

POTERE PACE DIRITTI

Idee forti per una realtà debole

a cura di

*Carmela Bianco, Antonio Foderaro,
Gianpiero Tavolaro*



Il limnisco
CULTURA E SCIENZE SOCIALI

FrancoAngeli

Il limnisco - Cultura e scienze sociali

Comitato scientifico: Giulio M. Chiodi (coordinatore), Luigi Alfieri, Claudio Bonvecchio, Jole Buccisano, Roberto Escobar, Vanda Fiorillo, Roberto Gatti, Alberto Giasanti, Giuliana Parotto, Virgilio Mura

La collana si propone di pubblicare testi, monografici e collettanei, che affrontino temi e strumenti di interpretazione delle strutture e delle dinamiche politiche, sociali e giuridiche.

In particolare curerà la valorizzazione di quegli studi che, attraverso l'indagine tanto sui fenomeni quanto sulle opere di pensiero, siano attenti al ripensamento di categorie filosofiche, politiche, antropologiche e sociali, all'analisi dei linguaggi e dei comportamenti normativi, ai rapporti tra cultura ed ambiente e alle ricerche sulla simbolica e le componenti mitiche della vita sociale.

La collana ha carattere scientifico, ma potrà anche ospitare scritti di natura più divulgativa, purché di alta qualificazione culturale.

I percorsi e gli strumenti si presentano diversificati ma il vero obiettivo delle conoscenze ha un'unica meta, come simboleggiato dal limnisco, antico segno che stava ad indicare che un medesimo significato può avere molteplici interpretazioni.

Tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: *www.francoangeli.it* e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

**POTERE
PACE
DIRITTI**

Idee forti per una realtà debole

a cura di

*Carmela Bianco, Antonio Foderaro,
Gianpiero Tavolaro*

FrancoAngeli

Il volume raccoglie i risultati del Convegno di studi: *Potere, pace, diritti. Idee forti per una realtà debole* promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale Sezione San Tommaso d'Aquino ed è pubblicato con il contributo del Servizio nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e Scienze Religiose della Conferenza Episcopale Italiana.

Copyright © 2023 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

<i>Premessa</i>	pag.	7
<i>La pace è un fine o un mezzo?</i> , di Luigi Alfieri	»	9
<i>Pace e pacificazione tra totalità e parzialità. Il ritorno del pensiero sociale</i> , di Luigi Di Santo	»	25
<i>Diritto e giustizia. Il ruolo del diritto e della giustizia per la costruzione di un mondo pacificato</i> , di Maria Emanuela Arena	»	33
<i>Il ruolo delle organizzazioni dell'economia sociale nella costruzione di pratiche di pace</i> , di Adriana Scuotto	»	53
<i>A 60 anni dalla Pacem in Terris: ordinamento giuridico e ordine morale</i> , di Vito Serritella	»	85
<i>Fratellanza e pace all'alba del terzo millennio. Per nuovi stili di vita</i> , di Antonio Foderaro	»	95
«Pax in communitate sive in convivendo». <i>Sulla pace in Giovanni Duns Scoto</i> , di Carmela Bianco	»	115
«Hec tria se habent per ordinem, scilicet bellum, uictoria et pax». <i>La pace nella predicazione di Giacomo da Viterbo</i> , di Gianpiero Tavolaro	»	157

Lo spirito è relazione. Superamento del conflitto e riconoscimento nella Fenomenologia dello spirito, di Antonio Pirolozzi pag. 191

La pace in un tempo tra guerre e conflitti, di Francesco Del Pizzo » 207

Indice dei nomi » 227

Premessa

Lo scenario politico mondiale vede da tempo le relazioni tra paesi svolgersi – dentro e fuori l’Europa – sul filo sottile della tollerabilità reciproca, al punto da divenire ormai necessario *ideare nuove prospettive di dialogo* per la gestione di possibili conflitti – ormai sempre meno “futuri” – e *pensare a nuove iniziative* per la costruzione, il mantenimento e il rafforzamento della pace.

Le riflessioni sullo sviluppo delle relazioni internazionali, sull’interdipendenza degli interessi dei popoli, sull’accesso di alcuni Stati alla libertà e all’indipendenza, sui pericoli delle incalcolabili catastrofi nell’eventualità di nuovi conflitti armati, sulle istanze dell’essere umano contemporaneo – tanto desideroso di prosperità indisturbata quanto di rapporti umani universali in grado di garantire un reciproco rispetto delle libertà personali e sociali – ci persuadono che *la pace è un bene supremo* della vita della persona, un’aspirazione comune, una “condizione necessaria” al mantenimento delle conquiste raggiunte e al conseguimento di altre, oltre che una legge fondamentale per la circolazione del pensiero, della cultura, dell’economia.

Con la pace si attesta il diritto, progredisce la giustizia, respira la libertà: eppure la pace è anche un dovere di ogni cittadino del mondo. La pace bisogna anche produrla, non solo desiderarla e per questo tutti possono e devono concorrere a produrre quella coscienza comune che la rende auspicabile e, soprattutto, possibile. Se la pace viene meno, i *diritti dell’uomo* diventano precari e compromessi; dove non vi è pace, il diritto perde il suo volto umano. Al tempo stesso, là dove non vi è rispetto, difesa, promozione dei diritti umani, non vi può essere vera pace, dal momento che pace e diritto sono reciprocamente causa ed effetto uno dell’altro: la pace favorisce il diritto e questo, a sua volta, consente la pace.

Per il cristiano, poi, la pace ha una fonte divina, dalla quale dipende la possibilità di conseguire ogni altra pace che si dà nell'ordine delle realtà create: «Egli [Cristo] infatti è la nostra pace, / colui che di due ha fatto una cosa sola, / abbattendo il muro di separazione che li divideva, / cioè l'inimicizia, per mezzo della sua carne» (*Ef* 2,14).

Intorno alla pace vi sono, dunque, molte idee volte a fissare criteri che consentano di raggiungerla, perseguirla, attuarla o, anche solo, immaginarla: tali idee manifestano i molti volti che la pace può assumere, ma sono *idee forti* che s'incontrano e si scontrano con una *realtà debole*, esposta a un continuo scacco e a una continua violazione, e la cui precarietà non rende meno forti le idee che a essa risultano connesse e dalle quali dipende il suo conseguimento.

Il presente volume raccoglie i contributi di un convegno e del successivo laboratorio che si sono tenuti presso la Sezione "San Tommaso d'Aquino" della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, il 24 febbraio e il 28 marzo 2023, con l'intenzione di far dialogare su questi temi filosofi, teologi, economisti e studiosi di scienze umane, a un anno di distanza dall'invasione russa dell'Ucraina.

Come il Decano della Sezione, Francesco Asti, ha ricordato ai partecipanti a questa due giorni, all'apertura del convegno, «un'esasperazione del cosiddetto pensiero debole rischia di erodere anche principi fondamentali della vita associata. La riflessione aperta della Facoltà Teologica e, in particolare, del Seminario di studi storico-filosofici "Pasquale Orlando" e del Dipartimento di diritto canonico, rappresenta una sollecitazione per la città da parte di una Chiesa sinodale, che vuole ascoltare il pensiero di tutti».

I curatori

La pace è un fine o un mezzo?

Luigi Alfieri

Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”

1. Immaginare la guerra, immaginare la pace

Tentiamo un piccolo esperimento mentale. Proviamo a immaginare la guerra. *Immaginare*, non *pensare*. Non il concetto di guerra, non le teorie sulla guerra, ma la guerra come realtà, come “cosa”. Una “cosa” che può essere vista, di cui si possono avere immagini. Non è difficile: anche se, per ragioni anagrafiche e immeritata fortuna, quasi nessuno di noi in questa parte di mondo ha avuto un’esperienza diretta di guerra, lo sappiamo benissimo cos’è la guerra, l’abbiamo vista lo stesso. Certo, l’abbiamo vista a distanza, quindi ne abbiamo un’esperienza mediata, un’esperienza che ci ha coinvolto semplicemente come spettatori, e come spettatori che si trovano al sicuro, magari poco interessati, poco partecipi, se non del tutto indifferenti.

