

ScienzaePace

Rivista del Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace

Università di Pisa

ISSN 2039-1749

Pace: principio o valore?

di Tommaso Greco

Research Papers

n. 13 – ottobre 2012



Pace: principio o valore? *

di **Tommaso Greco**

Università di Pisa

ABSTRACT - Gli studi sulla pace possono mettere a profitto la distinzione, impiegata dai giuristi, tra principi e valori. Considerare la pace solo come un valore finale vuol dire ammettere che essa possa stabilirsi anche con mezzi non pacifici; considerarla invece come un principio implica che essa condizioni fin dall'inizio la scelta dei mezzi. Ma per considerare la pace come un principio occorre ammetterla tra le condizioni strutturali dell'esistenza e della convivenza umane. È l'antropologia in fin dei conti, ovvero l'idea che abbiamo dell'uomo, a fondare la nostra concezione della pace.

1. C'è una domanda che sembra preliminare ad ogni discussione sulla pace: su quale piano si colloca la riflessione ad essa relativa? Su quello antropologico, politico, giuridico? La domanda può essere formulata anche in questo modo: di quale pace parliamo, quando parliamo della pace? Della pace tra le nazioni e tra gli Stati? Della pace sociale interna ad una comunità nazionale (e dunque dell'ordine)? Della pace come condizione individuale, quale presupposto per la pace sociale?

È facile ripetere – ed è abbastanza diffusa l'idea – che tutte queste dimensioni sono connesse e, d'istinto, ci viene da essere d'accordo. Ma davvero c'è un rapporto tra i diversi livelli della pace? Devo essere un uomo pacificato (cioè in pace con me stesso) per poter contribuire alla pace sociale? Uno Stato deve essere 'ben ordinato' per poter essere pacifico sulla scena internazionale? Su quest'ultimo punto, lo sappiamo, Kant aveva sostenuto che sì, la costituzione interna di uno Stato era condizione necessaria (per quanto insufficiente) per la pace perpetua tra gli Stati. Ma la storia è piuttosto ambigua al riguardo – quella

* Testo dell'intervento presentato nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università "Federico II" di Napoli il 24 gennaio 2012, nell'ambito del Seminario *Dei diritti e della pace*. Ringrazio il professor Giovanni Marino per l'invito e l'occasione fornitami.

più recente in particolare – e non sappiamo ancora se le repubbliche kantiane siano davvero più pacifiche di altre forme di Stato¹.

Non sono sicuro pertanto che sia legittimo parlare di pace senza specificare, frase per frase, qual è il contesto al quale ci si riferisce. Non so dire, infatti, se esista un piano del discorso sulla pace che riguardi davvero tutti i livelli. La psicologia della pace², ad esempio, è qualcosa che si applica agli individui; ma si può applicare anche agli Stati? Verrebbe da pensare di sì, dato che ad agire sulla scena della storia sono sempre e comunque individui (gli Stati, infatti, sono ‘mossi’ da individui) ma non credo si possa essere sicuri che la logica dell’azione individuale funzioni allo stesso modo nel caso dell’azione statale.

2. Nonostante tutti questi dubbi, credo ci sia un approccio (teorico e pratico) che può essere applicabile ad ogni discorso sulla pace. Suggesto, a questo proposito, di “prendere sul serio” l’alternativa tra *principi* e *valori*, muovendo da una osservazione cara a Gustavo Zagrebelsky³. Chiedendomi se la pace sia un principio o un valore rinvio alla distinzione alla quale il costituzionalista torinese ha fatto riferimento nei suoi scritti più recenti, aggiungendola a quella, più nota e più frequentata dai giuristi, tra regole e principi. La pace è dunque un *principio* o un *valore*?

«Ragionare e agire “per principi” e ragionare [e agire] “per valori” sono cose radicalmente diverse»; anzi, per gli aspetti più importanti sono cose antitetiche», ha scritto Zagrebelsky. Principi e valori vengono spesso confusi perché hanno un riferimento comune nei beni essenziali dell’esistenza umana: la vita stessa, la sicurezza, la cultura, il benessere, ecc. Accolgo la distinzione di Zagrebelsky perché può fare luce su alcuni aspetti chiave del problema-pace e mi permette di seguire un itinerario di attualizzazione di alcuni classici della filosofia politica e giuridica⁴.

