

La pace come principio**

di Tommaso Greco*

Peace as principle

Against the tradition that considers peace as a temporary absence of war, because it sees conflict as the original datum of human nature, we must attempt to place peace at the origin, starting from adequate anthropological assumptions and drawing out precise legal, political and institutional implications.

Keywords: Peace, War, Human nature, Legal pacifism, Political realism.

I

Le discussioni e le incomprensioni, le accuse, quando non le ingiurie, generate dalla guerra in Ucraina nei paesi che per loro fortuna non sono (ancora?) interessati dalle operazioni belliche, confermano che con la pace abbiamo innanzitutto un problema di approccio. Quando chi la invoca viene immediatamente additato come alleato o ‘servo’ di chi ha brutalmente invaso un paese sovrano, troviamo certamente una ennesima prova di quanto sia difficile, come scriveva Romain Rolland nel 1919, conservare il pensiero libero e la fede internazionale «in mezzo ai furori della guerra e della reazione universale»¹, ma abbiamo anche conferma che non si riesce a prendere la pace in considerazione se non come rovescio della guerra, come ciò che è inscindibilmente e originariamente legato al discorso sulla guerra. Come se porre la questione della pace potesse essere soltanto un argomento subordinato alle dinamiche (e alle divisioni) delle guerre, in corso o future. Ciò avviene perché siamo abituati a pensare la pace come una condizione che occorre stabilire quando sia in corso un conflitto armato, come frutto di uno sforzo, di una costruzione, di una serie di inter-

* Università di Pisa; tommaso.greco@unipi.it.

** Rielaboro e sviluppo in questo scritto un testo intitolato *Pace: principio o valore?*, pubblicato come Research Paper nel 2012 in “Scienza & Pace”, la rivista del Centro Interdipartimentale di Scienze per la Pace dell’Università di Pisa.

1. R. Rolland, *I precursori* (1919), Edizioni della Rassegna Internazionale, Milano 1925, p. 7 (II ed.).

venti il cui obiettivo è di raggiungere quella meta, magari con ogni mezzo possibile, ma soprattutto a partire da presupposti che la negano. È evidente quando comunemente la si definisce come «assenza di guerra», ma è evidente anche quando la pensiamo teoricamente come l'elemento debole di una dicotomia nella quale l'elemento forte è appunto la guerra². Ebbene, lo sforzo che occorre fare, proprio sul piano teorico (ma in vista delle sue importanti implicazioni pratiche), è di dimostrare il contrario, e cioè che vale esattamente l'opposto di quanto spesso pensiamo ed affermiamo: è la guerra ad essere la negazione della pace, ed è la guerra a rappresentare l'elemento derivato rispetto a quello principale, che è appunto la pace. La pace, in altre parole, sta al principio: è il principio.

2

Mettere la pace al principio – all'origine – vuol dire quindi, prima di ogni cosa, avere la possibilità di darle un fondamento solido, di ancorarla ad un presupposto che riesca a sostenerla al di là del suo riferimento alla guerra. Un'operazione da condurre innanzitutto sul piano antropologico e sociologico, dal momento che possiamo sperare di portarla a compimento solo dando una chance ad un'antropologia positiva che rappresenti la negazione del modello conflittualistico che vede nella guerra la condizione 'naturale' degli esseri umani. Coglieva insomma nel segno Erich Fromm quando scriveva che una teoria positiva della pace «richiede una teoria dell'essere umano, una teoria della società e una teoria del vicendevole scambio tra individuo e società»³. Ciò concretamente significa contrapporre, – anzi: sostituire – alla classica antropologia hobbesiana (*homo homini lupus*) di cui si nutre il pensiero della guerra (e della pace come sua negazione), una antropologia capace di farsi carico dei rapporti di cooperazione e di solidarietà tra gli esseri umani, senza che ci sia bisogno di chiamare in causa l'esistenza di un potere armato che ne rappresenti la condizione di possibilità. Pensare la pace come situazione originaria significa dunque includere nella nostra idea di società la possibilità che uomini e donne collaborino naturalmente, allo stesso modo di come talora confliggono; che essi siano capaci di instaurare relazioni pacifiche e fondate sulla fiducia reciproca, allo stesso modo in cui sono capaci di rapportarsi mediante la sfiducia e il conflitto. Significa anche

2. Cfr., ad esempio, tra i molti riferimenti possibili, N. Bobbio, *Pace*, con un testo di Papa Francesco, Treccani, Roma 2022, p. 20 (si tratta di un testo pubblicato originariamente nel 1989).