Ciò nonostante, lo sappiamo cos’è la guerra. È facile farsene immagini. Esplosioni, attacchi frontali, mitragliatrici che sparano, trincee che si riempiono di cadaveri, città in macerie, disperazione, distruzione. Se volessimo sintetizzare tutto questo in una singola parola, non c’è il minimo dubbio che sarebbe la parola: morte. La guerra è morte, immaginare la guerra significa immaginare situazioni di morte.

Proviamo ad applicare lo stesso procedimento alla pace. Se cerchiamo di immaginare la pace, cioè di farci venire in mente immagini di pace, anche in questo caso visivamente, ci vengono in mente sicuramente varie cose, però percepiamo subito che è più difficile. La cosa è più vaga, più astratta. Possiamo pensare, immaginare, manifestazioni per la pace. Possiamo immaginare riflessioni sulla pace, incontri, convegni sulla pace. Possiamo immaginare molto altro, ma per sottrazione: possiamo immaginare che *non* ci sia distruzione, che *non* ci siano cadaveri per strada,

che *non* ci sia gente che scappa, che *non* ci siano incendi e macerie. Però sono tutte immagini, se ci riflettiamo, che manifestano un'assenza. Se immaginare la pace significa, per esempio, farsi venire in mente folle che invocano la pace, oratori che ammoniscono sui valori della pace, allora è chiaro che queste non sono immagini di pace, ma sono immagini della sua assenza. Non ci sarebbero manifestazioni per la pace se la pace ci fosse, evidentemente. Non ci sarebbero invocazioni e discorsi sul valore della pace se la pace fosse presente. Queste in realtà non sono immagini di pace, sono immagini della sua mancanza. Certamente anche immagini del suo desiderio; nel caso migliore, dell'impegno per essa, ma si tratta comunque di assenza e non di presenza. Se poi immaginiamo la pace come un insieme di situazioni in cui non c'è morte e non c'è distruzione, anche in questo caso sono immagini di un'assenza, appunto dell'assenza della guerra.

Quindi, quali contenuti ha la pace? Ha dei contenuti, la pace? La guerra è morte. E la pace? Sì, è facile dire: la pace è vita. Ma in che senso? Vita come non-morte, e basta? O vita in un altro senso e con maggiori contenuti? Tutti conosciamo la famosa definizione agostiniana del male come *privatio boni*¹. Bene, qui rischiamo di trovarci di fronte a una definizione della pace come *privatio belli*, come assenza di guerra. Questo significherebbe che il concetto di guerra è un concetto *pieno*, ha dei contenuti, sappiamo cos'è la guerra, la guerra stessa ci si presenta, a viso aperto, come morte. E la pace? La pace non ci si presenta così immediatamente con dei contenuti precisi. Si presenta piuttosto come un'assenza, come un *vuoto*. Come un oggetto di desiderio, e quindi come un'esperienza di mancanza. Oppure come qualcosa di generico e astratto, cui è difficile attribuire dei contenuti specifici.

Spero sia chiaro che non sto dicendo che la guerra è meglio della pace. Sto dicendo che tra guerra e pace c'è un rapporto asimmetrico. Non sono esattamente l'una il contrario dell'altra. Non stanno, sia pure da fronti opposti, sullo stesso piano.

2. A che serve la guerra?

Poniamoci una domanda che può sembrare del tutto ovvia, ma è assai meno ovvia di quello che sembra. La guerra ha dei fini? Naturalmente c'è

1. Cfr. Agostino d'Ipbona, *Confessiones*, XII,18; *Civitas Dei*, XI, 9; *Enchiridion ad Laurentium sive de fide spe et charitate*, III, 11. Ma il tema è molto ricorrente in Agostino.

una tradizione plurisecolare, anzi plurimillennaria, che dice: certo che la guerra ha dei fini. La guerra ha dei fini politici, è strumento per ottenere dei risultati politici. Ma dice molto altro, questa tradizione. Dice che la guerra non solo ha dei fini, ma ha valore. La guerra, addirittura, è il senso della storia. La guerra è inevitabile, è naturale, in quanto insita nella natura dell'uomo, oppure insita nella natura del politico. La guerra è strumento di civiltà. La guerra produce significato, è fattore di progresso, è strumento necessario perché i popoli siano prosperi, è necessità di giustizia. C'è, anche nella teologia cristiana come è ben noto, un lunghissimo, plurisecolare dibattito sulla possibilità della guerra giusta. E quindi, sulla possibilità che la guerra sia mezzo per un fine che è addirittura il Bene².

Però, bisogna tener presente che la guerra è un oggetto complesso e sotto il concetto di guerra ricadono diversi livelli di esperienza e diverse situazioni esistenziali. Sarebbero molte e assai differenti tra loro, ma le possiamo ricondurre, inevitabilmente semplificando, a due.

La prima è la guerra dal punto di vista di chi la decide, o di chi la organizza, o di chi la dirige, che non sono necessariamente le stesse persone, possono essere funzioni specializzate, o possono anche, a seconda dei casi, coincidere. La seconda è la guerra dal punto di vista di chi la fa o la subisce. La guerra dal punto di vista dei governanti, dei condottieri, dei generali, degli stati maggiori, è una guerra vissuta per così dire a tavolino, una guerra che non ha immagini visive che non siano quelle delle mappe, delle freccette colorate tracciate su una carta geografica per indicare le strategie. E questa è una guerra asettica. È una guerra in cui non ci sono esplosioni, in cui non ci sono crepitii di mitragliatrici, in cui non ci sono grida di feriti, in cui non si vedono cadaveri. È una guerra, potremmo dire, puramente spirituale. È una guerra ideata, in un'ottica del tutto astratta. E poi c'è la guerra del fango, delle trincee, dei cadaveri in putrefazione, delle baionette nelle budella, degli arti che esplodono – la guerra non fa esplodere solo bombe, fa esplodere corpi umani – appunto la guerra come morte, come piena concretezza della morte, come presenza fisica della morte. La guerra come tritacarne, come produzione di cadaveri su scala industriale.

È facile rendersi conto che le due cose sono collegate, l'una è condizione dell'altra, ma non sono la stessa cosa³.

2. Un noto classico contemporaneo sulla guerra giusta è M. Walzer, *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*, Presentazione di S. Maffettone, trad. it. a cura di F. Armao, Liguori, Napoli 1990. Ma cfr. anche il controverso scritto di N. Bobbio, *Una guerra giusta? Sul conflitto del golfo*, Marsilio, Venezia 1991.

3. Su questo tema rinvio al mio *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, II ed. accresciuta, Morlacchi, Perugia 2012, specialmente pp. 175-178.

Quindi, chiedersi a cosa serve la guerra è una domanda che cambia radicalmente a seconda del punto di vista da cui ci collochiamo. La guerra dal punto di vista dei decisori della guerra, sì, è strumento per un fine. Serve per ottenere un obiettivo politico. Conquistare un territorio, conquistare delle risorse economiche, affermare il controllo di rotte commerciali, cambiare un governo ostile, distruggere anche fisicamente un nemico percepito come una minaccia di cui è indispensabile sbarazzarsi. Ci possono anche essere fini per così dire ideali, la guerra per la gloria, la guerra come manifestazione di eroismo, la guerra come mezzo per passare alla storia⁴.

Ma credo sia facile rendersi conto che non possiamo operare una trasposizione da questo punto di vista al punto di vista di quelli che la guerra invece la fanno, stanno nelle trincee, vivono sotto i bombardamenti, sempre che riescano a vivere, bombardano a propria volta, vanno all'assalto con le baionette contro le baionette degli altri. Lo fanno per conquistare un territorio? Lo fanno per il petrolio? Lo fanno perché bisogna affermare il controllo su determinate rotte commerciali? Lo fanno per la gloria? Avere una baionetta nella pancia può essere un mezzo per ottenere la gloria? Può essere uno strumento per aumentare o abbassare, a seconda dei casi, il prezzo del petrolio? È credibile che ci si faccia sbudellare per il petrolio? Ci sarebbe una sensata commisurazione, beninteso dal punto di vista di chi viene sbudellato? Eppure, non ho alcun dubbio che tutti noi ci faremmo sbudellare se ci trovassimo in circostanze diverse da quelle in cui siamo. Non solo perché costretti, ma anche del tutto volenterosi⁵.

