

Scienza e Pace

Science & Peace

ISSN 2039-1749

VOL. IX, N. 2 (2018)

La portata filosofica e sociologica della Pace Imperfetta. Un riesame critico

Tiziano Telleschi

Rivista online del Centro Interdisciplinare
“Scienze per la Pace” – Università di Pisa



Paper soggetto a double-blind peer review

Ricevuto il 30 luglio 2017
Accettato il 21 giugno 2018

Per citare il *paper*:

Telleschi, T. (2018), “La portata filosofica e sociologica della Pace Imperfetta. Un riesame critico”, *Scienza e Pace*, IX (2), pp. 33-61.

I contenuti di “Scienza e Pace” sono rilasciati sotto licenza
Creative Commons BY-NC-SA 4.0



La portata filosofica e sociologica della *Pace Imperfetta*. Un riesame critico

di **Tiziano Telleschi** *

Abstract

L'articolo indaga la portata euristica della *Pace Imperfetta (PI)*, che nasce nel contesto degli studi storici, allo scopo di dimostrare che qualunque approccio che aborda pace e conflitto non può che confrontarsi con le 'leggi' della dinamica della società e con un pensiero della condizione umana. Metodo: confronto fra i concetti basilari della *PI* (pace primigenia, interdipendenza, ologismo, relativismo, dialettica, empowerment pacifista) e alcune posizioni di peso della filosofia e della sociologia. Il primo risultato evidenzia nella *PI* il superamento di tipo etico nel cercare il 'meglio possibile' piuttosto che il 'bene assoluto', a seguire scopre somiglianze assieme a importanti differenze fra la *PI* e la teoria della 'rete del conflitto'. L'articolo segnala infine che il progetto della *PI* di sviluppare una *Teoria della Pace* autonoma mostra ombre e lacune non appena si concettualizzi la relazione pace-società per cui, come risultato conclusivo, propone alcune idee per un riesame critico della *PI*.

The paper points out the heuristic extent of Imperfect Peace [IP], a theory which comes from the historical studies, with the aim of demonstrating that every approach which approach peace and conflict have be compared with the 'laws' of dynamics of society and a thought of the human condition. Method: it makes a comparison between the basic concepts of IP (primal peace, interdependence, holism, relativism, dialectics, pacifist empowerment) and some influential standings of philosophy and sociology. As a first result, the paper sees in the IP an overcoming of an ethical class by looking for the 'best possible' rather than the 'absolute good', afterwards it highlights some similarities and important differences between IP and the network theory of conflict. Finally the IP, developing a Peace Theory independent and conceptualizing a close peace-society relationship, the paper emphasizes the shadows of this project and gives as a final contribution some ideas for a critical refocusing of the IP.

Parole chiave

Pace imperfetta, sofisti, rete del conflitto, *empowerment* pacifista, teoria della società

Key words

Imperfect peace, web conflict theory, sophists, peaceful empowerment, theory of society

* Tiziano Telleschi è Senior Fellow del Centro Interdisciplinare "Scienze per la Pace", Università di Pisa. E-mail: tiziano.telleschi@cisp.unipi.it

Introduzione

Il conflitto è una delle categorie più ampie e diffusive della vita sociale perché tutta la vita sociale è o integrazione o conflitto e, in aggiunta, il fatto che non esistano società totalmente e stabilmente pacifiche, significa che la vita sociale è insieme le due cose. Significa che il dis-ordine convive permanentemente con l'ordine sociale e che il conflitto è una costante permanente sebbene variabile nei modi e nelle forme. Tuttavia è certo che il conflitto, lungi dall'essere un fenomeno accidentale, è un evento sistematico e intrinseco delle società, quindi la nozione è generica e soprattutto deviante se usata al fine di spiegare indifferentemente ogni fenomeno sociale. Il problema della disgregazione o crisi della società è quello della relazione fra ordine (o integrazione funzionale) e dis-ordine, o più correttamente, fra ordine-integrazione e cambiamento.

Se, al contrario, ordine e cambiamento non vengono messi in relazione, la rottura dell'ordine sociale corre il rischio di essere spiegata riduttivamente in termini deviazione (dalle norme) o di patologia (della normalità) e il cambiamento in termini di innovazione (sociale, culturale, politica) senza che fra i due fenomeni – crisi e cambiamento – vi sia possibilità di reciproca connessione: che, invece, è assicurata dal concetto di conflitto. Ovviamente non è valida in assoluto l'equazione: cambiamento uguale conflitto, né l'immagine speculare che vuole ordine (armonia, integrazione, società perfetta) uguale a pace. Si deve riconoscere che solamente quelle concezioni che ammettono come desiderabile il cambiamento e però contemporaneamente escludono l'esistenza di modelli prestabiliti di società perfetta totalmente e stabilmente pacificata, sono le concezioni aperte ad accogliere il conflitto sociale (la contestazione, l'opposizione): ha qui il primato l'idea di pace come ordine nel cambiamento, in cui l'ordine è definito come il prodotto provvisorio e mai completo di equilibri, accordi e negoziazioni. Il conflitto è pertanto la condizione fondamentale dell'ordine stesso oltre che del cambiamento: infine il conflitto sebbene *inestinguibile*, rimane *negoziabile*.

Il presente articolo indaga la portata euristica della *Pace imperfetta* (d'ora in poi *PI*), una delle varie teorie che trattano la trasformazione dei conflitti in vista di un fine superiore. L'obiettivo consiste nel valutare la *PI* in una stretta comparazione con altre teorie del conflitto, con la categoria del potere e infine con altre teorie della società, soppesandone luci e ombre, punti di forza e debolezze¹.

1 L'articolo è una versione ampliata di quello pubblicato in spagnolo sulla Rivista *Co.Pa.La (Construyendo Paz Latinoamericana)* n. 4, anno II, luglio-dicembre 2017, pp. 71-88. Nasce dalla mia relazione ambivalente con la Pace Imperfetta. Ambivalente perché è stata attraversata da momenti di fronte consonanza e innamoramento, e da altri – ugualmente forti

1. Il quadro teorico della *Pace Imperfetta*

“La paz forma parte de las preocupaciones que la investigación de las ciencias humanas y sociales tienen planteadas [...] representa a todas las acciones humanas encaminadas a preservar el más alto grado de bienestar de las personas, los grupos y la especie humana [...] la paz, al igual que la violencia, dependen de las regulaciones de los conflictos” (Muñoz *et alii* 2005^a, 7,13, 12 nella nota 1). “La paz es una realidad primigenia en todos los ‘tiempos’ humanos, en los biológicos y lo histórico”. Es una condición ligada a los humanos desde sus inicios...[define] diversas situaciones en las que las personas gestionan sus conflictos de tal manera que se satisfacen al máximo posible sus necesidades” (Muñoz 2004, 885).

La definizione canonica di *Pace imperfetta* (d'ora in avanti *PI*), disegnata per mano di Francisco (Paco) Muñoz, la argomenta come “aquellas situaciones en las que conseguimos el *máximo de Paz posible* de acuerdo con las condiciones sociales y personales de partida. En este sentido podríamos agrupar bajo esta denominación todas estas experiencias y espacios [familia, escuela, trabajo, relaciones sociales, cultura, economía, entre otras] en los que los conflictos se regulan pacíficamente, es decir en los que las personas y/o grupos humanos optan por facilitar la satisfacción de las necesidades de los otros. La llamamos *imperfecta* porque, a pesar de gestionarse pacíficamente las controversias, convive con los conflictos y algunas formas de violencia” (Muñoz 2004,898; corsivo mio). “La paz imperfecta se corresponde con un ser humano tensionado, ‘conflictivo’, a veces violento, pero también altruista, cooperativo y solidario” (Muñoz y Molina Rueda 2009, 16). Il concetto di *imperfezione* si relaciona con la natura umana, e tenendo conto che in qualunque latitudine e periodo storico “la *Paz* ha estado siempre presente como una práctica individual, grupal y de especie” (Molina Rueda, Muñoz 2004, 26), esprime l’idea che la maggioranza dei conflitti si regoli per via pacifica: da qui prende l’avvio il compito della *PI*, che si riassume nel “rescatar las realidades, ‘fenómenos’ de la paz, reconocer todas las acciones en las cuales ella está presente, todas las predisposiciones, actitudes y acciones [vivencias, valores, creencias, etc.] que

– di viraggi e prese di posizione, tutti marcati dalla coscienza che il risultato di ogni ‘combattimento’ rappresentava un passo avanti verso una concettualizzazione della relazione fra Pace e Società. Di tale tenore fu il primo incontro con l’autore che ha forgiato il termine, Francisco (Paco) Muñoz, durante il I Congreso Hispano-Américano de Educación y Cultura de Paz, tenuto a Granada nel 2002. Da allora sono seguiti molti altri incontri e ogni volta il discorso cadeva sulla portata euristica della *PI*, specialmente nel corso della settimana dedicata all’inaugurazione a Pisa, nel 2010, del Master ‘Gestione dei Conflitti interculturali e interreligiosi’, a cui lo avevo invitato. Il presente testo rappresenta una sintesi meditata di quegli incontri formali, delle conversazioni non convenzionali e dispute intellettuali.

[...] estén relacionados con la paz” (Muñoz 2004, 899). Mettendo in evidenza la serie infinita di situazioni intermedie fra pace e violenza, bene e male, la *PI* lascia aperte dialettiche possibiliste e di negoziazione fra i poli estremi.