3. E. Fromm, *Teoria e strategia della pace* [1970], in Id., *La disobbedienza e altri saggi*, Mondadori, Milano 1982, p. 155.

proporre un'idea di politica che ritrovi il senso dell'agire in comune e si lasci alle spalle la logica amico/nemico.

Se analizziamo i due modelli che qui si confrontano possiamo dire questo, essenzialmente: che la prevalenza di quello che possiamo chiamare modello 'sfiduciario' si è potuta basare su una sorta di perpetua profezia che si autoavvera. Poiché il presupposto indiscutibile è che non è possibile fidarsi dell'altro, non rimane altra via che rifornirsi di tutti i mezzi possibili per difendersi da lui, eventualmente attaccando in anticipo quando sia necessario per evitare di venire sopraffatti (non c'è teoria della legittima difesa che non implichi una qualche concessione alla difesa preventiva, persino con riguardo all'uso delle armi nucleari⁴). La sfiducia alimenta la sfiducia, portando ad accumulare gli strumenti che tengono in vita questo circolo negativo. Il cosiddetto "equilibrio del terrore", che secondo l'interpretazione corrente ha garantito la pace mondiale nel secondo dopoguerra, si basava esattamente su questo meccanismo, che già Hobbes aveva descritto benissimo: «è un precetto, o una regola generale della ragione, *che ciascuno debba cercare la pace per quanto ha speranza di ottenerla, e che, se non è in grado di ottenerla, gli sia lecito utilizzare tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra*». Se la prima e fondamentale legge di natura è che bisogna «*cercare e perseguire la pace*», rimane fermo che il nucleo essenziale del diritto di natura è la necessità, anzi l'obbligo, di «*difendersi con tutti i mezzi di cui si dispone*»⁵. Con questi presupposti, il problema di far sì che possa instaurarsi un circolo di fiducia non si pone nemmeno: l'essenziale è che si sia in grado di difendersi dai possibili attacchi, dato che l'altro è sempre essenzialmente un potenziale nemico. Non si è in difetto se non si lavora positivamente per stabilire rapporti pacifici; lo si è invece, e gravemente, se non si fa di tutto per potersi adeguatamente difendere in caso di attacco da parte dell'avversario.

In questo contesto, la pace può essere soltanto un valore finale ed eventuale, la cui realtà dipende prevalentemente dall'equilibrio tra forze e potenze presenti sul campo: preferibilmente e inizialmente su un campo che non è quello della battaglia aperta, ma che può diventare guerra senza particolari discontinuità nello schema del ragionamento. *Polemos* costituisce il nucleo delle relazioni non solo in tempo di guerra ma anche in quello di pace, come dimostra il nesso costitutivo tra politica e guerra che sembra rappresentare l'elemento unificante della tradizione occidentale⁶. Abbia-

4. Si legga a tal proposito la lucida analisi critica di A. Cassese, *Violenza e diritto nell'era nucleare*, Laterza, Roma-Bari 1986.

5. T. Hobbes, *Leviatano*, cap. XIV, trad. it. a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 106. I corsivi sono originali.

6. Cfr. U. Curi, *Pensare la guerra. Per una cultura della pace*, Dedalo, Bari 1985, il quale

mo sempre a che fare con forze che si confrontano e che devono prevalere l'una sull'altra per evitare di soccombere in un mondo che è governato essenzialmente dalla paura.

3

Occorre quindi spogliarsi degli occhiali che sono diventati parte del nostro stare nel mondo per poter almeno sostenere che 'un altro modo è possibile'; che è possibile cioè pensare la pace – e quindi le sue premesse – in maniera affatto differente.