Insomma, possiamo dire che la guerra è doppia (quanto meno doppia). C'è la guerra di chi la decide e la guerra di chi la fa e la guerra di chi la decide non ha lo stesso fine della guerra di chi la fa. In realtà la guerra di chi la fa non ha un fine. Potremmo dire che è un assoluto. Un'esperienza assoluta. Un'esperienza di morte. E l'esperienza di morte non è finalizzata a nulla. Dal punto di vista di chi vive la guerra, non dal punto di vista di chi la pensa in un'ottica puramente teorica. Ci può essere un motivo per decidere la guerra, ma non c'è un motivo che possa credibilmente spiegare il fatto di abbandonarsi alla morte, o di dare la morte. Questo è un limite, appunto un assoluto: non c'è un oltre, non c'è qualche cosa in vista della quale si vive quest'esperienza. La guerra è morte e basta, morte data o subita, per chi ne ha effettivamente esperienza.

4. Un approfondimento e in parte un ripensamento si trova in un mio recente saggio, *La guerra al tempo della fine*, in corso di stampa sulla rivista «Hermeneutica».

5. Anche su questo rinvio a *La stanchezza di Marte*, cit., specialmente pp. 165-167.

Dovremmo naturalmente chiederci come mai è così facile – così *assurdamente* facile – accettare situazioni di questo genere. Non c'è dubbio che è facile: la guerra esiste da millenni ed è stata accettata da un numero sterminato di esseri umani, in ogni epoca e dovunque. E quindi è facile. È difficile capire come mai sia facile, ma è facile. È difficile capirlo perché, presa nella sua essenza, che è morte, non possiamo attribuire un obiettivo alla guerra, non possiamo dire che è un mezzo per un fine. Siamo costretti a dire che è un fine essa stessa, che si esaurisce in sé, che non mira ad altro, che non ha un oltre e un altrove.

Dunque, dovremmo chiederci come è possibile che sia un fine la morte, la morte degli altri ma anche la nostra. Ma non è propriamente questo il problema che mi propongo qui. Ci ho già provato ad affrontarlo, in diverse altre circostanze⁶. C'è del resto un autore che lo spiega in maniera terribilmente convincente, ed è Elias Canetti. Tra le centinaia di pagine di *Massa e potere*, che tutte direttamente o indirettamente riguardano la morte, ce ne sono diverse che riguardano specificamente la guerra⁷. Qui mi limiterei a rinviare alla sua tesi principale sull'argomento: la guerra è quella circostanza in cui la morte diventa un fine, la morte degli altri, ma anche la nostra. Tento una sintesi estrema. La morte, in guerra, esce dalla dimensione della necessità ontologica per entrare nella dimensione dell'azione umana. Cioè, non è una necessità, ma è semplicemente il fatto che c'è un nemico. Non c'è la Morte, c'è qualcuno che ci vuole uccidere. La Morte si trasforma in qualcuno che ci vuole uccidere, cioè, diventa concreta, diventa fisica, acquista un corpo, e siccome diventa concreta e acquista un corpo diventa uccidibile. La guerra è la situazione che rende uccidibile la morte e ci consente quindi di affrontarla con la possibilità di vincere. Ed è una possibilità reale: se uccidiamo il nemico abbiamo ucciso la morte⁸. Naturalmente, siccome per uccidere la morte abbiamo ucciso, *noi* siamo la morte. Quindi la morte diventa doppia. C'è la morte a noi ostile, che è una morte uccidibile, e c'è la morte che noi stessi siamo. Ed essere la morte significa essere potenti. La guerra mette il potere a disposizione di tutti. È, potremmo dire, la radicale democratizzazione o, meglio, la radicale *massificazione*, del potere. In guerra, chiunque ottiene il potere assoluto, cioè il potere di uccidere. La seduttività della guerra – la guerra è terribilmente seduttiva – sta in questo. La guerra è la promessa

6. Un approfondimento alquanto radicale del tema è contenuto nel saggio per “*Herme-
neutica*” sopra citato.

7. Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. a cura di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, specialmente pp. 80-87.

8. Per Canetti, il nemico ha la funzione di un “para-morte” (*Todableiter*): muore per noi, al nostro posto, porta con sé la morte che ci minacciava. Cfr. *ivi*, p. 87.

del potere assoluto, in cambio dell'accettazione dell'assoluta impotenza. La guerra è la promessa di poter uccidere la morte, accettando di esporci alla morte, perché la morte uccidibile è naturalmente una morte che ci può uccidere.

3. A che serve la pace?

Io qui però dovrei parlare di pace, e questa è la mia intenzione. A questo punto però si tratta di parlare di pace in riferimento a ciò che abbiamo visto sulla guerra. In sintesi: abbiamo visto che la guerra ha contenuti specifici e concreti, può essere definita come esperienza di morte, e la guerra in quanto esperienza di morte, nell'ottica del vissuto della guerra, e non semplicemente delle decisioni circa la guerra o dell'organizzazione della guerra, si presenta come fine e non mezzo. La pace, lo abbiamo già visto, è meno precisa, più vaga, si presenta come assenza, non ha contenuti che la caratterizzino. Dunque, dobbiamo aggiungere, ed è questa appunto la tesi principale che propongo, che non si può identificare la pace come fine in sé.

Questo non significa che la guerra è una bella cosa e la pace non è così bella. No, tutt'altro, non stiamo dicendo questo. Stiamo dicendo che la guerra è semplice e la pace è complessa. La guerra è chiusa in sé, in definitiva è banale, in definitiva è stupida: non è nient'altro se non morte, e la morte è la cosa più stupida che c'è. La pace è collegata a qualcos'altro. E tutte le cose a cui la pace è collegata sono enormemente complicate. Per questo la pace non è un fine, ma è, potremmo dire, la condizione che rende possibili dei fini, diciamo pure la condizione che rende possibili tutti i fini. Tutti i fini che non siano morte. La pace è la condizione che rende possibile tutto ciò che non è morte. In questo senso, potremmo dire che la pace è la condizione che rende possibile la vita, in tutta la sua complessità e quindi in tutta la sua indefinitezza. S'intende che non assumiamo la vita come semplice fenomeno biologico, definibile in termini di anatomia o di fisiologia, ma la assumiamo come dimensione esistenziale, come *esperienza* del vivere, come la condizione di un "chi", per citare Giuseppe Limone⁹. In quest'ottica, abbiamo a che fare con tutta l'infinita complessità dei contenuti di esperienza che possono esse-

9. Tra i numerosi testi di Giuseppe che potrei citare, mi piace qui rinviare a G. Limone, *Persona e memoria. Oltre la maschera: il compito del pensare come diritto alla filosofia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

re riferiti a un “chi”. Quindi abbiamo a che fare con tutto. La pace è la condizione per l’esperienza del tutto. Con la sola eccezione della morte. L’orizzonte della pace esclude un’unica realtà, che è appunto la morte. La morte come frutto dell’uccidere, beninteso: certamente nell’esperienza del vivere c’è anche l’esperienza del morire, ma in un altro senso, è un altro morire. Forse dovremmo inventare un’altra parola, perché sembra la stessa cosa e invece è una cosa diversa, sembra la stessa morte, e invece è una morte diversa.

A questo punto però è inevitabile che la pace sia un concetto vuoto. Un concetto vuoto appunto perché può essere riempito. Un concetto vuoto che può essere riempito infinitamente, quindi un concetto che è contemporaneamente vuoto e infinito. Appunto per questo la pace non è fine ma mezzo. Il fatto che sia mezzo però le dà un valore etico fondamentale. Perché è mezzo per ogni fine, quindi è la preconditione del fine. Non può esserci dimensione etica se non in un’ottica di pace. Quindi non può esserci un’etica della guerra. Ci può essere un diritto di guerra, ci può essere un costume di guerra, ma non un’etica: l’etica è la scienza dei fini, e la guerra non ne ha.