In sostanza, la pace *imperfetta* proprio in quanto ha un carattere incompleto si riferisce non a uno stato bensì a un processo, di per sé interminabile ma ricostruibile, e per questo intende ottimizzare il potenziale pacifico degli attori come delle pratiche e delle strategie positive poste in atto dalla società. L'imperfezione smonta l'enfasi della pretesa di una conoscenza esaustiva e sposta l'accento sulla negoziazione continua della verità (e di ciò che dovrebbe dare garanzia alla vita di relazione), e per altro lato dà forma all'idea che il compimento della storia è lontano e provvisorio, che la pace è *ricerca della pace* in un 'cammino' costante e di lungo termine che arriva solo temporaneamente a una 'soluzione' definitiva poichè nella storia “en su condición máxima [la] paz coexiste con conflictos y en algunos casos con violencia” (Muñoz, Molina Rueda 2009,16). Il *cammino* evoca anche l'auspicio che la *soluzione* di pace sia accompagnata dall'implementazione di potenzialità ancora non espresse e perciò suggerisce di mettere in evidenza i momenti di pace facendo uscire dalla latenza le risorse pacifiste individuali, sociali e relazionali (lo slancio etico, il capitale culturale, le reti sociali di aiuto, il potere relazionale...); evoca un processo senza fine che si manifesta sempre come pace locale, come 'particella' di un terreno da coltivare indefinitivamente.

Il fattore cruciale della *PI* risiede nel potere, in “una concepción del poder, del cambio del poder [...] que defina un marco general de referencia en el que se incardinan los esfuerzos y procesos transformadores” de la realidad tal que “permita establecer relaciones, desde las practicas individuales a las grupales, asociativas, institucionales, estatales, internacionales, interestatales etc. y las diferentes interacciones que entre ellas existen” (Muñoz et alii 2005b, 137-38).

Per tutto questo la *PI* chiama *empoderamento (empowerment) pacifista* il “proceso de reconocer, y resaltar, esta posibilidad horizontal y democrática de participación en los procesos de cambio, en el cumplimiento de la paz y los derechos humanos por parte de todas las personas y grupos (y quiere) un cambio de 'conciencia', un cambio en la forma de ordenar sus 'habitus' de relación con el mundo” (*Id*, 139-40). Empowerment “implica el control...y el control de la conciencia del control de algunos recursos” di tipo materiale e di tipo “intangibile como fiabilidad, capital social, sentido de reciprocidad” (López Martínez et alii 2004, I, 396-7), un insieme di risorse che trovano alimento nel rinforzo dei sentimenti di autovalorizzazione, autodeterminazione e autonomia (Paris Albert 2009).

Tutto ciò porta l'autore ad azzardare una sfida: la *PI* "consente di mettere allo scoperto le forme occulte e latenti della violenza dei sistemi (miseria, dipendenza, fame, ingiustizia, disuguaglianze di genere etc.)....[per cui] una parte considerevole dei conflitti si può spiegare a partire dalle diverse mediazioni e interrelazioni (sincroniche e diacroniche) fra la *pace imperfetta* e la *violenza strutturale* [e] parlare di *pace strutturale imperfetta* e *violenza strutturale imperfetta* (Muñoz 2011, 34; corsivo dell'autore).

Come si nota dagli estratti riportati dal suo autore e dal circolo granadino degli 'imperfettologi', la *PI* non possiede un corpus teorico strutturato, espone un bouquet di concetti dal grande profumo attrattivo senza però presentare il terreno di coltura di quei concetti, infine senza una teoria sociologica o una filosofia.

Nel proseguo dell'articolo si tenta di provare la fecondità epistemologica della *PI*, la cosiddetta svolta epistemologica (*giro epistemológico*), misurandola con il metro della teoria scientifica. Si intende per teoria scientifica un corpus di concetti e categorie analitiche che possiede un grado minimo di validità, costituita da un insieme di proposizioni integrate fra loro da un punto di vista logico-causale. Validità significa che la teoria offre spiegazioni causali – e non semplicemente asserzioni - dei fenomeni e dei problemi di ricerca a cui si riferisce; significa che la spiegazione ricorre alla comparazione con concetti di altre teorie: essendo un metodo di falsificazione, la comparazione favorisce la formulazione di ipotesi teoricamente fondate e la rigorosa sistematizzazione delle informazioni raccolte, altrimenti eterogenee e dispersive. Il confronto competitivo tra le teorie, il controllo delle ipotesi e, nel caso, il circolo virtuoso tra teoria e ricerca empirica, sono le condizioni fondamentali di una teoria scientificamente rispettabile. Ovviamente, è necessario muoversi con grande attenzione su questo terreno.

2. La *Pace Imperfetta*, la rete del conflitto e la dialettica

Iniziamo confrontando la *PI* con la *rete del conflitto* di Georg Simmel. Fra i 'padri' fondatori della teoria moderna del conflitto, Simmel ricopre un posto preminente, con opere sociologiche fortemente ispirate alla filosofia della vita e la connessa concezione duale dell'io e della cultura (opposizione tragica fra Vita e Forma). Nella sua prospettiva filosofico-sociologica, la conflittualità costituisce un elemento strutturale delle interazioni umane e, come tale, viene posta a metodo di analisi dell'organizzazione e cambiamento della società.

Simmel insiste molto sulle condizioni che costituiscono l'esperienza. Al centro della sua originale *Lebensanschauung* (Simmel 1997)² pone un principio incondizionato da cui procede ogni manifestazione dell'attività umana. Questo assoluto che è la Vita, dal fluire indefinito e amorfo, non può realizzarsi che attraverso *Forme* (linguaggio, arte, scienza, religione, istituzioni, ruoli...), le quali costituiscono il mezzo essenziale affinché la Vita prenda esistenza. Dunque la Vita è destinata a diventare reale, cioè qualcosa di definito e concreto, in virtù di qualcosa che sempre sta fuori da sé e possiede una differente natura, ovvero qualcosa sottoposta a mutare e soprattutto a non essere definitiva: la Vita non può che condensarsi nel suo opposto, determinato ed effimero, la Forma.

La vita, in forza della sua essenza, che è il moto, lo sviluppo, lo scorrere oltre, lotta di continuo contro i propri prodotti consolidati e non precedenti insieme con essa. [...]. La vita [...] che in sé è senza forma, non può però diventar fenomeno se non assumendo una forma. Tuttavia, questa forma, nel momento del suo prodursi pretende una validità superiore al momento ed emancipata dalla pulsazione della vita stessa; e perciò contro di essa la vita si colloca già sin da principio in una latente opposizione che scoppia ora in quel campo del nostro essere ed agire (Simmel 1976, 106-108).

Si crea un dualismo (che troviamo già nella *Filosofia del denaro*) fra il principio della continuità (della Vita) e il principio di stabilità (della Forma). La contraddizione è ineliminabile perché rappresenta il peculiare modo di esprimersi della Vita, la quale ha bisogno di porre dei limiti a se stessa per superarli, limiti che sono dati dalla Forma in cui la Vita non può fare a meno di trasformarsi e con i cui prodotti oggettivati fatalmente non può che scontrarsi. Il dualismo oppositivo tra Vita e Forma ingenera una "azione di reciprocità" (*Wechselwirkung*), di dipendenza/indipendenza in virtù della quale l'una parte è interfaccia dell'altra, non ha senso pieno se non attraverso il suo opposto, l'una è assieme serva e padrona dell'altra. Il negativo non è estraneo né nemico della Vita: *non rappresenta il vuoto ma il compimento di un ruolo solo a lui riservato* (Simmel 1989, 215, Nota 1).

Per questa ragione "è un pregiudizio da pedanti il ritenere che tutti i conflitti e i problemi siano là a bella posta per venire risolti" (Simmel 1976, 134). Il negativo non deve essere gettato via affinché la Vita si compia, bensì svolge un ruolo solo a lui riservato, quello di dialogare col positivo e, assieme, dar luogo a una *unità contraddittoria* dove *le direzioni convergenti degli elementi non sono*

2 La *Lebensanschauung* è una teoria formale che non si applica a nessuna situazione reale in particolare, è una analisi delle forme al di là dei suoi contenuti empirici e di una prospettiva semplicemente psicologica. Non indaga l'origine dei conflitti. Propone una grammatica universale del conflitto.

inscindibilmente pervase da direzioni divergenti (Simmel 1989, 337).

L'*unità* non è assenza di negativo (il male, il diverso, l'escluso...), bensì lo include a pari dignità del positivo, è un insieme di "differenziazioni polari", vive della tensione fra i due poli, della continua e necessaria corrente tra di essi; o meglio, non c'è una unità di partenza o di arrivo, bensì è il *divenire* degli opposti in continua tensione che produce una realtà comune (l'accordo, la pace, l'integrazione sociale etc.). Simmel rifiuta la spiegazione funzionale a cui sostituisce la ricerca di corrispondenze, delle influenze reciproche o causazione reciproca.

Trasportata da Simmel dalla dimensione trascendentale kantiana a quella pratica, la "azione di reciprocità" unisce l'una parte-e-l'altra rendendole co-essenziali nel *divenire* di una unità o "sociazione" (*Vergesellschaftung*) geneticamente contraddittoria. Con nostre parole: le parti con-nascono *nel* e *dal* conflitto³. Il conflitto è permanente, fisiologico, costitutivo dell'essere umano e di ogni sua oggettivazione e per ciò stesso non deve essere sanato o superato. Nessuno sfugge all'esperienza del conflitto: *il conflitto è la scuola in cui l'io si forma* (Simmel 1968, 54).

La co-appartenenza (*Zusammengehörigkeit*) in una medesima unità fa capire che tutto è in relazione, e che la dualità è correlazione tra elementi in competizione e, non, un *composto* di parti separate nè parti disposte in una *gerarchia*. Talché le parti in opposizione vanno lette non tanto come 'differenze' rispettabili e federabili quanto nella loro articolazione reciproca (che, vedremo, è anche differenziale). Non vi è una semplice relazione tra le parti, bensì è lo svolgersi del principio di relazione reciproca che istituisce quelle parti. Le "relazioni di contrasto" uniscono dividendo e separano unendo. Allo scatenarsi del conflitto vengono alla luce le componenti che formeranno l'unità, prima l'unità non esisteva, era latente; i contenuti del disaccordo sono allo stesso tempo i contenuti che legano le parti indicando, dunque, i termini di un possibile accordo: ovverosia, il conflitto è il germe della pace. Quando mutano le condizioni che attivano le relazioni di reciprocità, allora muta la dinamica della società.