Che la pace possa essere posta al principio dei nostri ragionamenti, e non alla fine, significa poter contare su precise condizioni. Condizioni che esistono, purché si abbia la capacità di leggerle in quella realtà nella quale, da qualche secolo, siamo abituati a vedere solo sfiducia, paura, conflitto. Ce lo dice innanzitutto la storia del pensiero politico e giuridico (alla quale dovremo fare necessario riferimento anche più avanti). Là dove i tenaci sostenitori del realismo vedono soltanto uomini machiavellicamente 'tristi' – quasi che l'uomo sia un 'visconte dimezzato' di cui sia rimasta in piedi solo la parte 'cattiva' – altri pensatori ci hanno consegnato immagini, che non definirei più ottimistiche, ma semplicemente più realistiche. Basti ricordare ciò che Montesquieu scrive nel primo libro dell'*Esprit des Lois* (1748), il cui secondo capitolo è dedicato alle leggi della natura. Il grande classico del costituzionalismo, dichiarandosi sorpreso del fatto che autori come Hobbes avessero completamente travisato la condizione ipotetica dello stato di natura, nota come in una condizione siffatta, con uomini deboli e tutt'al più uguali tra loro, nessuno cercherebbe di attaccare l'altro «e la pace sarebbe la prima legge naturale»⁷. Non si possono attribuire agli uomini 'naturali' sentimenti e condizioni che sono il frutto di una determinata evoluzione sociale. Il senso di debolezza, il bisogno, persino il timore reciproco, sono sentimenti che – anziché opporre gli uomini e metterli in guerra tra di loro – li avvicinano e li spingono alla vita comune.

Ma usciamo dalle contrapposizioni filosofiche e cerchiamo il conforto della scienza. Oggi l'etologia ci ha insegnato che «gli impulsi aggressivi dell'uomo vengono controbilanciati da inclinazioni alla socievolezza e al soccorso reciproco altrettanto profondamente radicate»⁸. Una serie di moduli comportamentali – sorrisi, saluti, abbracci, cura reciproca – dimostra

sottolinea come non vi sia stato «filone speculativo di una qualche rilevanza che abbia proposto o condiviso una Weltanschauung pacifista» (p. 10).

7. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, UTET, Torino 1952, p. 60.

8. I. Eibl-Eibesfeldt, *Amore e odio*, Adelphi, Milano 2007, p. 19.

che la tendenza alla socievolezza è diffusa e naturale e che persino l'altrettanto naturale tendenza all'aggressività è soggetta a processi di ritualizzazione, i quali postulano «una certa misura di reciproca fiducia»⁹. La fiducia e la pacifica convivenza, dunque, non hanno nulla di innaturale. Anzi: «l'evoluzione del comportamento altruistico è completamente comprensibile sulla base di principi darwiniani; perfino l'appoggio reciproco fino al sacrificio della vita ha importanza per la conservazione della specie»¹⁰. Tutto ciò mostra che le funzioni sociative sono originarie e non sono affatto derivate da una sublimazione dell'aggressività; tanto da portare a concludere che «la natura ha sfruttato pressoché tutte le possibilità di fondare e rafforzare il legame».

Per quanto la letteratura sulla fiducia e sul legame sociale stia conoscendo una rinnovata fortuna, non è fuori luogo ricordare la tradizione filosofico-politica che sulla socievolezza ha insistito, senza peraltro mai dar luogo a illusorie immagini di un uomo 'buono per natura'. La tradizione che possiamo, semplificando, chiamare aristotelica e che arriva fin dentro la modernità con autori come Jean Bodin, Johannes Althusius e Ugo Grozio, ci parla ancora della possibilità di pensare un modello diverso di relazioni; anzi di *pensare le relazioni*. È peraltro la tradizione alla quale si rivolgono, rinnovandola e mettendola a frutto, alcuni dei maggiori filosofi contemporanei.

Non credo ci siano altre possibilità di fondare una filosofia della pace – di *pensare la pace*¹¹ indipendentemente e prima della guerra e del conflitto – se non partendo dalla originaria relazionalità che l'uomo può mettere in campo. Non si tratta ovviamente di negare la realtà del conflitto, né tanto meno di annegare le differenze che generano contrasti in una inesistente 'concordia' generale. Si tratta, piuttosto, di prendere sul serio quella realtà che tutte le scienze umane assumono come un dato di partenza inoppugnabile e che solo la scienza politica nata nella modernità si ostina a non tenere nella debita considerazione. Dico la realtà sulla quale – come notava già Sergio Cotta in un testo che è di primario riferimento per la prospettiva che qui stiamo delineando – psicologia, sociologia, antropologia culturale, etologia concordano, rilevando «che l'individuo non è né vive mai in isolamento, bensì è inserito vitalmente in una molteplicità di gruppi o società di appartenenza»¹². Il che si traduce, nella vita pratica degli individui, nel-

9. Ivi, pp. 104-5.

10. Ivi, p. 82.

11. È questo il titolo di un volume collettaneo curato da F. Bonicalzi, *Pensare la pace. Il legame imprendibile*, Jaca Book, Milano 2011.