¹ Di questo tema si è occupato qualche anno fa A. Panebianco, *Guerriglieri democratici. Le democrazie e la politica di potenza*, Il Mulino, Bologna 1997.

² Su questo tema è in corso di pubblicazione una monografia di F. Bonsignori, intitolata proprio *Psicologia della pace*.

³ Cfr., anche per le osservazioni seguenti, *La legge e la sua giustizia. Tre capitoli di giustizia costituzionale*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 205 ss.

⁴ Per la natura di questo scritto, non mi soffermo sulle diverse opzioni presenti nel dibattito teorico relativamente alla distinzione tra principi e valori, e in particolare sulla opposizione tra la posizione di R. Alexy e quella di J. Habermas (sulla quale si veda G. Bongiovanni, *Principi come valori o come norme: interpretazione, bilanciamento e giurisdizione costituzionale in Alexy e Habermas*, in «Ars Interpretandi»,

Dunque: 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. 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»⁵. 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».

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 italiana.

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.

10 [2005], pp. 177-198). In estrema sintesi, nel sottolineare che la posizione di Zagrebelsky, meglio di altre, riesce a dar conto dell'autonomia dei principi, sia dai valori, sia dalle regole, credo si possa sottoscrivere l'opinione secondo cui proprio «la centralità del riferimento ai valori nello statuto teorico dei principi di diritto esig[e] il superamento della contrapposizione tra la figura del principio-norma e la figura del principio-valore» (così F. Riccobono, *Principi, norme, valori*, in A. Ballarini [a cura di], *Diritto Interessi Ermeneutica*, Giappichelli, Torino 2012, p. 82).

⁵ Ivi, p. 206.

3. Ora, il “valore” della pace sembra confermare i sospetti zagrebelskyani. Che si debbano fare guerre nel nome della pace è (stato?) uno dei principali argomenti giustificativi per gli interventi bellici e, purtroppo, sembra essere – stata? – in certi casi anche una tragica necessità, di fronte a pericolosi aggressori di popoli inerme⁶. Del resto, che la pace venga considerata un valore finale è forse la principale conseguenza dell’averla definita esclusivamente nei termini dell’assenza di guerra⁷.

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 come terreno privilegiato per elaborare quella distinzione; come si fa – con quali argomenti, quali assunzioni – a considerare la pace come un principio? Cosa significa dire che la pace è un principio e non un valore?

La risposta più facile – come sempre – 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 Italiana. 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 aggiungere⁸. L’argomento autoritativo, tuttavia, se può essere utilmente impiegato in sede di dibattiti politici e giuridici (e sappiamo bene quanto a volte esso non sia sufficiente), non può appagare il bisogno di spiegazioni razionali. O in altre parole, e per dir meglio: anche l’argomento autoritativo ha bisogno di essere fondato su argomenti razionali, se non altro perché dietro ad ogni statuizione ci sono precise presupposizioni di carattere etico e antropologico, che conviene pertanto rendere evidenti.

⁶ 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.

⁷ Esempio è in tal senso l’analisi di N. Bobbio, *L’idea della pace e il pacifismo* (1975), in Id., *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 119 ss.

⁸ Per l’analisi e l’inquadramento storico e giuridico dell’art. 11 della Costituzione Italiana, cfr. M. Fiorillo, *Guerra e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 91 ss, e soprattutto L. Chieffi, *Il valore costituzionale della pace. Tra decisioni dell’apparato e partecipazione popolare*, Liguori, Napoli 1990.

Ora, per poter sostenere che la pace è un principio abbiamo bisogno di dire che la pace *esiste*, e non che *deve esistere*. O forse: che essa *deve esistere in quanto esiste*. Mi sembra questo, del resto, un apporto specifico dei principi rispetto ai valori, sul quale Zagrebelsky non si è però soffermato. Il principio (anche giuridico) muove dall'assunto che il bene da perseguire – ad es. 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 costruzioni che tendono a rimuoverlo.

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 tradizione filosofica italiana⁹, vorrei trasportarla sul piano della riflessione sulla pace. Sostenere che la pace è un principio vuol dire, dunque, 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 pace dunque c'è; ed è per questo che bisogna mantenerla, coltivarla, perseguirla. 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 (ci sarà sempre un'ultima guerra da fare prima che si possa giungere alla pace finale).