Può apparire paradossale al comune modo di vedere la domanda se già la

3 Per una analisi critica dei concetti fondanti l'intelaiatura del pensiero di Simmel, definiti 'dimensioni' o 'apriori' (Forma, Vita, dualità, alterità, dialettica non conciliatoria, azione di reciprocità, relazione, sociazione, tempo, spazio, numero), si rimanda a Alessandro Dal Lago (1994, 178-186). Sappiamo peraltro, dopo Durkheim e Weber o Pareto che realtà opache come l'ideologia, il consenso, la legittimazione, l'istruzione o la religione costituiscono concreti a priori dell'agire sociale.

lotta in sé, senza riguardo alle manifestazioni che ne conseguono o l'accompagnano, sia una forma di associazione. [...] In effetti l'elemento propriamente dissociante è costituito dalle cause della lotta. [...] Se esse soltanto hanno fatto esplodere la lotta, questa costituisce propriamente il movimento riparatore contro il dualismo che divide e una via per giungere, anche attraverso l'annientamento di una delle due parti, a qualche specie di unità. [...] La lotta stessa è già il riscatto della tensione tra le antitesi. [...] essa costituisce una sintesi di elementi, un l'uno-contro-l'altro che rientra, insieme all'uno-per-l'altro, sotto un unico concetto superiore. [...] La contraddizione e il contrasto non solo precedono tale unità, ma agiscono in ogni istante della vita (Simmel 1989, 335-36)

Lungi dal sembrare patologico o disfunzionale, il conflitto è un processo positivo della vita sociale:

Un gruppo che fosse del tutto centripeto e armonico, cioè una semplice 'unione', non soltanto è empiricamente irreali, ma non presenterebbe un vero e proprio processo vitale. [...]. La società ha bisogno di un qualche rapporto quantitativo tra armonia e disarmonia, tra associazione e concorrenza, tra sfavore e favore, per giungere a una determinata configurazione (Id., 337).

La dualità della vita e della realtà, declinata secondo una *dialettica non conciliatoria*, è la chiave d'ingresso a tutta l'opera simmeliana. Come è stato scritto: *It is crucial that Simmel echews dualism. For him, polarities/dualities are not dichotomies but continua. A dialectical approach can be summed up as involving 'a unity of opposities'. Compared with Hegelian dialect or Marx, where one endpoint constitutes a final synthesis, fusions of polarities are identifies in myriad social forms, without a final synthesis* (Schermer, Jary 2013, 5; corsivo mio).

Sul versante di una teoria del conflitto e della pace la dialettica non conciliatoria è, per così dire, il commutatore attraverso il quale l'intera opera di Simmel ruota intorno al proprio asse, adattandosi ai più disparati problemi senza mai smarrire il proprio baricentro. Tutte le esperienze e le attività umane, nei fatti piuttosto che nella loro logica, incorporano una dualità oppositiva.

La dialettica non conciliatoria si riconosce essere senza sintesi, senza il ricorso alla circolarità integrale che porterebbe all'unione perfetta "dell'intelligenza e dell'intelligibile" (Hegel), allo spirito assoluto, aristotelico. Questo metodo fa capo ad una teoria della conoscenza (Rammstedt 2007, 23) la cui logica è la logica dell'apertura al nuovo, della durata, della connessione dell'eterogeneo, la logica per la quale le parti in contrasto nella loro interazione reciproca *in divenire*-mantengono irrevocabile il nucleo delle proprie 'e non quella in cui, in

virtù del “terzo” momento dialettico della conciliazione tra gli opposti, i caratteri dell’una si adattano e sfumano per uniformarsi all’altra, così determinando combinazioni nuove e possibili (associazioni, interdipendenze, intersezioni, recuperi, sovrapposizioni) fra parti distinte che rimangono dissimili. La dualità - che Simmel definisce essere un “dualismo fluido” (*fließender dualism*) (Simmel 1968, 50) - svolgendosi, per *Wechselwirkung*, dà luogo a una sintesi disgiuntiva per la quale si instaura una distanza positiva tra i differenti della relazione.

Molti altri autori dalla differente impronta disciplinare stanno all’interno della concezione non conciliatoria, chi in indipendenza o assonanza con Simmel, chi in filiazione. Tra questi: l’etnologo Claude Lévy-Bruhl, il filosofo e sociologo Walter Benjamin, lo psicoanalista autore della bi-logica Ignacio Matte Blanco, lo psicanalista Jacques Lacan promotore del concetto di *hainamortation*, il filosofo francofortese Theodor Adorno, il filosofo della microfisica del potere Michel Foucault, il sociologo e ‘guerrillero’ Miguel Benasayag, il sociologo della nonviolenza Johan Galtung.

Dal principio di dualità originaria si apprende che il comune/pace non si da in anticipo, non è qualcosa di armonico e integrato che a partire da un certo momento viene diviso e che, dopo, attraverso sforzi e mediazioni, si ricostituisce: come dire che, alla fine, il male dovrà riunirsi al bene perché l’essere umano possiede un fondo unico, comune, che basta ri-scoprire. Sarebbe come dire: c’è una ‘natura’ originariamente ‘buona’, una ‘società primaria’ pacifica, che ad un certo punto si romperebbe a causa di conflitti ma che, una volta risolti, restaurerebbe il proprio stato pacifico e buono originario (rientra qui il concetto medioevale di *bellum justum* come pure l’idea di redenzione o perlomeno di emancipazione ideale). Al contrario, il comune si costruisce, quindi è il *divenire* di quei contrasti che produce la pace/realtà comune.

Se non c’è una gerarchia naturale (fra positivo e negativo) bensì opposizione fra complementarità in competizione, di conseguenza quel che intendiamo come positivo, la cooperazione (o altruismo), si regge sul suo contrario, l’egoismo (o individualismo): l’essere umano è allo stesso tempo cooperativo e individualista, sociale e asociale, e la società è armonica e disarmonica⁴.

Dualità di elementi in competizione però complementari significa che non si

4 Si consideri anche la sintesi sociologica proposta da Georges Gurvitch, per il quale la sociabilità, il “Noi”, si forma per vie di *fusion partielle* assieme a vie di *opposition partielle* con l’altro, si manifesta sempre come un *foyer d’attraction ou de répulsion* che non si fonda nella identità e la identificazione bensì nella differenziazione e affinità, in sensibilità ed emozioni forti, dirette sia verso l’interno che l’esterno. Da questa doppia azione deriva l’apertura reciproca delle coscienze e una base di *intuitions collectives*: le relazioni con Alter implicano sempre l’irriducibilità dell’altro oltre che processi di convergenza e di apertura (Gurvitch 1962 I, 173-74).

conquista la pace semplicemente eliminando la componente negativa (il male, la violenza, il disarmonico, l'anomalia, il disfunzionale, etc.); nemmeno la pace risiede unicamente nell'aumentare la componente positiva (empatia, carità, altruismo, cooperazione, servizi di Welfare, sussidi economici, accordi internazionali, etc.), bensì sta nella compatibilità fra elementi che allo stesso tempo sono costruttivi e distruttivi, associativi e dissociativi, cooperativi ed egoisti: la pace è un *momento* del processo conflittivo, tenendo tuavia in conto il monito che:

La vita è una lotta in senso assoluto, racchiudente in sé il contrasto relativo di guerra e pace, mentre la pace assoluta, che forse racchiude in sé tale contrasto, rimane il segreto divino (Simmel 1976, 134).

Con la fermezza di chi ha condiviso in prima persona il destino tragico di gruppi marginali, Miguel Benasayag (2008) traduce empiricamente la raffinata argomentazione simmeliana e porta gli 'esclusi' come caso di studio esemplare: i migranti internazionali, i senza casa, gli indios del Sud America, i 'campesinos sin tierra', chi vive negli 'slums' dell'Africa o Asia etc., insomma tutte le 'diversità', costituiscono il negativo, la parte opposta e complementare degli inclusi che, in dinamica costante con questi ultimi, formano una unità. Oggigiorno accade che la società considera gli esclusi come entità separate dagli inclusi, come polo negativo e non complementare degli inclusi, di conseguenza dà agli esclusi alcuni rimedi alla privazione in cui li ha gettati offrendo loro qualcosa in sostituzione (empatía, carità, beni materiali, sussidi economici, etc.), e così facendo rimuove il conflitto, mantiene gli esclusi lontani da sé col risultato di renderli utili alla propria distinzione/superiorità e rinforzare le frontiere. Solo riconoscendo che gli esclusi posseggono, in potenza, certe proprie qualità (relative a: senso di appartenenza, percezione della salute o della malattia, vissuto del tempo, senso di autenticità, sentimento della morte o del trascendente, concezione delle regole sociali e delle convenzioni etc.) e delle loro istruzione, capacità di negoziare o autonomia - capacitandoli – si otterrebbe, conclude Benasayag, che la stessa società si arricchirebbe ed evolverebbe verso nuove forme di vita e di convivenza, verso *nuovi mondi possibili*.