12. S. Cotta, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Rusconi, Milano 1989, p. 33. Si leggano anche gli scritti contenuti in Id., *Scritti storico-politici*, a cura di M. S. Birtolo, D.

la messa in campo della capacità di dialogo, di strategie relazionali come quella del dono e della cura, tutte tese a creare e a consolidare il legame sociale, e che si può tradurre nella vita degli stati in una serie di azioni tendenti a favorire il dialogo e la cooperazione, piuttosto che la competizione e l'avversione. Per questa via è possibile – lo dico di nuovo con le parole di Cotta – «scoprire la pace quale condizione, originaria e permanente, del vivere umano, che è un vivere con e per l'altro»¹³.

La conclusione, che condivido in pieno con Cotta, è allora la seguente: «in quanto è relazionale, l'essere è pace»¹⁴. O ancora, riprendendo quanto è stato scritto efficacemente a commento di Emmanuel Lévinas: «il legame con l'altro si mostra come costitutivo fino al punto da dare luogo ad un'idea di pace che si pone al di là dell'alternativa alla guerra»¹⁵. Non credo che Gandhi volesse dire una cosa diversa quando scriveva che «la non-violenza è la legge della razza umana»¹⁶; così come non credo di forzare il pensiero di Capitini se riconduco a questa essenziale relazionalità quella che egli chiamava “compresenza”, includendovi anche la relazione dei viventi con i morti¹⁷.

Per concludere su questo punto: se la pace – come ha scritto Jean Giono nella sua bellissima e accalorata *Lettera ai contadini sulla povertà e la pace* – è la qualità degli uomini misurati¹⁸, bisogna essere consapevoli che la misura dell'uomo, quella misura «alla quale bisogna costantemente rispondere», non è altro che la sua capacità di relazione, il suo essere un *Io* che si relaziona ad un *Tu*.

4

Cerchiamo di vedere adesso come questa revisione dei presupposti socio-antropologici si traducano in una diversa visione della pace e del pacifismo. Se possiamo trovare all'origine la possibilità della relazione, della fiducia e della cura, possiamo considerare la pace come ciò che sta all'inizio e non alla fine; come ciò che occorre custodire e non costruire; come ciò

Galimberti, A. Landolfi e A. Zarlenga, con una presentazione di L. Scillitani, Rubbettino, Soveria Mannelli 2022, in part. pp. 149-200.

13. Cotta, *Dalla guerra alla pace*, cit., p. 173.

14. *Ibid.*

15. S. Facioni, *La cattura dell'Origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano 2005, p. 68. Nella prospettiva assunta da questo studioso, la pace si propone pertanto come «una delle condizioni ontologiche sopra cui “sta” il mondo» (p. 67).

16. Gandhi, *Teoria e pratica della non-violenza*, a cura di G. Pontara, Einaudi, Torino, p. 10.

17. A. Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, in *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Protagon Editrice, Perugia 1995.

18. J. Giono, *Lettera ai contadini sulla povertà e la pace*, a cura di M. G. Gini, Ponte alle Grazie, Firenze 1997, pp. 86 e 92.

che ci chiama alla responsabilità preventiva della sua cura piuttosto che allo sforzo successivo di ripararci dalle offese.

Sul piano giuridico questo rovesciamento si concretizza innanzitutto adottando l'alternativa tra *principi* e *valori* sulla quale ha insistito Gustavo Zagrebelsky¹⁹. Com'è ampiamente noto, per il costituzionalista torinese «ragionare e agire “per principi” e ragionare [e agire] “per valori” sono cose radicalmente diverse»; anzi, «per gli aspetti più importanti sono cose antitetiche». Il valore è «un *bene finale, fine a se stesso*, che sta innanzi a noi come una meta che chiede di essere perseguita attraverso attività *teleologicamente orientate*». Ciò che esso non contiene è «un preventivo criterio di legittimità dell'azione e del giudizio» con cui lo perseguiamo. Nella prospettiva del valore, il machiavellico (ma forse non precisamente machiavelliano) “fine che giustifica i mezzi” opera pienamente, in quanto «tra l'inizio e la fine dell'agire “per valori” può esserci di tutto»; il valore, infatti, «copre di sé qualsiasi azione che possa essere messa in rapporto di strumentalità efficiente rispetto al valore stesso. Il più nobile valore può giustificare la più abietta delle azioni; il dritto può nobilitare il rovescio». L'agire per valori, insomma, è «refrattario a criteri regolativi e delimitativi *a priori* [...]». Per questo – conclude Zagrebelsky – l'etica dei valori è l'etica della potenza» e questo basta per affermare che «i valori non sono diritto» in quanto il diritto «è uno strumento per orientare normativamente le azioni umane»²⁰.