Appunto perché la pace non è di per sé un contenuto, bisogna darle però dei contenuti. Se no non ne abbiamo esperienza. È esperienza di pace il ragionare sulla pace? No di certo. Lo abbiamo già visto: se ragioniamo di pace, è perché dobbiamo constatarne l’assenza. Quindi il volere la pace non è esperienza di pace. Possiamo immaginare una condizione di benessere, di serenità, di pace dello spirito, uno star bene con sé e con gli altri. Possiamo immaginare situazioni di amore, di prosperità, di giustizia, di felicità. Ma nessuna di queste è propriamente un’immagine di pace, nel senso che la pace si identifichi con quella cosa. La pace non è la stessa cosa della giustizia, sebbene sia una condizione della giustizia, non è la stessa cosa della felicità, sebbene sia una condizione della felicità, eccetera. La pace è l’apertura ai diversi orizzonti del possibile, e quindi è l’apertura ai diversi fini. È strumento per ottenere il bene, per ottenere la giustizia, per ottenere il benessere, per ottenere la gioia, per ottenere la libertà, e così via. Ma è un mezzo rispetto a questi fini. Non è un fine in sé. A meno che non vogliamo concepirla come una sorta di cifra, che però sarebbe simbolica se non astratta, che funga da sintesi di tutti i fini possibili, quindi come cifra che indica bene, giustizia, serenità, felicità, prosperità e così via, il che però è arbitrario o quanto meno abbreviato, e soprattutto rischia di farci fraintendere dal punto di vista concettuale la pace, rischia appunto di farci scambiare il fine col mezzo.

4. La pace è bene?

A questo punto, non possiamo eludere una sfida particolarmente difficile, poco rassicurante e sgradevole, che però l'onestà intellettuale non ci risparmi.

Queste due dimensioni, pace e guerra, sembrano strettamente legate tra di loro, addirittura necessarie l'una all'altra. Non si può pensare la pace, apparentemente, senza pensare la guerra e viceversa. In realtà non è così. In realtà sono mondi diversi, che neppure si toccano. La pace non è negazione della guerra, così come la guerra non è negazione della pace. Sono orizzonti esistenziali diversi. La guerra è la chiusura di tutti gli orizzonti nell'ultima e unica dimensione della morte. La pace è l'apertura all'infinito, a ogni possibilità, compresa la possibilità del morire, ma non come un muro in cui tutto finisce. Tuttavia, proprio perché il loro rapporto è più complesso di quanto a prima vista sembra, non possiamo eludere la questione se possiamo sempre e comunque affermare la preferibilità della pace alla guerra.

Sì, certo: in generale, in assoluto, in astratto, sì. La pace è preferibile alla guerra, soltanto un folle potrebbe dire che c'è una preferibilità della guerra in quanto guerra sulla pace in quanto pace. Questo, in realtà, credo che non l'abbia mai detto nessuno, credo che sia impensabile. Sarebbe come dire che il male in quanto male è preferibile al bene in quanto bene: un'affermazione che si autocontraddice. Però, proprio perché la pace è una condizione per altro, la preferibilità della pace alla guerra dipende da quale altro abbiamo in mente. La pace come mezzo per la giustizia è certamente dotata di valore, ma la pace come mezzo per la sicurezza, per esempio, o come comoda via di elusione dei problemi, o come espressione di indifferenza, o come rifiuto di responsabilità, o come rifiuto di partecipazione al dolore altrui, o come rifiuto di giustizia, mi pare che difficilmente potrebbe essere considerata un valore, o un mezzo per valori.

È più facile capirlo se prospettiamo un caso, magari il caso classico: sarebbe un bene la pace con Hitler? Sarebbe giusta la pace con Hitler? Se diciamo di no, stiamo dicendo che fare la guerra a Hitler è meglio che fare la pace con Hitler, e credo che purtroppo sia la risposta giusta. Perché? Perché c'è un intrinseco valore della guerra, perché l'esperienza stessa della guerra può essere affermata come valore? Questo lo negherei assolutamente. Ma proprio perché la pace non è un fine in sé, e quindi la pace non vale *a qualunque costo*. La pace vale in riferimento a un fine. Se è strumento per la giustizia, certamente, è strumento per la realizzazione di

un valore, quindi è bene; ma la pace potrebbe anche essere strumento per l'ingiustizia. La pace potrebbe essere rinuncia a opporsi a un aggressore, potrebbe essere rinuncia alla protezione di una vittima, potrebbe essere egoismo, potrebbe essere ricerca del benessere a spese di altri, potrebbe essere resa di fronte al male. La resa di fronte al male è male, anche quando si chiama pace.

La difficoltà è questa. Se potessimo dire che la pace in quanto pace è sempre, dovunque e comunque meglio della guerra, allora non ci sarebbe alcun problema. Purtroppo, il problema invece c'è, e consiste proprio nel fatto che l'esperienza umana non ci consente soluzioni semplici e, nonostante evidentemente la guerra in quanto guerra non possa che essere male, direi il male per eccellenza, ci sono delle situazioni in cui sarebbe male sottrarsi al male. Perché, sottraendoci al male, lo lasceremo vincere.

Questa è l'unica possibile giustificazione della guerra. Che è una giustificazione complessa, difficile, perché si presta a manipolazioni retoriche e propagandistiche di ogni tipo, perché si presta alla disonestà intellettuale. Ma, posto che ci siano delle circostanze in cui abbiamo l'evidenza, in un'ottica assai concreta di partecipazione umana, di condivisione dell'altrui umanità, che sottrarsi alla guerra significherebbe lasciar vincere il male, allora non possiamo rifiutare l'impegno di contrastarlo, anche ricorrendo alla guerra. In quel caso e solo in quel caso possiamo attribuire alla guerra una dimensione di giustizia. Ma perché in questo caso vediamo qualcosa al di là di essa, e cioè la vediamo come collegata alla pace, come inevitabile necessità da attraversare dolorosamente per ottenere una pace che sia mezzo per un fine e non semplicemente acquiescenza o resa.

5. Come può esserci il bene nella pace?

La tesi sarebbe dunque che la guerra in quanto tale non può mai essere bene, ma può essere – non certo sempre, ma in talune circostanze – un male necessario, cioè un male che è condizione per un bene successivo. S'intende che è una tesi che risolve il problema solo in astratto, quindi non risolve alcun problema reale.

Il punto è che convergere sui fini è facile, finché essi sono astratti. Nessuno dice di volere il male anziché il bene, naturalmente, e quindi se diciamo che convergiamo sul bene sembra che abbiamo risolto il problema mentre invece non abbiamo neanche cominciato ad affrontarlo seriamente.

te. Tutti i problemi relativi a conflitti, a conflitti che riguardano un fine, derivano dal fatto che tutti i fini debbono il più possibile essere rapportati al concreto perché altrimenti restano vuoti, restano pure e semplici parole. Bisogna calarsi in un contesto, non ci sono risposte assolute. Bisogna mettersi in situazione e scegliere in base alla situazione. Tenendo presente che una convergenza unanime e stabile sui fini in situazioni di conflitto è impossibile perché se fosse possibile non ci sarebbe stato il conflitto. Dal conflitto non si esce realizzando il bene, ma realizzando un compromesso, cioè accontentandosi di un bene minore, che magari dal nostro punto di vista sarà anche un male minore.

Ma il perfettismo è sempre fanatico: l'unico modo concreto ed efficace di risolvere i conflitti è il compromesso, salvi i casi estremi in cui viene semplicemente eliminata una delle parti in causa, ma questo storicamente non accade quasi mai, con rare e terribili eccezioni.

Nel parlare della pace come apertura ai fini bisogna quindi essere consapevoli della difficoltà di convergere sui fini. Nel momento in cui parliamo di pace stiamo già necessariamente presupponendo una relazione e quindi dei *diversi* relazionati tra di loro. La convergenza, la relazionalità, la composizione delle differenze, che non è il loro superamento ma il loro reciproco adattamento, sono degli aspetti fondamentali della pace. In un certo senso la pace è una specie di puzzle: occorre adattare tra loro delle parti differenti nessuna delle quali può essere resa omogenea alle altre, ma che debbono trovare i giusti spazi, quindi anche i giusti confini, per poter stare insieme e poter costruire insieme qualcosa.

