificati fra gli uomini. Eppure, fra diversità e prossimità di posizioni per entrambi la pace è il valore verso cui tendere non solo nei rapporti fra gli Stati, ma fra gli uomini, quando la pace è l'ordine di un amore, di una intesa capace finalmente di cambiare le sorti della storia e i destini degli uomini. Ecco perché di questo appello ad una pace intesa non solo come fine della guerra, ma come l'istanza etica del ricucire i rapporti fra popoli nemici si dovrebbe far carico una giusta politica quando intraprende la via, nell'interesse di tutti e non solo di alcuni, per un mondo finalmente liberato dalla violenza e per questo pronto ad essere consegnato nelle mani delle generazioni future. Ed è forse in nome di un futuro da dare a chi verrà dopo di noi, l'impegno per la pace dovrebbe diventare il monito con cui vincere la sfida sulla inedia, sugli egoismi come su una guerra che sembra non finire mai.