Completamente diverso il ragionamento per principi. Seguiamo ancora le parole di Zagrebelsky. I principi «sono *beni iniziali* che vengono assunti come qualcosa che vale, ma che – a differenza dei valori – chiedono di realizzarsi attraverso attività *conseguenzialmente determinate*. Stanno alle nostre spalle e incombono su di noi e sulle nostre azioni. Riguardano i mezzi del nostro agire, non i fini». Perciò l'agire per principi è un agire determinato e regolato, «delimitato dal principio medesimo e dalle sue implicazioni». «Agisci in ogni situazione concreta in modo che nella tua azione si trovi all'opera un riflesso del principio stesso»: questa è la norma fondamentale dell'agire per principi, secondo l'ex presidente della Corte Costituzionale. Poiché i principi pretendono coerenza anche nel comportamento individuale, sono l'essenza di un'etica del dovere che si contrappone frontalmente a quella della potenza.

19. Cfr., anche per le osservazioni seguenti, *La legge e la sua giustizia. Tre capitoli di giustizia costituzionale*, il Mulino, Bologna 2008, p. 205 ss. Sul tema dei principi e dei valori, cfr. F. Riccobono, *Principi, norme, valori*, in A. Ballarín (a cura di), *Diritto Interessi Ermenutica*, Giappichelli, Torino 2012.

20. Zagrebelsky, *La legge e la sua giustizia*, cit., p. 206. I corsivi sono originali.

Ora, il “valore” della pace sembra confermare in maniera inoppugnabile i sospetti zagrebelskyani. Che si debbano fare guerre nel nome della pace è (stato?) uno dei principali argomenti giustificativi per gli interventi bellici, e – ahinoi – sembra essere (stata?) in certi casi anche una tragica necessità, di fronte a pericolosi aggressori di popoli inermi²¹. La guerra in corso in Ucraina ne fornisce soltanto l’ultima conferma. D’altra parte, che la pace venga considerata un valore finale è la principale conseguenza dell’averla definita esclusivamente nei termini dell’assenza di guerra.

Ora, se Zagrebelsky ha ragione; se la distinzione tra principi e valori può essere accolta come valida anche con riguardo alla pace; se, anzi, la pace può essere assunta addirittura come terreno privilegiato per elaborare quella distinzione, come si fa – con quali argomenti, quali assunzioni – a considerare la pace come un principio sul piano del diritto e del pensiero giuridico?

La risposta più immediata è quella che è possibile dare rinviando a ciò che è statuito: la pace è un principio in quanto come tale, ad esempio, è stata scolpita nell’art. 11 della Costituzione italiana²². Se è scritto che l’Italia «ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali», allora non sembra ci sia molto da aggiungere. Tanto più se si ricorda che esiste una *Dichiarazione sul diritto dei popoli alla pace* approvata dall’Assemblea delle Nazioni Unite il 12 novembre del 1984, la quale, oltre a proclamare «solennemente che i popoli del nostro pianeta hanno un sacro diritto alla pace» (art. 1), afferma che la salvaguardia di questo diritto, nonché la promozione della sua realizzazione «costituiscono obbligo fondamentale di ciascuno Stato» (art. 2)²³. E si può aggiungere che anche

21. Non si fa fatica a sottoscrivere l’affermazione di Domenico Losurdo, secondo cui «il Novecento è scandito da guerre e rivoluzioni che promettono con modalità diverse la realizzazione della pace perpetua, è scandito cioè da violenze che assicurano di voler sradicare una volta per sempre il flagello della violenza» (*La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 6). Occorre appena aggiungere che una tale constatazione vale ben oltre la storia del Novecento.