Fra l'altro, faccio notare soltanto di passaggio che pensare la pace come principio vuol dire sottrarsi una volta per tutte alla necessità di definirla 'in

⁹ R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 24.

negativo', cioè come assenza di guerra. Porre la pace all'origine, vuol dire pensarla prima e indipendentemente dal conflitto che essa dovrebbe negare. È il conflitto, semmai, a presentarsi come negazione della pace.

4. È chiaro che sostenere questa tesi, oppure quella contraria, implica assunzioni forti che vanno ulteriormente spiegate e argomentate e che portano il nostro discorso sul piano antropologico¹⁰. Dire che all'origine c'è la pace vuol dire rappresentare la vita sociale come basata tendenzialmente su rapporti di collaborazione e fiducia, piuttosto che sull'ostilità, la paura, il conflitto.

Non è difficile vedere, allora, come su questo piano operino due strategie argomentative che ben conosciamo e che hanno dominato la riflessione classica sull'ordine politico e sociale, che è come dire sulla possibilità delle relazioni pacifiche. Se da un lato abbiamo l'arcinota strategia hobbesiana – secondo la quale all'origine c'è la guerra; la pace è un obiettivo da raggiungere, da costruire –, dall'altra parte abbiamo una (forse insospettata) schiera di autori che vedono la realtà (più che la possibilità) originaria della pace e cercano di trarne le dovute conseguenze. Vediamo brevemente questi due paradigmi, partendo proprio da quello che vogliamo criticare.

Fin troppo noto è il fatto che nell'opera hobbesiana troviamo la formulazione più netta di una teoria dell'originarietà della guerra piuttosto che della pace. È sempre utile però rileggere le parole del *Leviatano* (1651): «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*». La prima parte di questo precetto, dice Hobbes, contiene la prima e fondamentale legge di natura, «che è *cercare e perseguire la pace*»; ma la seconda parte contiene l'essenziale, la sintesi, del diritto di natura («the sum of the right of nature»), «che è *difendersi con tutti i mezzi di cui si dispone*»¹¹.

¹⁰ L'approccio proposto nel testo cerca dunque di far tesoro dell'indicazione di E. Fromm, secondo il quale 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» (*Teoria e strategia della pace* [1970], in Id., *La disobbedienza e altri saggi*, Mondadori, Milano 1982, p. 155).

¹¹ T. Hobbes, *Leviatano*, cap. XIV; tr. it. a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 106.

Sappiamo bene quanto sia tenue quella “speranza di ottenere la pace”: la totale assenza di fiducia rende impossibile l’osservanza di qualsiasi patto, a meno che non ci si voglia “consegnare al nemico”. L’impossibilità di fidarsi dell’altro, in mancanza di una coercizione dall’alto, rende necessario offendere per primi, pena la sconfitta e la morte. È una logica che abbiamo visto applicata lungo tutta la seconda metà del XX secolo: la teoria dell’equilibrio delle potenze non è altro che un modo per invitare ogni singola potenza ad aumentare il proprio potenziale bellico prima che lo faccia l’altra, la quale è obbligata a seguire e – per le prossime mosse – a (tentare di) sopravanzare.

Un attento studioso di Hobbes, come Norberto Bobbio, ha visto bene dove sta l’origine dei problemi: nel timore reciproco, un sentimento che vale per gli individui come per gli stati. «Ciò che rende instabile il rapporto tra enti indipendenti od eguali – ed è appena il caso di notare che enti indipendenti non sono solo gli stati ma pure gli individui –, tra i quali l’unico ostacolo alla guerra è il timore reciproco, è, come ha detto una volta per sempre ancora Hobbes, la pratica inattuabilità della massima fondamentale per stabilire la pace: *pacta sunt servanda*. Nessuno infatti può sentirsi obbligato a osservare un patto se non è sicuro che l’altro farà altrettanto»¹².