Riassumendo, per il filosofo Simmel: a – il conflitto è intrinseco alla vita e ad ogni relazione sociale; b – negativo e positivo sono complementari, l'uno è il contraltare dell'altro formando parte della stessa "unità contraddittoria": il nuovo (creatività, cambiamento sociale, convivenza interculturale...) è partorito dal *divenire* costante tra elementi differenti complementari in competizione; c – mettere in risalto che l'unità è fatta di parti complementari in competizione

significa non tanto reagire al conflitto con azioni dello stesso segno o cercare di risolverlo quanto *attraversarlo* con mezzi non violenti cercando, all'interno dell' "unità contraddittoria", elementi di compatibilità; d – riconoscere le forze opposte che uniscono significa portare allo scoperto il legame che collega le diversità e di conseguenza alimentare, allo stesso tempo, identità e alterità, interessi individuali e benessere comune; e – identificare quel legame significa portare alla coscienza che esiste *qualcosa di superiore* rispetto ai circoscritti interessi in conflitto: vuol dire che non ha senso cercare la "soluzione" del conflitto, bensì ha senso individuare le condizioni in grado di trasformarlo in altre forme dal sempre minor tasso di conflittualità; f – pace come meta sperata e mai raggiunta definitivamente comporta che nelle relazioni conflittuali è necessario accettare una certa quota di intolleranza (qui Simmel parla da sociologo e consegna il tema nelle mani della sociologia e della scienza politica).

Nella *teoria della rete del conflitto*, differentemente dalla *PI*, il conflitto è UNO con l'idea del formarsi della società e del suo mutare (Simmel dice: *la società è una rete di conflitti che si intersecano*). Da qui la scoperta di vari gradi di conflitto e vari gradi di contatto sociale (alleanza, stabilità sociale, varianza, mutamento): una tipologia pressoché interminabile di conflitti che si gioca in una combinazione ogni volta cambiante di attori, contenuti, legami, contesti, interessi, motivazioni, potere: conflitto realistico/non realistico; tradizionale/inedito; negoziabile/non negoziabile; conflitto esteriore o interiore (rispetto al gruppo di appartenenza); conflitto integrale (sui valori) o strumentale-pragmatico (sui mezzi o sulle tecniche)⁵. In detta combinatoria pressoché interminabile a ogni tipo di conflitto corrispondono mezzi e strategie 'ad hoc' volta a volta diversi se l'intento è di gestirlo, mediarlo o trasformarlo.

Tutto questo amplia la definizione di conflitto riportata dai testi canonici della *PI* dove, al contrario, ci si limita a illustrare una casistica di classi: "conflicto en una escala de 'campos' según el número o tamaño de las partes, la extensión del espacio, la intensidad del conflicto: conflicto personal e interpersonal, en las Organizaciones, político y social, ambiental, de género, internacional, armado, etc." (Ruiz Jiménez, voce 'Conflicto'. In *Enciclopedia de Paz y Conflictos* 2004; *Manual de Paz y Conflictos* 2004, cap.6). E ancora: "conflictos a escala doméstica, regional/estatal, internacional; familiar, escolar, étnico, internacional, comercial, sindical o económico. [...] Según como se articulan las diversas

5 Simmel riconobbe il suo debito verso Spinoza a proposito della conflittualità della natura umana. Nel trattato sul significato e le conseguenze culturali oltre che quelle economiche della moneta, Simmel riconobbe con Spinoza che il conflitto è connaturato alla natura umana e che, allo stesso modo, intendere il mondo in termini di conflitto, è un metodo adeguato (v. Giner 2015, cap. 3)

circunstancias, los objetivos y las posiciones que adoptan los actores, las capacidades y el poder de cada una de las partes, y los estilo y método que se plantean en el desarrollo (*Manual...*2004, cap.7, 179). Simmel invece crea una tipologia di azioni in cui ciascuno dei molteplici fattori che la compongono gioca, in una combinatoria cambiante secondo il caso specifico, un ruolo ogni volta differente.

Certo è che ciascun autore, Paco Muñoz e Georg Simmel, ha costruito il proprio approccio su basi e fondamenti molto differenti però implicitamente dialoganti che fanno pensare a consonanze quanto a possibili filiazioni. Difatti, Simmel ha aperto la porta a una teoria pluridimensionale del conflitto (o “rete del conflitto”), mentre Muñoz ha fatto brillare gli oggetti che stavano dietro quella porta rendendoli familiari, ciò che ha contribuito a sollevare un *pathos collettivo per la pace* (“paz empoderada”) che rivestisse la pace di un *carisma superiore* che fino a quel momento le mancava.

3. La Pace Imperfetta e i Sofisti

Per questa fruttifera operazione, Muñoz si muove su differenti registri facendo convivere in sé distinte anime: quella dello storico, dell'intellettuale impegnato perché spinto da una profonda sensibilità civile, infine del fine studioso umanista. L'anima dell'umanista la ritroviamo in Muñoz, nascosta e dormiente, nella attiva presenza di Eraclito – che non disdegna citare in vari scritti – e nell'eredità dei Sofisti della prima generazione – riferimenti che agiscono in lui molto spesso in modo inconsapevole fin dagli anni liceali e universitari; la ritroviamo inoltre in un punto di metodo dell'antropologia culturale.

Per i Sofisti (Bonazzi 2010; Laks, Most 2017) la realtà è molteplice e scivolosa, non ha un senso assoluto poiché sono le convenzioni vigenti in un determinato contesto storico che gliene attribuiscono uno, non esistendo una verità assoluta bensì molteplici punti di vista, tutti abbiamo certi interessi da difendere e ogni punto di vista e tradizione si considera valido (relativismo): l'ordine, la verità, sono sottoposti a punti di vista differenti e a relazioni di forza squilibrate, poiché la verità basa la propria legittimità nel consenso a convenzioni, che a loro turno sono in contrasto, gli uomini devono costruire insieme i principi che permetteranno loro di vivere insieme (partecipazione) e dar senso a quel che fanno - un senso sebbene temporaneo ma condiviso e, come tale, 'vero'. La realtà è fugace e conflittuale: la vita è un processo, una successione di equilibri conflittuali. Qui merita riportare alla mente Eraclito e la sua dottrina del futuro. *Pánta rheî*: tutto scorre, niente rimane uguale nel tempo; se c'è qualcosa di

stabile e permanente nella realtà è proprio il gioco incessante dell'opposizione tra forze differenti che muove e trasforma ogni cosa. Suo è il famoso frammento "*Polemos è padre di tutte le cose, di tutti è re; e gli uni disvela come déi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi*" (Frg. 53).

Ogni realtà, dice Eraclito, racchiude una opposizione in se stessa; l'unità originaria è duale, fatta di elementi contrapposti e antagonisti. Perfino le divinità sono il risultato di un gioco di forze antagoniste, nel senso che gli aspetti della vita posti come referenti cardinali da forze sociali vittoriose sono per ciò diventati sacri, mentre altri non supportati da quelle forze sono rimasti semplicemente umani. I poli contrari della realtà non sono dotati di una fondatezza ontologica separata, bensì sgorgano da, e allo stesso tempo, formano, l'unità, ovvero il molteplice non si colloca fuori dall'unità, il movimento trasformativo sta dentro l'equilibrio. L'armonia non è un punto di arrivo, essendo incessantemente componibile e ogni volta a un un punto di equilibrio sempre più alto, perciò l'armonia – diremmo la pace – è temporanea e contingente. La realtà *diventa*, poiché è costituita dall'unione degli opposti (ecco far capolino la dialettica), perciò è necessaria la presenza attiva dell'opposto perché la realtà prenda forma: l'unità, l'armonia, richiede sempre la molteplicità come presupposto essenziale. Eraclito insiste sull'unità degli opposti: "*Non comprendono come, pur discordando in se stesso è concorde: armonia contrastante, come quella dell'arco e della lira*" (Frg. 51). Non lo capiscono perché non arrivano a comprendere come l'armonia nasca da un gioco di opposizioni; e fa l'esempio dell'arco. Come l'arco funziona per mezzo della tensione che contrappone corda e legno, allo stesso modo funziona il reale.

Dunque il reale come unità nella molteplicità e il molteplice nell'unità. Il *Nous*, la intelligenza, si forma come capacità di cogliere quel che unisce il molteplice (del mondo, dell'esperienza, del cosmo). Qui si intravede la complessità del reale e alcuni 'imperfettologi' granadini propongono il paradigma olistico come strumento per afferrarlo (Bolaños Carmona, Acosta Mesas 2009, 55-72)⁶ o una "etica comunicativa" come altra versione dell'olismo⁷.

6 Olismo, dall'idea holos, "il tutto", è uno strumento ambiguo se lo si pensa come paradigma di verità. Se riferito alla pace, in caso questa fosse concepita pienamente realizzabile, cioè tale che "colleghi le istanze di pace individuali con quelle gruppali, regionali e globali" (Muñoz 2011, 31), l'olismo avrebbe una forza euristica totale: riuscirebbe a comprendere la molteplicità delle interazioni come un tutto intersecato di parti omogenee, come se ciascun ambito o relazione avesse come contenuto i medesimi valori degli altri.

7 Uno dei sostenitori più agguerriti della PI, Vicent Martínez Guzmán, è impegnato da molti anni ad armonizzare l'eccellenza delle capacità individuali e collettive – areté - promovendo l'educazione alla cura in una prospettiva molto vicina alla PI, che chiama "etica comunicativa" (Martínez Guzmán 2001).

Come notato addietro, la detta *svolta epistemologica* della *PI* accoglie concetti e nozioni che trovano ispirazione e rinforzo in alcuni lasciti e prestiti da Eraclito e dai Sofisti: conflitto intrinseco e ineliminabile alla natura umana; idea che dal contrasto nasce qualcosa di comune; sbarazzarsi di qualunque forma di manicheismo; rifiuto di ogni posizione fondamentalista: smontando l'enfasi sulla pretesa dei fondamenti, la *PI* sposta l'accento dalla soluzione ottimale del conflitto (il 'bene assoluto') alla mediazione-negoziiazione continua, ossia al 'miglior possibile'; non esistenza di verità o valori definitivi: relativismo (cognitivo, estetico, morale); ricerca di risorse-indicatori della Pace; comprensione di fatti ed eventi seguendo il principio di complessità e il paradigma olistico; creazione di condizioni di pace (partecipazione sociale, "empoderamiento pacifista").