22. Sui principi costituzionali riguardanti l’ordinamento internazionale mi limito a rimandare a C. De Fiores, *Il principio internazionalista*, in *L’attualità dei principi fondamentali della Costituzione dopo settant’anni*, a cura di M. Della Morte, F. R. De Martino e L. Ronchetti, il Mulino, Bologna 2020, in part. pp. 217 ss., nonché a M. Fiorillo, *Guerra e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 91 ss., e a L. Chieffi, *Il valore costituzionale della pace. Tra decisioni dell’apparato e partecipazione popolare*, Liguori, Napoli 1990.

23. I vari profili relativi a questa Dichiarazione sono stati richiamati e sottolineati da Eugenio Ripepe, nel contesto di una più generale analisi circa «l’incommensurabile supe-

lo Statuto delle Nazioni Unite, all'art. 1, parla di «mantenere la pace e la sicurezza internazionale».

In questa prospettiva si è mosso di recente Antonio Ruggeri, quando ha scritto che «la pace costituisce un *prius* assiologico indefettibile di ogni diritto inviolabile e [...] di ogni dovere inderogabile, per la elementare ragione che nessuna situazione giuridica soggettiva è pensabile [...] senza o al di fuori della pace»²⁴. Egli ne ricava addirittura un *dovere di pace* che discende dal dovere di fedeltà alla Repubblica, rovesciando la lettura canonica dell'art. 54 della Costituzione.

L'argomento autoritativo, che viene dal notare che la pace è un diritto statuito dall'ordinamento nazionale e internazionale, rinvia però implicitamente a un argomento che conviene rendere esplicito. Per poter sostenere che la pace è un principio, infatti, abbiamo bisogno di dire che la pace *esiste*, e non che *deve esistere*. O forse: che essa *deve continuare ad esistere in quanto esiste*. Sembra esattamente questo l'apporto specifico dei principi rispetto ai valori. Il principio (anche giuridico) muove dall'assunto che il bene da perseguire – ad esempio l'uguaglianza, la dignità – è un bene che c'è, che è dato *in origine*, e che proprio per questo va riconosciuto e tutelato contro tutte le condizioni o decisioni che tendono a rimuoverlo. Potremmo perseguire l'uguaglianza – affermare che uomini e donne *devono essere* considerati uguali al di là di ogni possibile differenza, e combattere così ogni forma di disuguaglianza – se non partissimo dalla convinzione che essi *sono* uguali?

Pertanto, se dobbiamo evitare di ricadere nell'ipotesi della pace considerata solo come scopo, come fine da raggiungere, non possiamo che partire da questo assunto: essa può fare da *principio* solo in quanto sta all'*origine*.

Uso *origine* nel senso in cui Roberto Esposito ha più volte impiegato questo termine: non solo per riferirmi a ciò da cui una storia ha inizio ma anche per sottolineare la sua permanenza in quella stessa storia. In quanto *origine*, non si tratta solo di un cominciamento da cui prende le mosse una vicenda (sviluppo) che si lascia l'origine alle spalle, ma piuttosto di un qualcosa che torna continuamente ed insistentemente, nonostante ogni tentativo di rimozione o di superamento. Ecco: quella perenne *attualità dell'originario*, che Esposito ha individuato come una cifra peculiare della

riorità della pace sulla guerra». Cfr. *La pace come problema*, in Id., *Sulla dignità umana e su alcune altre cose*, Giappichelli, Torino 2014, pp. 109 ss.

24. A. Ruggeri, *La pace come bene assoluto, indisponibile e non bilanciabile, il diritto fondamentale a goderne e il dovere di preservarla ad ogni costo*, in "Consulta online", editoriale del 27 febbraio 2022.

tradizione filosofica italiana²⁵, possiamo trasportarla sul piano della riflessione sulla pace. Sostenere che la pace è un principio vuol dire precisamente questo: che essa sta all'origine, anzi che essa è *l'origine*; e questo significa che la pace rappresenta una risorsa continuamente attivabile e riattivabile. Ma per farlo occorre sapere che la si ha a disposizione.

La conseguenza più evidente di questa impostazione è che se la pace è il punto di partenza e non di arrivo allora bisogna impegnarsi per mantenerla e coltivarla. In quanto c'è, ci accompagna lungo il cammino e non rappresenta soltanto la meta finale di un percorso la cui conclusione rischia di non arrivare mai veramente.