6. Come può esserci, nella guerra, un male minore?

Il difficile problema della giusta pace porta con sé il problema tragico della guerra giusta. Affrontare il problema della guerra giusta richiede l'individuazione di un punto di vista terzo. È del tutto evidente che chiunque faccia una guerra dà anche delle ragioni per cui la fa. Nessuno che faccia la guerra afferma di farla ingiustamente, e nessuno che faccia la guerra si sente esentato dal dover dare delle ragioni per quello che sta facendo. Queste ragioni possono avere un fondamento, ed è anzi abbastanza difficile che manchino di qualsiasi fondamento. Questo rischia di risolversi in un continuo rimando di accuse reciproche: ciascun contendente afferma le proprie pretese ragioni contro il preteso torto dell'altro in un loop senza via d'uscita. Non possiamo dunque porci il problema della

guerra giusta se non assumendo idealmente un punto di vista che non si identifichi con nessuno dei confliggenti, ma che, senza essere neutrale, cerchi di essere equanime.

La ricerca di un punto di vista terzo, beninteso, non è la ricerca di un punto di vista per così dire assoluto, quello che potrebbe essere il punto di vista di Dio, cioè il punto di vista giusto, quello che coglie la verità in tutta la sua pienezza, assolutezza ed eternità. È chiaro che ciò non appartiene alla dimensione umana. Il problema della guerra giusta va affrontato concretamente, mettendosi in situazione: tra due contendenti, ognuno dei quali dà delle ragioni che possono essere fondate ma sicuramente ha anche dei torti, io con chi sceglierei di allearmi, assumendomi con ogni possibile sincerità il compito di scegliere il bene, per quanto relativo, o almeno il male minore? Io con chi ritengo di dover stare, in un'ottica di giustizia?

In un certo senso il problema della guerra giusta consiste in una sorta di alleanza ideale, che poi non necessariamente si traduce in scelta politica. Può anche essere una posizione meramente personale e meramente interiore, senza esiti pratici: tra i due contendenti io chi preferisco? Cioè: chi ritengo di *dover* preferire? È chiaro che lo sforzo di identificare una posizione di giustizia non può essere ideologico, non può essere puramente emotivo, ma a propria volta deve poter fornire delle ragioni. È chiaro che poi in ogni singolo caso si discute, inevitabilmente. Non necessariamente si discute all'infinito, perché non tutti i casi sono difficili. Ci sono dei casi semplici, evidenti. Più i casi sono estremi, più dal punto di vista concettuale sono facili da risolvere.

Comunque, non si può parlare in astratto di guerra giusta perché non si può parlare in astratto di guerra. Quale guerra? Combattuta da chi? Combattuta quando? Combattuta come? Ci possono essere delle buone ragioni per fare la guerra che vengono completamente vanificate dal modo in cui la si fa. Anche Hitler aveva le sue ragioni, in parte sostenibili, ma a che valgono quelle ragioni rispetto a ciò che accadde sui campi di battaglia e nei lager?

Ho qui posto il problema dal punto di vista dello spettatore, assumendo di non essere uno dei contendenti ma di voler giudicare tra i contendenti. Per nostra fortuna, è quello che effettivamente ci è capitato sinora, in questa parte di mondo, negli ultimi decenni. S'intende che potremmo invece essere uno dei contendenti, e proprio ora ci siamo certamente assai vicini. Ebbene, anche in questo caso dovremmo cercare di affrontare il problema allo stesso modo, astraendo da paure, ideologie e interessi,

e provare a uscire dal conflitto in cui siamo guardandolo come da fuori, anzi da sopra, e farci giudici di noi stessi. Probabilmente non potremo riuscirci, sicuramente non ci riusciremo in maniera perfetta, ma se non ci proviamo neanche la nostra pretesa di condurre una guerra giusta è automaticamente infondata.

7. Come il male maggiore può non essere il male massimo

Visto che parliamo comunque di cose sgradevoli e preoccupanti, tanto vale non risparmiarsi nulla e affrontare il problema dei problemi. C'è la possibilità, sensata ed eticamente convincente, di un rifiuto assoluto della guerra? Almeno della guerra nella sua forma estrema e suprema? Qualunque pace, di qualunque tipo, è preferibile alla guerra nucleare? Per fortuna la questione è del tutto teorica: nessuno di noi deciderà mai una guerra nucleare, e se una guerra nucleare fosse decisa, potremmo farci ben poco. Come questione teorica, però, non mi pare superflua.

Si può facilmente concordare su un punto: è davvero difficile immaginare opzioni peggiori della guerra nucleare, ed è del tutto ragionevole pensare che anche compromessi molto svantaggiosi e persino situazioni di conclamata ingiustizia sarebbero preferibili. Ma si può affermare con sufficienti motivi che la guerra nucleare è il male assoluto, peggiore di ogni altro male, e che quindi ogni cosa le sia preferibile? La risposta positiva sembra ovvia, almeno se immaginiamo la guerra nucleare nella sua forma estrema, tale da portare all'estinzione dell'umanità. Ci sono mali peggiori dell'estinzione dell'umanità? Mi assumo la responsabilità di dire di sì: ci sono mali peggiori. Per lo meno, sono immaginabili mali peggiori, nella speranza che un'alternativa di questo tipo non si dia mai.

Il punto è che non c'è solo la possibilità, ormai del tutto concreta, dell'estinzione fisica dell'umanità. C'è anche la possibilità della sua estinzione morale, temo almeno altrettanto concreta. Immaginiamo che ci sia data, non importa per quale improbabile via, la possibilità di evitare per sempre, con assoluta certezza, la guerra nucleare. La salvezza del mondo ci sarebbe garantita. Ammettiamo anche di poter essere sicuri di salvarlo per sempre. Aggiungiamo persino che la guerra, in ogni sua possibile forma, non ci sarebbe mai più. Per questo però dovremmo pagare un prezzo: immaginiamo che per evitare la guerra nucleare bisogni lasciar sussistere per l'eternità un'ingiustizia mostruosa. Immaginiamo, per esempio, che per evitare per sempre la guerra nucleare bisogni eternizzare Auschwitz.

Non ci sarà mai la guerra nucleare, ma ci sarà Auschwitz per sempre. Bene, ponendo la questione in questi termini, se ci fosse dato il famoso bottone rosso (che poi credo non esista fisicamente) e ci venisse detto: se premete quel bottone scatenate la guerra nucleare e distruggete il mondo, ma l'alternativa è Auschwitz per sempre, io oso affermare che quel bottone dovremmo premerlo, e che ci caricheremmo di una colpa infinita non facendolo. In quei termini, la sicura sussistenza dell'umanità non avrebbe alcun valore. Anzi sarebbe un male di per sé, perché non sarebbe più umanità, ma una specie malefica e disumana indegna di continuare a esistere.

Ci possiamo facilmente consolare con l'evidente improbabilità dell'esempio. Ma credo che una riflessione in proposito possa comunque esserci molto utile.

8. Guerra, pace, politica, esistenzialità

Giunto alla conclusione, del tutto provvisoria, del mio discorso, ritengo di doverne esplicitare un aspetto fondamentale che ho lasciato sinora implicito, sebbene mi sembri ugualmente leggibile quasi in tutto ciò che ho detto. C'è una lunghissima tradizione di pensiero, molto antica, molto rispettabile, che propone una sostanziale identificazione tra guerra e politica¹⁰. A me sembra, al contrario, che la guerra sia un fenomeno esistenziale che implica la sospensione del politico. La guerra è il più radicale confronto con la morte, scegliendola per superarla, accettandola per distruggerla, illudendosi di vincerla facendola con ciò trionfare, ma comunque cambiandola. Non possiamo sconfiggere la morte, ma possiamo trasformarla in mille maniere. Non siamo, di fronte alla morte, così impotenti come pensiamo d'essere¹¹. La guerra è il modo più radicale per trasformarla, fino a farci cercare un rifugio contro la morte nella morte stessa¹².