Oltre a ciò la *PI* trae dall'antropologia culturale il punto di metodo definito "sistema delle differenze e delle somiglianze" (Lévi-Strauss 1966), che risulterà tanto fruttuoso in tema di interculturalità. La *PI* non pretende di mescolare, intrecciare (in inglese: *mash = interlacing*) credenze e valori differenti deponendo per un meticcio in cui parti differenti si incrociano in una entità nuova nella quale i tratti distintivi perdono l'identità originaria bensì vuole costruire solidi incastri, una ibridazione (*mesh = interlocking dovetails*)⁸ puntando per un dialogo in cui ciascuna parte assorbe qualcosa dall'altra, in cui si unisce all'altra in una dipendenza reciproca (interdipendenza e complementarità) però conservando, in detta unità, i tratti distintivi profondi della propria identità, cultura e tradizione religiosa (ciò che equivale a individualità).

Per tal via, assumendo il citato punto del metodo antropologico, la *PI* si muove sia pure senza tematizzarlo nell'ambito dei principi-chiave del contatto autentico fra 'diversità'. L'identificazione dei principi di interdipendenza e complementarità ha portato molte 'sane' pratiche in vari campi di indagine, come esemplarmente quelle espressioni artistiche o religiose che nella storia hanno patito alterazioni, aggiustamenti o cambi d'uso per contatti o influenze di altre culture (a tal proposito, si considerino i lavori di E. Diéz Jorge e di B. Molina Rueda).

8 Meticcio indica uno scambio in cui le parti diverse si incrociano, ma la cui sintesi è una nuova entità nella quale i tratti distintivi perdono l'identità originaria (*mash = interlacing*). Ibridazione è un incastro fra differenti tratti culturali che suggerisce che ciascuna parte, unendosi all'altra, acquista qualcosa da quella senza svilire le proprie caratteristiche (nella lingua inglese il concetto si traduce con '*mesh = interlocking dovetails*'). Fra gli 'imperfectologi' che hanno trattato con maggior accortezza l'importanza del formarsi di un meticcio nel campo delle religioni, vi è chi lo auspica come "condición para el manejo intercultural de los conflictos...no sólo cultivar la tolerancia mutua, la colaboración o la cooperación, sino aprender a confluír y a co-evolucionar en un mundo plural donde la característica será cada vez más el mestizaje" (Molina Rueda 2009, 203)

4. Potere e empowerment pacifista

Empowerment è un termine relativamente nuovo nei *Peace Studies*. Dalla letteratura specializzata possiamo inferire che consiste in un processo di trasformazione positiva di individui, gruppi, organizzazioni e società vulnerati e vulnerabili, di modo che permette di affrontare gli squilibri di potere nelle relazioni sociali, economiche, politiche, educative e culturali. Per ciò rimanda alla relazione con il potere. A sua volta, tuttavia, non c'è un concetto tanto scivoloso come il potere, un termine analitico ma comodo che funziona come una calamita per qualunque problema in ogni tempo e latitudine, però quasi inutilizzabile fino a quando l'analisi non gli abbia tolto il carattere di cassetta degli attrezzi valido per ogni problema. Pertanto dobbiamo entrare nel doppio tema del potere e del empowerment progressivamente (Telleschi 2011).

La centralità del potere, questo sfuggente quanto onnipresente fenomeno, è legata alla necessità di prendere decisioni, produrre conoscenze e dare ordine alle cose, e parallelamente alla precarietà delle condizioni di autonomia in cui si trova il destinatario delle decisioni; in secondo luogo significa che dove c'è potere ci sono condizioni di squilibrio, quindi di conflitto: fenomenologie che caratterizzano qualunque gruppo umano anche solo mediamente sviluppato.

In questi contesti, sia quelli del mercato o quelli di una discoteca, un'aula come una caserma, la famiglia o la chiesa, un rapporto erotico o di carità, un tribunale come un luogo sportivo, ecc., o si tratti di sfere come economia, scienza, legge, religione, ecc., il potere è esercitato in vari gradi di influenza e sotto molteplici forme – come descritto esemplarmente da Max Weber nel § 16 di *Economia e Società* (1974) - e che la successiva letteratura specialistica ha dettagliato e approfondito.

Il potere risveglia immancabilmente le domande: Chi decide? Chi subisce? Ed anche: come nasce il potere, perché si obbedisce? E infine: perché là dove insorgono situazioni di potere si generano conflitti?

Per la sociologia il potere è ciò che l'energia è per la fisica. E' infatti una specie di energia sociale che si ingenera da, e supporta i, rapporti tra individui, anche se non è presente in tutti i rapporti e fin dal loro sorgere e neppure è un 'quid' del quale il detentore conosce l'origine e la potenza. Una energia magica - «un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar» (Foucault 2001, 142) – di cui in qualche modo ognuno dispone nel *muovere* l'azione di altri verso direzioni o obbiettivi determinati limitanti o *non* necessariamente limitanti il

comportamento e l'autonomia dell'altro. Foucault non manca di mettere in rilievo che, in fin dei conti e proprio in virtù dei tratti sopra segnalati, l'esercizio del potere può comportare anche produzione di conoscenze, beni e ordine oltretutto oppressione e subordinazione:

Dobbiamo smettere una volta per tutte di descrivere gli effetti del potere in termini negativi; 'esclude', 'reprime', 'censura', 'astrae', 'maschera', 'cela'. In concreto il potere produce: produce realtà, produce domini di oggetti e rituali di verità (Foucault 1976, 194).

Non si deve necessariamente assumere che il potere vada sempre contro gli interessi degli altri. Anzi, l'analogia con l'energia riconosce al potere significati positivi di capacità o facoltà di mettere in moto le cose e vi attribuisce la 'possibilità di' esercitare funzioni, vivere, realizzare qualcosa; il potere ha dunque a che vedere con il prendere decisioni affinché qualcosa abbia la possibilità di esistere. Questa costruttività dipende dall'essere il potere in primo luogo un rapporto, una relazione.

Il potere non è il male. Il potere significa giochi strategici. Sappiamo bene che il potere non è il male! [...]. Prendiamo una cosa che è stata oggetto di critiche spesso giustificate: l'istituzione scolastica. Non vedo che cosa ci sia di male nella pratica per cui, in un dato gioco di verità, qualcuno che sa più di un altro dice a quest'ultimo cosa bisogna fare, insegna, gli trasmette un sapere, gli comunica delle tecniche; il problema è, invece, sapere come in queste pratiche – in cui il potere non può non esistere e in cui non è cattivo in sé – sia possibile evitare gli effetti di dominio che fanno sì che un bambino possa essere sottomesso all'autorità arbitraria e inutile di un maestro, uno studente possa essere lasciato alla mercé di un professore autoritario, ecc. Credo che questo problema vada posto in termini di tecniche relazionali di governo e di ethos, di pratica di sé e di libertà (Foucault 1998, 291-292).

Se non si dà relazione – contatto, legame, co-presenza, interdipendenza – il potere non sorge (infatti Robinson Crusoe non è sfiorato da esercitare o subire il potere fin quando non arriva sull'isola Venerdì: dopo averlo salvato da sicura morte subentra infatti il calcolo e l'interesse, e la schiavitù a cui lo assoggetta è il 'giusto' prezzo preteso in contraccambio). L'isolamento ma, meglio dire, l'autonomia o l'autosufficienza, sono tanto una garanzia contro il potere e i suoi abusi quanto un 'sano' risultato dell'esercizio stesso del potere. E allora non mancheremo di stupirci di un'ovvietà, ma per farne tesoro: se sappiamo renderci indipendenti nel pensiero e nelle opere, ovvero se sappiamo guidarci autonomamente possiamo cambiare e reinventare la relazione di potere.

La questione del potere insorge, pertanto, con il sorgere di una relazione sociale, sebbene non tutte le relazioni sociali siano di potere: per le parti ora in rapporto ha inizio un'esistenza nuova, inscritta in una dimensione imprevista nella quale fa irruzione l'instabilità del conflitto. Una simile dinamica cresce con il complessificarsi della società poiché nell'evoluzione della società cresce proporzionalmente tanto l'interdipendenza funzionale quanto i connessi conflitti tra i suoi sub-sistemi, quindi aumenta l'esigenza del controllo della società su questi ultimi. Il controllo sociale è, come controllo reciproco, nel perimetro stesso della convivenza e si attua, funzionale al potere, su individui, gruppi e istituzioni⁹. Con Michel Foucault, il potere è più esplicitamente una proprietà delle relazioni fra soggetti, ed esprime un rapporto di influenza suscettibile di modifica fra chi lo esercita e chi lo accetta, quindi suppone rapporti fra diseguali in regime di libertà: il potere, in definitiva, è un «gioco relazionale» - di nuovo nella scia di Weber.