6

Posto che la pace non deve essere *prodotta*, ma se mai ri-trovata e *ri-prodotta*²⁶, cercandola nell'origine nella quale si situa, possiamo proporre ancora qualche riflessione. Intanto, con riguardo alla natura della pace stessa: se non è mera assenza di guerra e di conflitto, essa non è nemmeno mera *coesistenza*; piuttosto, implica la cura e il mantenimento del legame positivo con l'altro. Questo mantenimento – ed è il secondo punto – passa da vie che possono risultare faticose e che ci impongono di allontanarci da certe nostre convinzioni. Su questo terreno Gandhi ha ancora molto da dire e con lui tutto il pensiero pacifista – penso al già richiamato Capitini, ad esempio –, pensiero di cui raramente è stata messa in luce la radicalità della proposta teorica. Il pacifismo è una forma dell'antropologia positiva che crede nel legame originario tra i soggetti; tra soggetti che sono *prossimi* anche se sono lontani («il mondo è diventato ormai come una capocchia di spillo» scrisse Gandhi). Essere prossimo all'altro implica la scelta sistematica dell'incontro piuttosto che dello scontro; produce accoglienza e non respingimenti; comporta il valorizzare le ragioni del dialogo piuttosto che quelle del disprezzo. Certamente si tratta di una *scommessa*, quella che sempre si attua quando si prende parte al gioco della fiducia e si instaura una relazione. Si tratta di far sì che questa scommessa possa essere vincente e non un salto nel buio, e ciò può avvenire soltanto se si alimenta e sostiene con meccanismi adeguati il circolo della fiducia tra gli uomini e tra gli stati. Smettendo di considerare l'altro come un nemico, chiediamo di mettere in atto un vero e proprio *disarmo*, proponendo quella che Carlo Cassola chiamava la *rivoluzione disarmista*²⁷ e Raimon Panikkar ha deno-

25. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 24.

26. Cfr. Cotta, *Dalla guerra alla pace*, cit., p. 157.

27. C. Cassola, *La rivoluzione disarmista*, Rizzoli, Milano 1983.

minato *disarmo culturale*²⁸. Si tratta in altre parole di fare le scelte più adeguate affinché le relazioni pacifiche si possano mantenere e potenzialmente far crescere, invece di lasciarle perennemente in bilico sulla linea che ci separa dagli altri. Il circolo della fiducia si autoalimenta, allo stesso modo di quello della sfiducia, ma attraverso un dispositivo opposto e contrario.

7

Affinché questo discorso non suoni come la perorazione ingenua di un illuso utopista, si può dire qualcosa su cosa esso comporti sul piano delle politiche attive che i governi possono mettere in atto, se davvero credono nella pace che dicono di volere. Portiamo il nostro discorso su una tradizione che rappresenta il contributo più serio che sia stato condotto sul piano istituzionale nella ricerca della pace: il pacifismo giuridico. Si tratta della tradizione che si fa risalire a Kant e alla sua *Pace perpetua* (1795) e che ha avuto importanti e decisivi sviluppi sia nella teoria giuridica e politica del xx secolo (basti pensare alla linea che unisce Hans Kelsen a Jürgen Habermas e Norberto Bobbio), sia nella realizzazione di soluzioni istituzionali volte a stabilire rapporti pacifici tra gli stati (si pensi all'ONU e all'Unione Europea). Ebbene, sono due gli elementi che di fatto sono rimasti più vivi di questa tradizione: l'idea, di origine giusnaturalistica (e in particolare hobbesiana), che per costruire la pace ci sia bisogno di creare una sorta di super-stato capace di impedire la guerra di tutti contro tutti; e l'idea (principalmente kelseniana) che il diritto, anche sul piano internazionale, consista essenzialmente nella risposta ad un illecito: persino la guerra, in tal modo, si configura come esempio di un uso legittimo della forza che risponde ad un uso illegittimo, allo stesso modo in cui, sul piano interno agli stati, l'uso della coazione risponde alla violazione delle norme giuridiche²⁹. È su queste basi che poggiano le loro fondamentali Corti penali internazionali di varia natura che abbiamo visto all'opera negli ultimi decenni.

Ciò che su questa via si dimentica è però tutto il resto, benissimo spiegato nel progetto kantiano. Si dimentica che le condizioni della pace si pongono su più piani, che riguardano l'ordinamento interno, l'ordinamento internazionale (i rapporti tra gli stati), l'ordinamento cosmopolitico (i rapporti tra gli uomini come cittadini del mondo). Si dimentica quindi il significato essenziale dei tre "articoli definitivi" che nel *Progetto* di Kant rappresentano i passaggi decisivi per il raggiungimento della pace.