L'asimmetria tra pace e guerra consiste esattamente in questo. La guerra è un assoluto esistenziale. È il trionfo della morte, che solo per ragioni in un certo senso tecniche, di esaurimento di risorse, anche di risorse

10. Ovviamente l'esempio principale, peraltro non unico, è Carl Schmitt. Per un confronto tra Schmitt e Canetti sul nesso tra guerra e politica, rinvio al mio *L'ombra della sovranità. Da Hobbes a Canetti e ritorno*, Treccani, Roma 2021, pp. 61-111.

11. È il tema fondamentale del capolavoro canettiano. Tanto la massa quanto il potere sono, potremmo dire, dei trasformatori della morte. Cfr. *Massa e potere*, cit., specialmente pp. 58-62 e 273-275.

12. Rinvio ancora una volta al mio *La stanchezza di Marte*, cit., pp. 172-173.

se psicologiche, non è definitivo, sebbene la presenza dell'arma nucleare sia del tutto sufficiente a vanificare questo limite. La pace sta in tutt'altra dimensione esistenziale, si potrebbe dire che sta in un altro universo. La pace sta nell'universo della vita. Ma l'universo della vita non è automaticamente l'universo del bene. Non è automaticamente l'universo della giustizia. Può richiedere dei correttivi, e possono esserci delle circostanze in cui i correttivi possono soltanto essere imposti violentemente. Altrimenti, manca qualsiasi possibilità di radicamento della giustizia, del bene in un contesto dato. Dobbiamo sempre ipotizzare contesti concreti di riferimento, i ragionamenti astratti sono vani. Quindi ogni possibile tesi teorica va relativizzata: si giustifica solo se adeguata a un contesto.

L'esigenza eventuale di imporre anche coercitivamente correttivi a un contesto sociopolitico non accettabile (è non accettabile se di fatto non può sussistere senza conflitti estremi) apre la possibilità teorica della guerra giusta (anche civile, eventualmente). Non perché ci sia una giustizia intrinseca della guerra, che assolutamente non c'è, perché la guerra non ha altro contenuto che non sia la morte. Qui però la morte incontrerebbe, sempre a livello teorico e riservandosi ogni giudizio in riferimento a contesti concreti, un senso, un limite e un indirizzo. Giuseppe Limone ha ricordato l'atteggiamento di Dietrich Bonhoeffer – pastore luterano, quindi ministro cristiano – nei confronti di Hitler¹³. Il solo modo di impedire a Hitler di continuare a esercitare il male è ucciderlo, quindi ucciderlo è un dovere morale e persino un dovere cristiano, sebbene normalmente uccidere sia male. Tale, in sintesi, la posizione di Bonhoeffer, che è poi agevolmente riconducibile a una lunga tradizione di giustificazione morale del tirannicidio. Ma la giustificazione etica dell'uccisione del tiranno si applica anche agevolmente alla guerra contro il tiranno e contro la tirannia, sebbene questa comporti non solo l'eventuale morte del tiranno, ma anche, da entrambe le parti, la morte di molti altri magari individualmente innocenti.

A questo punto sì, abbiamo in un certo senso una politicizzazione della guerra: la stiamo utilizzando come mezzo per un fine politico, sebbene si tratti di un tentativo di relativizzare un assoluto, che per forza di cose non può mai interamente riuscire, lasciando un ampio margine di incommensurabilità. Questo sforzo di ricondurre la guerra all'interno

13. Mi riferisco qui a un intervento orale di Giuseppe Limone allo stesso convegno da cui trae origine questo scritto: *Potere, pace, diritti. Idee forti per una realtà debole*, Napoli, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione "San Tommaso d'Aquino", 24 febbraio 2023. Limone, riferendosi a Bonhoeffer, argomentava contro l'ammissibilità etica della non violenza assoluta.

dell'orizzonte politico – pensiamo per esempio alle innumerevoli guerre di liberazione o di indipendenza, o presunte tali – è anche un tentativo, ugualmente paradossale e caratterizzato da analoga incommensurabilità, di ricondurre la guerra a un orizzonte di pacificazione: appunto, perciò, se ne può riscontrare una qualche politicità. La guerra non serve a fare la pace, la guerra serve a cambiarla. Prima della guerra c'è evidentemente una situazione che possiamo chiamare di pace, ma se in quella situazione sorge la guerra vuol dire che c'è uno squilibrio insostenibile, e quindi occorre cambiare quella situazione. La guerra può essere uno strumento tragicamente inevitabile per cambiare una relazione politica o una struttura sociale rendendola più conforme a esigenze umane.

Naturalmente non è detto che sia sempre così, anzi probabilmente nella maggioranza dei casi non è così. La guerra può essere semplicemente una patologia, o meglio un sintomo di una patologia preesistente, che di per sé non risolve nulla e magari aggrava le cose. Come già più volte visto, il ragionamento non può essere condotto in astratto: c'è guerra e guerra, e c'è pace e pace. Va considerato soprattutto che la politicizzazione della guerra, cioè il suo orientamento a una possibile pace futura, diventa sempre più difficile nel mondo contemporaneo. Lo sforzo millenario di dare regole – e cioè limiti – alla guerra mediante uno *ius in bello* condiviso è ormai saltato fin dalle due guerre mondiali, quando la logica della distruzione industrializzata ha rovesciato fin dalle fondamenta una tradizione secolare di diritto di guerra.

Non è più tecnicamente possibile distinguere combattenti e non combattenti, in particolare. Non si tratta semplicemente di spietatezza, è che con le armi attuali non si riesce a discriminare, le armi attuali non possono essere impiegate mantenendo questa distinzione. E con questo limite ne salta praticamente ogni altro. D'altra parte, appunto questa è la ragione per cui non possiamo più accettare la normalità della guerra, come abbiamo fatto per secoli. Credo che proprio la guerra contemporanea ci manifesti la non politicità della guerra in maniera chiara e definitiva. Non possiamo più dire sulla guerra quello che ci è stato detto anche dai nostri più illustri antenati. Non possiamo più dare ragione a Platone sul fatto che la guerra è inevitabile perché è insita nella natura della città¹⁴. Non possiamo più accettare quel che ci dice Hegel sul ruolo storico della guerra¹⁵. E così via.

Dobbiamo arrivare a un pensiero radicale, non possiamo chiudere gli occhi di fronte a ciò che la guerra è oggi e per certi versi probabilmente

14. Cfr. Platone, *Leggi*, I, 625D-626A.

15. Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 324.

te è in sé stessa: non una dimensione normale della politica o addirittura la sua essenza, ma qualche cosa di profondamente malefico che dissolve completamente la politica, almeno per un po'. Il problema è che questo "per un po'" può diventare "per sempre". Non possiamo nasconderci che la capacità di controllare la guerra riconducendola a una sorta di parentesi tra due forme di pace sta sparendo dal mondo attuale, insieme alla capacità di controllare e limitare lo spreco di risorse o alla capacità di riconoscere e affermare la dignità umana. L'illimitatezza, la sregolatezza, la tendenza all'estremo sono caratteristiche salienti del mondo contemporaneo. E non possono essere estirpate con i sani propositi, i discorsi virtuosi e le pie illusioni.

Appunto per questo siamo costretti a riconoscere, sebbene sia un dato agghiacciante, la possibilità di un definitivo divorzio tra l'essere e il valore. La mera esistenza umana, cioè la continuità della sussistenza nel tempo di una determinata specie vivente, non garantisce ormai in nessun modo la sussistenza della dignità umana. Forse è la prima volta nella storia che l'umanità ha la possibilità – tutt'altro che lieta – di giudicare sé stessa e di valutare se *sceglersi* o no. Non possiamo più dare per scontato che la sussistenza del mondo, di *questo* mondo, sia necessariamente preferibile alla sua estinzione. E la ragione più forte per dubitarne sarebbe proprio che questo mondo, non per scelta, ma per sregolatezza, avidità e follia, è stato capace di produrre la possibilità tecnica della propria estinzione, abbassando per ciò stesso a un livello infimo l'attribuzione di valore all'esistenza umana. Un simile mondo non merita di continuare, e comunque non ci riuscirebbe a lungo.