Foucault approfondisce il discorso relazionale. Nella sua prospettiva, quella della archeologia del sapere, la riflessione sul potere si fa analisi del processo di costruzione del soggetto moderno: si propone di analizzare la microfisica ovvero i 'contesti' determinati (la Stato e le varie istituzioni, il carcere, la clinica, la pastorale religiosa etc.) là dove le tecnologie del potere costruiscono significati, soggettività individuali e collettive, conoscenze, valori. Se il potere, prima di tutto e soprattutto, è una tecnologia positiva che produce realtà, altresì si identifica con l'esercizio e il riconoscimento di una competenza (ad esclusione di quei casi di 'potere nudo' che si reggono unicamente sulla violenza o sulla coercizione), intesa questa in una accezione talmente vasta che non dice niente sulla specificità del potere o sui suoi meccanismi particolari. Va perciò tenuta in considerazione in rapporto ad un altro fattore, già messo in rilievo da Weber (1974, II, 260), che è il prestigio, e su questo nesso José Gil (1980) svolge un'argomentazione illuminante. Quando si attribuisce una competenza (riferita a un sapere o abilità, a risorse economiche o politiche ecc.) a qualcuno e tale competenza oltrepassa il campo delle prestazioni ad essa inerenti, nasce il prestigio: il prestigio risulta da un giudizio espresso da una pluralità di attori nei confronti di quella competenza. Siccome la valutazione positiva amplifica la competenza, essa finisce necessariamente per attribuire al possessore una capacità – che Gil chiama *forza*, 'eccedente' rispetto a quella che gli si supponeva in partenza. Chi valuta quella competenza dirà, per es., che costui ha delle doti o un sapere tecnico-organizzativo, eccezionali. L'attore

9 Così intesa l'imbricazione fra convivenza e potere, si rende necessario formulare una teoria rinnovata del potere (un modello plurale del potere) che tenga in conto le capacità sociali e culturali atte a promuovere e sviluppare una cultura di pace: cfr. Gómez Oliver et alii 2009; Telleschi 2011.

che viene investito di tale riconoscimento, anche e soprattutto se sovrastimato, per conservarlo procurerà di produrre i segni necessari a mantenere sia il prestigio (e la fiducia connessa) che le capacità attribuitegli. Ma non basterà far credere di avere poteri per ottenere il potere; è necessario che egli esprima le *forze* (la 'differenza' attribuitagli), le faccia parlare e comunicare, le renda attive ed efficienti. Cioè deve rendere quell'eccedenza di forza una forza fornita di senso perché la 'differenza' al di sopra del normale è una forza ancora incomprensibile, non codificata, il prestigio appunto. L'attore che ha prestigio deve compiere alcune operazioni essenziali. Deve tradurre questa 'differenza' in marcatori particolari – aprire nuovi mercati all'impresa, per il Ceo, o stipulare convenzioni scientifiche cioè nuove alleanze strategiche, per il Direttore di un Dipartimento universitario – e l'ostentare tali segni o atti assieme all'offrire contro-doni a chi gli riconosce il prestigio, servirà ad aumentare, in quanto gesto deliberato e talvolta temerario, il riconoscimento delle sue competenze. E il riconoscimento dei segni del prestigio seguirà le 'regole di riconoscimento' proprie di quell'ambiente o cultura (Lukes 1996, 728), regole non necessariamente formalizzate che consentono alle parti di distinguere chi lo ha e quindi è degno di esercitare il potere da chi degno non lo è.

Il detentore del prestigio, poi, deve inscrivere la competenza e l' 'eccedente' a vari altri tipi di questioni, situazioni e ambiti, ed è questa estensione del proprio raggio di azione che costituisce la *sfera* del potere. Nel senso che il potere su una singola questione può avere un significato tanto importante (si pensi al potere di *Greenpeace* ossia dei movimenti sociali *single issue*) quanto limitato: l'estensione della sfera del potere implica un aumento di influenza e la capacità di 'spenderla' in modi e in situazioni molteplici, quindi aumenterà la possibilità che il potere sia detenuto più a lungo. Il detentore riuscirà in questo obiettivo quanto più gode della superiorità derivatagli dall'essere parte di una organizzazione piuttosto che dall'agire come singolo soggetto (Nadel 1956, 421).

Tuttavia, per imporsi durevolmente il detentore del potere ha bisogno di una giustificazione che almeno suoni ragionevolmente accettabile, se non logicamente fondata, vuole insomma non solo essere riconosciuto ma anche essere incoronato con il consenso 'volontario' di coloro sui quali lo esercita. In caso riesca a garantirsi l'appoggio 'facoltativo' dei subordinati al comando, per mezzo di tale legittimazione potrà agire efficacemente in assenza di conflitti osservabili. Ecco perché il prestigio, che è la lente con cui si manifesta il potere e che da esso viene elaborato, l'accompagna costantemente e, come il potere, si mostra inesauribile.

Dal giustificare e mantenere l'eccezione nasce l'autorità. Di nuovo la lezione di Max Weber, che chiama questo tipo particolare di potere "potere legittimo" o anche "autorità". L'autorità riguarda relazioni nelle quali sono previsti diritti di dare ordini e doveri di ubbidire, considerati legittimi dagli attori coinvolti. Gli attori che hanno riconosciuto l'autorità di qualcuno, es. un capo, un'organizzazione o un'istituzione, accettano che costui "comandi": l'autorità non è un attributo del prestigio, bensì è quell'attributo del potere che gli tocca quando è legittimato da un consenso; non esiste un'autorità non riconosciuta o non accettata. Mentre il potere è un rapporto di fatto che è collegato principalmente alla mera condizione di 'stare insieme' e alla personalità degli attori, l'autorità sorge dall'esercizio legittimo del potere, è un rapporto legittimo di comando/obbedienza sempre inerente alle posizioni e ai ruoli (facenti capo a ricchezza, sesso, razza o casta, conoscenza o sapere, detenzione della verità, etc.) rivestiti dagli attori. E' per questa ragione che l'autorità è definita il "potere del potere", da cui la distinzione fra "potere nudo" (*naked power*) o "potere su" (che si ricollega a *forza*, *coercizione* e *violenza*) e autorità o "potere di", legato alla capacità in primo luogo legittima *di muovere* l'azione altrui *di fare* o *non fare*.

Sul meccanismo della legittimazione e sui modi dell'obbedienza si gioca una partita importante ai fini della gestione del potere in senso vasto. In rapporto al tipo di obbedienza, Weber nello stesso testo introduce una specifica essenziale:

Per "dominio" (*Herrschaft*) si deve intendere la possibilità per specifici comandi (o per qualsiasi comando) di trovare obbedienza da parte di un determinato gruppo di uomini, e non già qualsiasi possibilità di esercitare "potere" (*Macht*) e "influenza" su altri uomini. Inteso in questo senso il dominio (*Herrschaft*) può fondarsi nel caso singolo sui più diversi motivi di disposizione a obbedire, cominciando dalla cieca abitudine fino a considerazioni puramente razionali rispetto allo scopo. A ogni autentico rapporto di dominio (*Herrschaftsverhältnisse*) inerisce un minimo di volontà a obbedire, cioè un interesse (interno e esterno) all'obbedienza (Weber 1974, I, 207).

A partire da questo brano weberiano, la cui traduzione leggermente modificata si affida all'interpretazione filologica anche di allievi dello stesso Weber, Foucault accentua la distinzione fra relazioni di potere e stati di dominio.

Con queste [le relazioni di potere] intendo qualcosa di diverso dagli stati di dominio [...] dove le relazioni di potere, invece di essere mobili e di permettere ai diversi partner una strategia che li modifica, si trovano bloccate e fisse. Quando un individuo o gruppo sociale giungono a bloccare un campo di relazioni di potere, a renderle immobili e fisse e a impedire ogni reversibilità del movimento – con strumenti che possono essere economici, politici o

militari – ci si trova di fronte a quello che può essere definito uno stato di dominio (Foucault 1998, 274).

C'è l'obbedienza al comando che grosso modo si esaurisce nel compimento del comando, al di fuori del quale si hanno gradi di libertà d'azione: quando l'attore accetta di agire secondo come è stato ordinato da qualcuno a cui riconosce il diritto di farlo. E c'è l'obbedienza che si trasforma in adesione 'in toto' al comando, nella credenza assoluta della 'bontà' dei fini da cui promana il comando: l'attore crede nei fini del comando a tal punto da sentirli 'naturalmente' giusti e illudersi di non poterne farne a meno: la *naturalizzazione* dell'obbedienza è il processo attraverso cui il dominio si autoconserva e si autolegittima (Iacono 2000, 159-160; questo autore ha contribuito ad approfondire la distinzione fra potere, *Macht*, e dominio, *Herrschaft*). Tale processo si compie quando il potere sviluppa in chi è in condizione di disuguaglianza la convinzione o 'fede' che quella disuguaglianza può essere superata solo seguendo modi e vie convenzionalmente preordinati e non altri (ad es. aderendo all'ideologia che la povertà o l'emarginazione si vincono con la lotta in una sola sfera del potere o che il merito lo si acquisisce abbattendo i privilegi di un ben determinato gruppo sociale); o, nel caso estremo, quando induce un senso di noncuranza a riconoscere la fondatezza dei propri diritti e aspettative.

È in virtù della propensione della parte, per così dire oppressa o passiva, a sentire indispensabile l'interesse all'obbedienza che il potere può esplicitare le prerogative di dominio e suscitare il bisogno della rinuncia all'autonomia del proprio volere ovvero il desiderio di vivere una "servitù volontaria". Un ossimoro: se è volontaria non è serva e, se è serva, non è volontaria. Ciononostante questa condizione sul filo del nonsense ha una sua forza e una ragion d'essere. Riesce perché fa leva sul bisogno del tutto umano di essere tutelati, assicurati e amati in vista di un certo risultato utile: la sicurezza e la protezione da incertezze e rischi, la carriera e l'interesse privato - il contro-dono - è un invito quasi irresistibile a lasciarsi nelle mani di chi ha prestigio, competenze o grandi risorse materiali (effettive o attribuite) e potrebbe spenderne una parte a nostro beneficio. In questa condizione 'volontariamente' scelta, in cui l'obbedienza è sentita come bisogno e la rinuncia al proprio volere come adattamento necessario (e non come costrizione o limitazione di sé), l'attore si percepisce come libero pur obbedendo, perciò da uno stato di minorità vissuto come 'naturale' egli non avverte l'esigenza di uscirne, semmai di trarne un vantaggio. Il *dominio* è dunque la cristallizzazione di una relazione di potere ove le relazioni gerarchiche e le dissimmetrie, una volta 'naturalizzate' per l'adesione

completa da parte di chi è in stato di minorità o per la disponibilità temporanea ad assoggettarvisi, si fanno rigide e perfino imm modificabili. Una imm modificabilità di cui chi esercita il dominio non deve rendere conto proprio in quanto l'altra parte non ne sente i vincoli limitanti.