28. R. Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano 2003.

29. Si legga in particolare il testo di H. Kelsen, *Diritto e pace nelle relazioni internazionali. Le Oliver Wendell Holmes Lectures, 1940-41*, a cura di C. Nitsch, Giuffrè, Milano 2009.

Sul primo piano, quello della costituzione interna: cosa hanno fatto, e cosa stanno facendo oggi, gli stati per far sì che la comunità internazionale sia popolata da soggetti che si governano mediante un ordinamento repubblicano, come voleva Kant? Che dovesse essere così per Kant era evidente: solo un ordinamento nel quale sia il popolo a decidere se fare o non fare la guerra può darci la certezza che le guerre non si faranno; perché è il popolo e non i governanti a pagarne tutte le conseguenze. È certamente una domanda scomoda, questa: scomoda perché interroga doppiamente i governanti, sia circa il modo in cui si rapportano con gli altri governanti, ponendo la questione della legittimazione che spesso essi forniscono a regimi dittatoriali, sacrificando i loro oppositori sull'altare della convenienza e della ragion di stato; sia su come essi assumono all'interno del loro stato le decisioni sulle operazioni belliche: quanto sono democratiche le guerre combattute (più o meno sotto mentite spoglie) dagli stati democratici?

Sul piano (esterno) delle relazioni tra stati, ciò che si dimentica è lo sforzo che ciascuno stato dovrebbe mettere in atto per entrare con gli altri stati in una società civile mondiale basata sul riconoscimento reciproco e sulla cooperazione. Dare vita a una qualche forma di unione che sovrasti gli stati – nella direzione di quella che Luigi Ferrajoli ha chiamato da ultimo una *Costituzione della Terra*³⁰ – dovrebbe essere un dovere (politico, giuridico e morale al tempo stesso) dei governanti, tanto più in una condizione di evidente e sempre più spinta mondializzazione dei problemi. Ebbene: i comportamenti degli stati e dei governi rispondono a un criterio di cooperazione che guarda al futuro o non si preoccupano piuttosto sistematicamente di contrapporre gli “interessi nazionali” a quelli degli altri paesi, cercando su questa contrapposizione la propria legittimazione politica?

E infine, per ciò che riguarda il livello ultimo, quello più propriamente legato al cosmopolitismo. Cosa fanno gli stati, e quindi i loro governanti, per far sì che si formi quella coscienza di una società civile mondiale che Kant legava al diritto cosmopolitico, e cioè alla possibilità che ogni cittadino del mondo abbia un *diritto di visita* nei confronti di ogni territorio di questo pianeta? Chi può andare dove, e perché, oggi, nel mondo? Le barriere, i muri, le mille difficoltà che alcuni – non tutti – hanno di muoversi e di andare oltre i confini del proprio paese, aiutano o rendono più difficile la formazione delle condizioni in grado di garantire la pace futura?

Se cominciassimo a pensare a queste cose mettendo la pace al principio, forse potremmo avere qualche criterio più saggio di orientamento e

30. L. Ferrajoli, *Per una Costituzione della Terra. L'umanità al bivio*, Feltrinelli, Milano 2022.

di giudizio delle nostre azioni (e soprattutto delle azioni dei governanti). Potremmo arrivare ad esempio a percepire l'abnormità di certi pensieri in base ai quali si ritiene possibile e legittimo impiegare l'arma nucleare, se l'andamento di un conflitto dovesse renderlo necessario. La *pace come principio* chiede a ciascuno di assumersi la propria responsabilità per ciò che fa (o non fa) per custodirla e promuoverla, e ci accusa tutte le volte che non facciamo il necessario per non perderla. Essa ci chiede anche di non confonderla con altri valori né con altri principi – la giustizia o l'ordine o altre cose con cui siamo abituati a designarla³¹. Essa è semplicemente: la pace, e dobbiamo imparare a riconoscerla per poterla preservare in mezzo alle tempeste.

31. Spesso vanno in questa direzione i tentativi di definire la pace "in positivo", al fine di sottrarsi alla sua ricorrente definizione come "assenza di guerra". Cfr. ad esempio Chieffi, *Il valore costituzionale della pace*, cit., p. 19, che indica nella pace «uno stato dei rapporti internazionali fondato sulla giustizia e la cooperazione fra i popoli, nonché sul metodo democratico nella regolamentazione dei contrasti».