Forse solo riuscire a stringere i denti e dirci, con serietà e consapevolezza: *Fiat iustitia et pereat mundus*¹⁶, può darci un terreno solido su cui poggiare nello sforzo di cambiare un mondo cosiffatto. Non è probabile. Ma pensare che il mondo così com'è possa durare e meriti di durare, è addirittura impossibile. Nel parlare di pace e di guerra, dobbiamo sapere che è a questo punto che ci troviamo. Se no, parlarne è del tutto inutile.

16. L'espressione è attribuita a Gaio Cassio Longino, insieme a Bruto il principale dei cesaricidi. Fu il motto di Ferdinando I di Asburgo, imperatore del Sacro Romano Impero a partire dal 1556. Naturalmente è stata ripresa innumerevoli volte. La principale utilizzazione filosofica com'è noto è di Kant, in *Sulla pace perpetua*. Mi piace citare in proposito, ricordando affettuosamente un maestro, G. Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Roma - Bari 2007, p. 196.

Pace e pacificazione tra totalità e parzialità. Il ritorno del pensiero sociale

Luigi Di Santo

Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale

1. Totalità e totalitarismi

Il tema della pace può essere oggetto di riflessione sotto prospettive diverse. Oggi viviamo l'ansia di pace alla luce del conflitto patente dopo un anno di guerra nel cuore dell'Europa. Ma la via della pace può trovare considerazione in particolare nella dimensione del conflitto latente relativo alla ricerca della pace sociale all'interno delle nostre comunità. Nel corso del '900 le diadi totalità-parzialità e pace-pacificazione hanno contrassegnato e attraversato tutta la vicenda umana sul piano sociale, politico e giuridico. Questa linea ha attraversato il '900 ed è ancora presente. Nella prima parte del Novecento è stato generato un modello totalizzante con le sembianze della statualità moderna nella forma dello Stato totalitario sviluppato attraverso uno statuto epistemologico chiuso e organico caratterizzato da una assoluta disintermediazione, negando ogni possibile alterità. Un mondo chiuso. I totalitarismi del '900 hanno prodotto una coincidenza tra Stato e società e sono stati la manifestazione politica del mito della totalità, negando all'uomo di potersi definire come persona. Tutto ciò, poi, ha trovato il suo apice simbolico nella Seconda Guerra Mondiale, quando le uniformi degli eserciti hanno "uniformizzato" gli individui. Dopo la Seconda Guerra Mondiale c'è stato un ritorno dell'uomo. Un ritorno di una singolarità fragile, incompleta. L'uomo non aveva nulla ma era portatore di una tensione sociale verso il tutto. Oggi sostanzialmente è tutto ma si propende verso il nulla. Manca una tensione sociale, che rappresenta l'espresso dell'umano all'interno della storia. Dopo la Seconda Guerra Mondiale, si perde quella che è l'eticizzazione dell'azione, e sovviene davvero l'inadeguatezza dell'individuo. L'umano torna protagonista attraverso la sua identità radicale nella ricerca dell'in-

contro necessario. «Attraverso la sua azione non manifesta la sua condizione ma al tempo stesso la realizza. È causa del suo atto ed è causa di trasformazione dell'uomo»¹. La trasformazione che prepara la relazione che non nega la sostanzialità della persona. Quindi la persona si completa nella relazione e produce una risposta al senso del totalitarismo che oggi si converte negli aspetti economicistici e tecnocratici. Nelle incomprensioni delle culture, dei vissuti in comune che culminano nel conflitto latente che si nutre della mancanza o insufficienza dei luoghi intermedi e parziali costitutivi di pluralità e responsabilità. Il Secondo Dopoguerra ricerca nelle Carte dei diritti il superamento della “chiusura” nell’annunciare il valore della parzialità e della difettività, perché solo nel residuale può nascere un “diritto umano” che dà vita ad atti sociali, ancora oggi, pur nella logica dei processi di disinformazione e della tecnica neutra che neutra non è. Passaggio fondamentale per la ripresa di un tema che nel Secondo Dopoguerra sarebbe tornato fortemente al centro della discussione politica ossia la ricerca dell’uguaglianza. Nel nostro presente complesso, disuguaglianza, discriminazione potrebbero essere tradotte con il termine simbolico della *fragilità*.

2. Diritti e Pace sociale

I diritti diventano il sentiero su cui far procedere gli uomini per provare a ridurre ogni forma di totalità che nella storia torna senza tregua ad affiancare lo spirito dell’umano. Un sentiero tracciato da pensatori che hanno ricercato nel personalismo, nel richiamo ai corpi intermedi, nell’alterità, nell’essere di confine la convinzione di una “residualità inespresa” per accettare quella che Mauro Magatti definiva una scommessa del vuoto². La totalità epistemologica si configura in una sorta di pacificazione sociale e costantemente, in forme diverse, esprime totalitarismi che si esplicano nella dimensione tecnocratica ed economicistica. Al contrario la *pace sociale* si relaziona alla implementazione dei diritti sociali, prodromici al rinnovamento costante delle nostre comunità, data la concretezza e la concatenazione espressa. E non è casuale che negli ultimi anni i diritti sociali sono sotto attacco. Sappiamo che i diritti sociali sono il

1. V. Serritella, *Un nuovo Umanesimo fedele all’Uomo e a Dio. Saggi sulla Persona*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2015, p. 67.

2. Cfr. M. Magatti, *Oltre l’infinito. Storia della potenza dal Sacro alla tecnica*, Feltrinelli, Milano 2018.

nucleo di senso di ogni forma di welfare. Oggi lo specchio della crisi dello stato sociale si evidenzia nella messa in discussione di quelli che sono i diritti conquistati in decenni di lotte drammatiche. Negli ultimi decenni c'è stata una celebrazione della singolarità e i diritti sociali sono stati condannati alla marginalità anche per motivi più banali, come ad esempio la mancanza di risorse economiche attraverso cui sono stati giustificati “tagli” ai servizi, sempre più pesanti. I diritti sociali, oggettivamente, sono stati considerati minori rispetto ai diritti di libertà. Ma riteniamo che tale impostazione sia del tutto errata e pericolosa per gli equilibri di una società giusta. Riflettere intorno alla crisi dello stato sociale significa innescare una ricognizione sugli ambiti concreti dei diritti sociali sul piano ermeneutico partendo dai pilastri *famiglia, partecipazione, lavoro e salute* col fine di costruire una *pace sociale reale*³. Il ruolo del giurista si rivela fondamentale nella sede della legiferazione pensata in direzione di un ritorno del pensiero sociale a partire da ambiti concreti nella efficacia del loro insieme.

3. Il senso sociale della famiglia

La famiglia, sul piano ermeneutico, si identifica come il nucleo dei diritti sociali. L'idea di famiglia è fondativa per quanto riguarda i diritti sociali perché produce una condizione rigenerativa della filosofia politica, della filosofia del diritto. Quindi una concezione molto lontana della famiglia come centro di statualità ma intesa come il nucleo costruttivo di un piano sociale. L'angolatura non è, semplicemente, in questo caso, l'insieme di relazioni da regolare ma ricercare nella famiglia una oggettività originaria come comunità fondamentale. E se pensiamo ai diritti sociali in una forma concatenata, la famiglia non è semplicemente una sommatoria di individui ma è modello per gli atti sociali. Un deposito di idee. Ogni essere umano per questo motivo non nasce dal nulla, riesce ad essere tale perché si informa nella dimensione familiare. Nessuno nasce solo, nessuno muore solo da questo punto di vista. I totalitarismi hanno cercato di oggettivare la famiglia nel segno di una reificazione ideologica. Quando è entrata nella storia l'idea della ragione totale, si poneva l'obiettivo di fare a meno dell'uomo e dunque della famiglia in quanto portatrice di verità ermeneutica. Con il fiorire delle costituzioni dopo la Seconda Guerra

3. Cfr. L. Di Santo, *Per un'ermeneutica dei diritti sociali. I quattro pilastri. Famiglia, lavoro, partecipazione, salute*, il Mulino, Bologna 2020.