Il confine fra dominio e potere è tuttavia assai sottile e ambiguo, come sottile e ambigua è la soglia che separa il desiderio di uscire dallo stato di minorità da quello di restarvi rinchiusi. Si può ad esempio lottare per cambiare le relazioni di potere – come nelle lotte di liberazione, come ancora precisa Foucault, o nelle appena trascorse 'rivoluzioni' di alcuni paesi arabi del Nord Africa e del Medio Oriente oppure nelle attuali 'rivolte' dei *Gilets Jaunes* in Francia - ma quelle libertà conquistate a caro prezzo corrono il rischio, per una sorta di metamorfosi, di convivere con i nuovi modi di essere del dominio, e poi da questi essere sussunti, se alla libertà non seguono conseguenti *pratiche di libertà* (Foucault 1998, 274) o *pratiche di transizione* (López Martínez 2000, 65) che consolidino l'iniziale cambiamento e provino la raggiunta autonomia. Insomma, il dominio può risorgere sotto le sembianze della libertà e può occultare le condizioni dell'illibertà.

Questa scomposizione del potere si rende opportuna perché esso tocca e coinvolge piani molteplici e non necessariamente compatibili dell'azione sociale ed è tanto più necessaria in quanto dalla scomposizione si derivano tipologie di strategia differenti per gestire/trasformare/risolvere il conflitto e concretizzare l'empowerment pacifista.

5. La Pace Imperfetta nel rapporto con la teoria della società: luci e ombre

Proseguiamo identificando le ombre che la luce accesa dalla *PI* getta sull'oggetto che illumina, la Pace.

La *PI* non pone al centro i concetti di interdipendenza e complementarità, tanto che non li troviamo come 'voci' nella *Enciclopedia de la Paz y los Conflictos* nè trattati nel *Manual de Paz y Conflictos*. In tal modo perde quel che la "dialettica non conciliatoria" promette. La negligenza di questa logica unita all'idea di conflitto come "contraposición de intereses y/o percepciones" che "está omnipresente en todas las actividades de los humanos" (Muñoz 2004b, 152,162), porta sì la *PI* a concepire l'essere umano come conflittuale (el "ser humano está tensionado, 'conflictivo', a veces violento pero también altruista,

cooperativo y solidario”: Ruiz Jiménez 2004, 149), pero lo intende come un *composto* e non come una *unità duale* allo stesso tempo conflittiva-e-cooperativa, fatta di parti che traggono peso e significato dall’unità. In sostanza la *PI* si fa portatrice di una concezione della pace che si sviluppa lungo l’asse di un’apparente simmetria tra bene e male, nondimeno di una simmetria imperfetta perché concettualizzata nella convinzione, o forse nella speranza, di un sostanziale prevalere del positivo sul negativo o quantomeno contrassegnata dalla presenza di una spinta naturale buona in grado di inibire quella cattiva secondo un modello irenico inscritto fin dalle origini dell’umanità¹⁰.

Seguendo questa linea argomentativa, la *PI* afferma che “si reconocimos todas las acciones en las cuales [la Paz] está presente, todas las predisposiciones, actitudes y acciones – individuales, subjetivas, sociales y estructurales – que en nuestros actos de hablar o expresar, pensar, sentir y actuar estén relacionados con la paz” comprenderemmo meglio “las relaciones que en muchas ocasiones se producen entre la *paz imperfecta* y la *violencia estructural*” per il fatto che “históricamente la mayor parte de nuestras experiencias han sido ‘pacíficas” (Muñoz 2005a, 898-9; corsivo dell’autore).

Dice Paco Muñoz nella “Introducción” del *Manual de Paz y Conflictos*: “Desde los primeros homínidos poblaron el planeta la Paz fue un elemento de integración de unos individuos con otros; ha sido un *vehículo de enlace* [subrayo “vehículo de enlace”] a lo largo de millones de años” (Muñoz, 2004a, 23). Quindi, la Pace è originaria: e su questa tesi la *PI* imbastisce il suo programma: però trascura il ruolo generativo e superiore della società: è la società come insieme dinamico di ogni legame sociale (interindividuale, istituzionale, statuale, legislativo) che è stato, ed è, il *veicolo essenziale* della Pace. Come gli esseri umani hanno inteso unirsi e vivere insieme, si sono dati codici di comunicazione non solo individuali, bensì codici sovraindividuali, che dessero a ciascuno la coscienza di condividere un medesimo sentire e pensare nei confronti di quel che cade entro quelle regole, dunque la possibilità di intendersi e interagire in pace non può darsi che in virtù della *preesistenza* di un codice superiore che orienta e spiega tutti gli ulteriori codici, che è la società in

10 Tale apparente simmetria tra bene e male è lucidamente appoggiata in un recente volume di impostazione junghiano-buddista: “Il divenire tende alla creazione di un luogo coerente, integrato e armonico in ogni suo aspetto animato e inanimato, il che corrisponde a un universale processo di pace. La pace risiede così al fondo dell’Essere e ne rispecchia l’essenza” (Bonsignori 2015, 316). Fa difetto, a mio avviso, al testo come al Buddismo in generale, la spiegazione di come una opzione di vita riflessiva e ascetica (rinuncia programmatica di ogni forma di attaccamento ai beni materiali, percorso della meditazione, coltivazione della saggezza e compassione, osservanza dei precetti etici) possa avere risultati pratici rilevanti per la democrazia e la pace.

quanto matrice e prodotto delle regole e dei codici che permettono le interazioni (in modo opposto la *PI* afferma: “los actores humanos nos reconocemos como seres de la misma especie y eso nos hace sintonizar fácilmente los unos con los otros”: Muñoz 2004b, 163).

Si deduce che la pace non è generata da un contratto o patto che gli uomini stringono per raggiungere mete e obiettivi comuni, sebbene a sua volta istituisca obbligazioni per i contraenti, bensì la pace viene *dopo* la percezione intuitiva che qualcosa di previo e sovraordinante unisce noi-e-gli altri intorno a mete comuni obbliganti: la pace è una scelta di tipo morale con cui la società esalta o deprime la relazione con Alter e la organizza per mezzo di un patto normativo (diversamente secondo Muñoz la pace genera il patto: “En cada comunidad humana la Paz se ha manifestado y fijado a través de normas y valores propios, produciendo convenciones culturales, ritos e instituciones”: Molina Rueda, Muñoz 2004, 24).

Dall'idea di primazia della Pace sorgerebbe - senza contrappesi secondo la propria logica generativa dando luogo a una catena quasi illimitata di connessioni, relazioni, correlazioni e feedback pacifisti (che costituisce la tanto conclamata *dialettica aperta* della *PI*) - ogni fenomeno: la pace si estenderebbe per anelli concentrici dal locale al nazionale e internazionale, e dal personale e familiare a relazioni astratte. Con le parole dell'autore: producendo “relaciones horizontales entre las circunstancias que producen los conflictos y, así mismo, verticales – entre diversas escalas” (*Los habitus de la paz imperfecta*, 2011, 60-61).

Il limite di questa logica generativa lo mostra chiaramente l'emergentismo moderato di Emile Durkheim per il quale il processo storico-evolutivo delle società non è lineare ma incontra una certa gamma di ostacoli quali coercizione, disciplina, controllo, deviazione, anomia, etc. Pertanto si deve considerare che, in virtù di un emergentismo puramente lineare, la pace così intesa ha già segnato nel proprio destino che dovrà realizzarsi in qualunque modo, dunque avanzerebbe verso una utopia morale¹¹⁾ nell'evoluzione umana

11 L'emergentismo, in tutte le scienze, naturali o umane e sociali, si basa nel seguente processo: i livelli superiori di un processo vitale posseggono caratteristiche che non hanno invece quelli inferiori, così neppure gli individui o elementi che li compongono, per cui l'insieme finale (una società, per esempio) comprende qualità che non possedevano le componenti di per sé. Secondo Salvador Giner (2015, 54) le teorie emergentiste finiscono per produrre utopie morali (incluso Comte, Marx, Spencer, Durkheim, lo stesso Adam Smith). Inoltre le teorie emergentiste rivelano il vizio di far uscire dalla materia il totalmente altro da sé riconoscendole una qualità creativa ardua da giustificare in termini sia scientifici che filosofici: di tale vizio sono segnate le speculazioni di importanti testimoni contemporanei come il filosofo Karl Popper e il teologo cattolico Vito Mancuso allorché affermano, l'uno, i tre

la cooperazione non è originaria e pura: le prime società umane del Paleolitico vivevano in gerarchie di dominanza, in regime di disuguaglianza e mancanza di armonia (Somit, Peterson 1997). Parimenti, all'origine della loro evoluzione culturale, gli esseri umani sono stati sei volte più violenti di un mammifero medio, e la 'violenza letale' intraspecifica dei cacciatori-raccoglitori, che si riunivano in bande, è salita fino al 30%: come umani siamo stati selezionati a non essere disposti a tollerare idee e opinioni differenti e nemmeno a perseguire obiettivi con mezzi solo pacifici; al momento, invece, il tasso della violenza letale degli esseri umani è molto basso, ben 200 volte rispetto agli antenati del Paleolitico (Gomez *et al.* 2016)¹². In definitiva, la Pace – la convivenza conflittuale- risulta il prodotto e non la matrice originaria di ogni relazione e interazione (In fin dei conti, i principali limiti della *PI* stanno nel concetto che coltiva di Società).

Da qui si ricava che la *PI*, allo stesso modo che tutti gli approcci al conflitto e alla Pace deve far propria una idea di società, dei suoi meccanismi e dinamiche strutturali. Specialmente nell'epoca attuale, poiché viviamo in società frammentate e *liberate* che non contemplan più ordine, comandi, vincoli e divieti in modo visibile e che introducono la competizione sotto forma di *salutare* emulazione, quindi società apparentemente post-conflittuali.

6. Ricapitolazione e domande prospettiche: la pace, perché sia possibile

a. Illustrando la *Pace Imperfetta* in chiaroscuro, abbiamo evitato attentamente di ipostatizzare la *PI* proponendone infine una messa a fuoco critica. Stigmatizzare le ombre e le lacune della *PI* non significa misconoscerne le conquiste, mossi da un desiderio di protagonismo. Al contrario, parlo in nome della coscienza di Paco Muñoz, perché egli era un ricercatore che coltivava una sfida, il desiderio che la sua opera - in quanto imperfetta - fosse perfezionata da

stadi della coscienza come frutto creativo dell'evoluzione, e l'altro, che dalla materia nascono livelli superiori dell'essere, anche lo spirito, secondo la logica complessiva della "produzione di nuovo" sorta nel vivente e nella materia per distaccarsene e assumere autonomia nei suoi confronti.

12 Somit e Peterson, studiosi di biopolitica, affrontano il tema dell'influenza di fattori biologici (genetici e altri) sul comportamento politico e sociale seguendo un approccio neo-darwiniano attraverso il quale rilevano che la grande maggioranza delle società nell'evoluzione storico-culturale sono state autoritarie. L'altro studio, di quattro ricercatori spagnoli di altrettante università, è una poderosa indagine che riunisce dati biologici su un migliaio di specie di mammiferi, rappresentative dell'80% delle famiglie totali, e dati biologici e storici della specie umana, focalizzando un particolare tipo di episodi di violenza, quella che conduce alla morte di almeno un individuo, la cosiddetta 'violenza letale'.

altri nella speranza che la *PI* potesse avanzare verso più alti traguardi: una considerazione, questa, che è solamente l'apertura di una via piena di domande, suggerimenti e anche incertezze, in cui solo si potrà avanzare nella misura che si mantenga legami aperti fra pace e società.

b. Merito della *PI* è la proposta di evitare la dogmatizzazione, cioè l'indurimento delle idee: ci insegna ad abbandonare una razionalità chiusa, incapace di comprendere ciò che la eccede per dedicarci a una razionalità aperta che riconosca i propri limiti, imprecisioni, enigmi e misteri.

c. Questa revisione critica suggerisce che la *PI* dovrà dotarsi di *una* solida teoria della società e recuperare posizioni di peso della filosofia sofista¹³. Essa necessita di una teoria del potere e parimenti di una teoria della transizionalità: per ciò spunta la portata del empowerment pacifista (*empoderamiento pacifista*) come strumento per aggredire la disuguaglianza strutturale e gli squilibri di potere nella società.

d. La *PI* si arresta a un empirismo astratto, che è semplicemente analisi delle circostanze così come si presentano. Per tale visione finisce per sminuire la sua stessa ambizione di affrontare la violenza strutturale e dare soluzione alle cause strutturali del sorgere, mutare e scatenarsi dei conflitti che sfuggono al raggio d'azione dell'agire individuale.

e. La *PI* trascura di rispondere a domande essenziali: poiché l'armonia (la pace) non è un punto di origine né di arrivo irrevocabile e poiché ne esistono varie e diverse visioni: come mantenere un equilibrio fra le diverse visioni di bene? E ancora: come è possibile mettersi d'accordo su un ideale di bene comune se non disponiamo di un criterio esterno, oggettivo, per fondare in modo solido una primazia? che *tipo di contratto* stipulare per *quale comunità* da costruire, che *costo* da sostenere per integrare differenti visioni del mondo e della società? che *tipo di controllo* affinché il patto vada avanti?

f. La *PI* rischia di scivolare a concetto onnicomprensivo, molto malleabile e modellabile, esposto a facili distorsioni intellettuali. Le voci del suo vocabolario (pace primigenia, interdipendenza, olismo, relativismo, dialettica aperta, risorse pacifiste, empoderamiento pacifista, ecc.) non sono altro che incursioni isolate nella filosofia e nelle scienze sociali, poco più di una riproposizione di concetti

13 Al compito di dar profondità e assestamento filosofico si dedica con particolare cura Vincent Martínez Guzmán (1999, 2001) assieme ad altri ricercatori della Cattedra UNESCO della Universitat Jaume I di Castellón de la Plana: I.Comins Mingol, S. Paris Albert, E. Nos Aldás (vedi: Comins Mingol et al. 2011).

carente di profondità e sistematicità.

g. In luogo di applicarsi a qualunque problema, sarebbe meglio specificasse quali problemi scientifici risolve e quali altri contribuisce ad inquadrare unendosi o integrandosi con altri apporti teorici.

Riferimenti bibliografici

Benasayag M., Del Rey A. (2008, *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2007).

Bolaños Carmona J., Acosta Mesas A. (2009), “Una teoría de los conflictos basada en la complejidad”, in F.A. Muñoz, B. Molina Rueda, *Pax Orbis. Complejidad y conflictividad de la paz*, Eirene, Granada, pp. 55-72.

Bonsignori F. (2015), *Psicanalisi della pace*, Mimesis, Milano-Udine.

Bonazzi M. (2010), *I Sofisti*, Carocci, Roma.

Comins I., Paris Albert S., Martínez Guzmán V. (2011), *Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado*, Universidad de Granada, Granada.

Dal Lago A. (1994), *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna.

Enciclopedia de Paz y Conflictos, voll. I, II (2005) (dir. Mario López Martínez), Eirene, Granada.

Eraclito, Fr. 51, 53, in H. Diels, W. Kranz, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di Angelo Pasquinelli, Einaudi, Torino (tr. it. 1976).

Foucault M. (1976), *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino (orig. 1975).

Foucault M. (1998), *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in A. Pandolfi, a cura, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, 1978-1985*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1994).

Foucault M. (2001), *A propósito del encierro penitenciario*, in *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Ed., Madrid.

Gil J. (1980), “Potere”, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 10, Einaudi, Torino.

Giner S. (2015), “Societas' spinoziana”, in *Sociología del mal*, Los Libros de la Catarata, Madrid, cap. 3.

Gomez J.M., Verdù M., Gonzales-Megías A., Mendez M: (2016), “The

Philogenetic Roots of Human Lethal Violence”, *Nature*, 13 October, vol. 538, pp. 233-237.

Gurvitch G. (1962), *Traité de Sociologie, vol. I*, PUF, Paris.

Iacono A. M. (2000), *Autonomia, potere, minorità*, Feltrinelli, Milano.

Laks A., Most G. W. (2017), *Les débuts de la philosophie grecque*, Fayard, Paris.

Lévi-Strauss C. (1966) *Antropologia strutturale*. Milano, Il Saggiatore.

López Martínez M. (2004), “Empoderamiento”, in *Enciclopedia de paz y Conflictos*, vol. I, Eirene, Granada.

Martínez Guzmán, V. (1999), “Entre la Paz imperfecta y la postmetafísica”, *Papeles de cuestiones internacionales*, núm. 67, pp. 11-16.

Martínez Guzmán V. (2001), *Filosofía para hacer las paces*, Icaria, Barcelona.

Molina Rueda B., Muñoz F. A. (2004), *Manual de Paz y Conflictos*, Eirene, Granada.

Molina Rueda B. (2009), “Las religiones como gestión de la complejidad y la paz”, in F.A. Muñoz, B. Molina Rueda (ed.), *Paz Orbis. Complejidad y conflictividad de la paz*, Eirene, Granada.

Muñoz F. A. (2004a), “Introducción”, in B. Molina Rueda, F.A. Muñoz, *Manual de Paz y Conflicto*, Eirene, Granada.

Muñoz F. A. (2004b), “Conflictos”, in B. Molina Rueda, F.A. Muñoz, *Manual de Paz y Conflictos*, Eirene, Granada, pp. 143-170.

Muñoz F. A. (2005a), “Paz Imperfecta”, in *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, vol. II, Eirene, Granada.

Muñoz F. A., Herrera Flores J., Molina Rueda B., Sánchez Fernández S. (2005b) “Empoderamiento pacifista”, en *Investigación de la Paz y los Derechos humanos desde Andalucía*, Granada, Eirene.

Muñoz, Francisco A., Molina Rueda, Beatriz (ed.) (2009), *Paz Orbis. Complejidad y conflictividad de la paz*, Eirene, Granada.

Muñoz F. A., Martínez López C. (2011), "Los *Habitus de la Paz Imperfecta*", in F.A. Muñoz, J. Bolaños Carmona (eds), *Los Habitus de la Paz. Teoría y prácticas de la paz imperfecta*, Eirene, Granada.

Muñoz F. A. (2011), *La Pace imperfetta*, in T. Telleschi *L'officina della pace. Potere, conflitto e cooperazione*, Plus University Press, Pisa, pp.19-44.

Nadel S. F. (1956), "The concept of social elites", *Int. Social Science Bulletin*, VIII, 3, pp. 413-423.

Paris Albert, S. (2009), *Filosofía de los conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*, Icaria, Barcelona.

Rammstedt O. (2007), "L'attualità di Simmel per la teoria sociologica contemporanea. Una conferenza", in V. Mele, a cura di, *Le forme del moderno. Attualità di Geog Simmel*, Angeli, Milano, pp. 21-28.

Ruiz Jiménez J. A. (2004), "Conflicto", in *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, vol. I, Eirene, Granada, pp. 149-152.

Simmel G. (1968), *L'etica e i problemi della cultura moderna* (tr. it G. Calabrò), Napoli, Guida, (ed. or. 1903).

Simmel G. (1976), *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma (ed. or. 1918).

Simmel G. (1989), "Il contrasto", in Id., *Sociologia*, cap. IV (Introduzione di A. Cavalli), Ed. di Comunità, Bologna (ed. or. 1908).

Somit A., Peterson S. A. (1997), *Darwinism, Dominance and Democracy. The Biological Basis of Authoritarianism*, Praeger, Westport-Coon.

Telleschi T. (2011), *L'officina della pace. Potere, conflitto e cooperazione*, Plus Pisa University Press, Pisa.

Weber M. (1974), *Economia e Società* (4 voll.), Ed. di Comunità, Milano (ed. or. 1922).