Mondiale, l'idea di apertura di vita e di pace, come direbbe Giuseppe Capograssi, entra all'interno del principio famiglia e diventa come misura qualitativa dello stato dei diritti all'interno della comunità⁴. Quindi la famiglia come misura dei corpi intermedi per innovare gli anticorpi culturali che pongono distante la disintermediazione, simbolo della totalità dei nostri tempi. La famiglia ha una sua dimensione valoriale ed educativa, è portatrice di parzialità e di relazione in quanto forza sociale valoriale e materiale. All'interno dei diritti sociali, quindi, la famiglia è un bene comune che si impegna verso qualcosa, un qualcosa che va oltre la mera costruzione giuridica. La prospettiva è ben altra, si configura nel diritto delle persone. Il pilastro famiglia, inteso come diritto alla famiglia, per la famiglia, come diritto sociale, si va a concatenare con un altro pilastro dei diritti sociale: il lavoro.

4. Destino sociale del lavoro

Il lavoro come la famiglia è un nucleo ermeneutico dei diritti sociali. Anche esso ha, come la famiglia, un sostrato valoriale e creativo. I diritti della persona esprimono una sorta di potenza valoriale necessaria per rendere il giuridico, efficace. È in questa prospettiva che si costituisce il nucleo ermeneutico dei diritti sociali. Per questo è importante parlare del diritto al lavoro, e non dei diritti del lavoro, nel segno di una dimensione creativa e innovativa come alternativa alle condizioni di totalità. La concatenazione dei diritti sociali di famiglia, lavoro, salute e partecipazione esprime una matrice della società che riempie e si riempie di profili qualitativi e quantitativi che sono presenti nella dimensione della persona. Questo riconoscimento ci dice qualcosa: la persona è oltre tutte queste dimensioni, ed essendo oltre non si identifica con l'attività lavorativa. Quando diciamo che l'uomo è il lavoro, in realtà approdiamo sul terreno del nichilismo più evidente. "Io sono colui che esprime il lavoro ma non sono il lavoro, io sono colui che fa". L'elemento educativo è l'elemento che ci consente di "distinguerci" dal lavoro e ci preserva come persone. Solo tale consapevolezza "personalista" ci conduce sul sentiero della pace sociale nel generare senza sosta ambiti di rinnovamento dello spirito di partecipazione comunitaria e individuale. Hegel sosteneva che il lavoro non è istinto ma razionalità⁵ e, sulla base di questa razionalità, anche la dimensione giu-

4. Cfr. L. Di Santo, *Giuseppe Capograssi. Riflessioni sulla guerra e sulla pace*, in «Democrazia e Diritti Sociali», (2020) 1, pp. 41-51.

5. Cfr. G.W.F. Hegel, *Dizionario delle Idee*, a cura di N. Merker, E.R., Roma 1996, p. 106.

ridica deve assumersi una responsabilità. E questa responsabilità diventa palmare attraverso l'incontro dell'umano con il lavoro sulla strada della relazione educativa. Quando il lavoro diventa totalità, sono in pericolo le identità personali e culturali, senso delle nostre parzialità.

5. Corpi intermedi di pace sociale

Nei lavori della Assemblea costituente risuonano ancora attualissime le parole di Giorgio La Pira sul lavoro⁶, sui corpi intermedi che oggi potremmo ridefinire come corpi intermedi di pace sociale. Gli esseri umani sono liberi e protagonisti nella relazione tra cittadinanza e diritti sociali. Giulio Prosperetti, giudice della Corte costituzionale, parla dei diritti sociali riguardo al lavoro come diritti sociali pretensivi dando ad essi la forza sociale del pre-tendere la libertà⁷. Molto lontani da visioni alla Jeremy Rifkin che scriveva di “fine del lavoro” e del terzo settore come terra promessa del lavoro futuro⁸. Veniamo da anni di attacchi “alla cultura del lavoro” che hanno segnato il riconoscimento della realtà della precarietà del lavoro. Meno lavoro meno cultura, meno cultura meno comunicazione, meno comunicazione meno partecipazione. La relazionalità conseguente non comporta la fine del lavoro ma la fine della società del lavoro, nel fondo di una deriva di inevitabile povertà culturale che non risparmierebbe le dimensioni della famiglia, partecipazione e salute nella concatenazione che permette a tutti i diritti sociali di avere una propria dimensione e concretezza. Lo scenario possibile sarebbe quello della frammentazione e della fragilità sociale. Flessibilità ed economia dell'incertezza sono “spie rosse” della ripetitiva angoscia sociale come esternalizzazione delle pratiche di dominio neoliberali. L'economista americana Naomi Klein scrive del continuo ripetersi della “dottrina dello shock”⁹. Le pratiche di dominio che producono disoccupazione, povertà non riconoscono i diritti sociali come elementi genetici di liberazione nella ricerca di una pace sociale costruita sulla partecipazione che contiene altresì i dispositivi sociali che permettono il riconoscimento e la relazione tra tutti i diritti sociali. Dopo il Secondo conflitto mondiale, dopo il trionfo e la caduta della

6. Cfr. G. La Pira, *Il valore della Persona Umana*, Polistampa, Firenze 2009.

7. Cfr. G. Prosperetti, *Ripensiamo lo Stato sociale*, Wolters Kluwer, Milano 2019.

8. Cfr. J. Rifkin, *La fine del lavoro. Il declino della forza globale e l'avvento dell'era post-mercato*, Baldini e Castoldi, Milano 2001.

9. Cfr. N. Klein, *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Rizzoli, Milano 2008.

totalità, Jacques Maritain scrive: «La democrazia è quel regime in cui il popolo è pervenuto alla sua maggiore età sociale e politica ed esercita il diritto di dire... il governo del popolo e per il popolo, la partecipazione il suo perno fondamentale»¹⁰. La persona è oltre; e nella partecipazione è possibile dire che la persona è dunque superiore allo Stato come diceva Jacques Maritain, dopo l'esperienza nefasta dei totalitarismi. Pur nell'attuale fase di disintermediazione, nell'essere umano è sempre presente il bisogno di partecipazione che non potrà mai essere occultato perché ritorna sempre, perché è dentro di noi, perché ci identifica ontologicamente. Per questo motivo, il giurista deve, quindi, apprendere questo bisogno, in ogni forma di mutamento e deve essere capace di progettarlo. Dobbiamo però noi essere capaci di produrre elementi partecipativi e l'ermeneutica dei diritti sociali si pone al centro della riflessione in tale contesto, all'interno della nostra comunità. Oggi abbiamo a che fare con tecnologie pervasive, e il diritto di partecipazione cambia nome in un diritto possibile all'accesso per tutti i cittadini. Ma possiamo esserne sicuri? Siamo sicuri che abbiamo l'opportunità di essere inclusi? Siamo sicuri che l'uomo è ancora un soggetto artefice oppure si è trasformato in un oggetto dell'artificio? Dobbiamo porci queste domande perché sono la qualificazione della nostra soggettività, altrimenti siamo condannati in una solitudine artificiale che potrebbe diventare il codice ermeneutico di questa "nuova" forma di civiltà. La partecipazione ha subito colpi terribili per via di mali endemici quali la corruzione o attraverso le forme di incompetenza scaturite dall'abuso delle tecnologie e dei social¹¹; una nuova forma di male. Ricordando le parole di Agostino, il male genera sempre conversione. Il male dei nostri giorni è un male sociale che provoca disintermediazione perché la comunicazione si connota come semplicistica e duale informazione, priva di relazione, colpevole di "furto di futuro". Quando la disintermediazione afferma la sua supremazia, il principio partecipazione entra in una sorta di spirale che non riesce ad individuare il confronto e cede all'incompetenza, al culto dell'ignoranza nel passaggio dallo stato sociale allo stato social. Noi ci nutriamo di cattive informazioni, consapevolmente. Un nuovo virus, generato da un sistema narcisista che ci ha trasformato in "zombie digitali"¹². Nel 2019, Tom Nichols in un'intervista profetica dice: «Si può uscire dall'età dell'incompetenza solo attraverso una guerra

10. J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, Passigli, Firenze 2007, pp. 52-53.

11. Cfr. T. Nichols, *La conoscenza e i suoi nemici. L'era dell'incompetenza e i rischi della democrazia*, Luiss University Press, Roma 2018.

12. Cfr. A. Piper, *Il libro era lì. La lettura nell'era digitale*, FrancoAngeli, Milano 2013, p. 53.