Allora, per dire l’essenziale su questo modello – nel quale la pace è l’obiettivo, il valore finale, che deve essere perseguito a partire da una condizione di una sua totale, non dico assenza, ma *impossibilità logica* – ciò che lo caratterizza non è altro che la mancanza radicale di fiducia tra i soggetti che mirano alla pace, una mancanza che si origina nel modo stesso in cui il soggetto si pone nel mondo: come ente indipendente ed assoluto, le cui prerogative e la cui forza devono trovare una soluzione che gli consenta di convivere con le prerogative e la forza degli altri soggetti.

La soluzione – lo sappiamo bene – può esser data esclusivamente da istituzioni che trovino origine nel patto tra i soggetti, dal quale deve nascere un ente superiore dotato di potenza coercitiva. È un modello nient’affatto ipotetico, che la modernità giuridica ci ha insegnato a seguire ogni volta che sia necessario e

¹² N. Bobbio, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra*, a cura di P. Polito, Sonda, Torino 1989, p. 63.

possibile. Di fronte a contrasti manifesti o latenti ricorriamo innanzi tutto al diritto, non solo per la necessità di addivenire a una composizione o comunque ad una decisione che permetta di superare la fase acuta della controversia, quanto soprattutto nella convinzione che esso sia la risposta più adeguata per rispondere a un conflitto che è pensato come originario¹³.

Ma rimane una domanda: quanto solida può essere una pace-valore che non ha un fondamento reale ma va costruita negando il punto di partenza? Quanto vale (e quanto dura) una pace che *deve essere* senza poter aver una base sull'essere?¹⁴

5. Occorre spogliarsi degli occhiali che sono diventati parte del nostro modo di stare nel mondo per poter cogliere 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 stare all'origine e non alla fine significa che devono essercene le condizioni. Abbiamo la grande fortuna che queste condizioni non dobbiamo inventarcele; dobbiamo solo avere la capacità di leggerle in quella realtà nella quale, da qualche secolo, siamo abituati a vedere solo sfiducia, paura, conflitto. Se i sostenitori del realismo vedono soltanto uomini machiavellianamente 'tristi'¹⁵ – quasi che l'uomo sia un 'visconte dimezzato' di cui sia rimasta in piedi solo la parte 'cattiva' – altri pensatori ci hanno

¹³ Riporto una opinione esemplare in tal senso: «L'esperienza del processo insomma conferma che il diritto non solo può essere, ma necessariamente è, il luogo della conciliazione. Esso struttura le relazioni fra i soggetti per garantirle contro le spinte conflittuali alle quali sono sottoposte naturalmente, e riportarle entro una dimensione di dialogicità e riconoscimento; in questa direzione il diritto (e il processo come sua manifestazione specifica) costituisce una sorta di *trascendentale* della conciliazione, ovvero una sua condizione di pensabilità all'interno delle relazioni sociali» (F. Macioce, *Introduzione* a Id. [a cura di], *Conciliazione e riconciliazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, p. 11). Su questo tema mi sono soffermato nel mio *Diritto e legame sociale*, Giappichelli, Torino 2012.

¹⁴ Sono le domande che si pone S. Cotta, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Rusconi, Milano 1989, p. 37.

¹⁵ Ricordiamo le parole di Machiavelli: «E li uomini hanno meno rispetto a offendere uno che si facci amare, che uno che si facci temere; perché l'amore è tenuto da uno vincolo di obbligo, il quale, per essere li uomini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto; ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai» (*P*, XVII). «È necessario a chi dispone una repubblica, ed ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione (...) Gli uomini non operano mai nulla bene se non per necessità» (*Discorsi*, I, 3). Almeno da questo punto di vista, svapora la pur grande differenza esistente tra i paradigmi machiavelliano e hobbesiano su cui hanno richiamato l'attenzione molti autori recenti come Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 47 ss, e C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009.

consegnato immagini più ottimistiche. Ci possiamo limitare a ricordare Montesquieu, che nel primo libro dell'*Esprit des Lois* (1748) dedica il secondo capitolo alle leggi della natura, dichiarandosi sorpreso del fatto che autori come Hobbes avessero completamente travisato la condizione ipotetica dello stato di natura. In una condizione siffatta, con uomini deboli e tutt'al più uguali tra di loro, nessuno – dice Montesquieu – cercherebbe di attaccare «e la pace sarebbe la prima legge naturale»¹⁶. Non si possono attribuire agli uomini 'naturalì' 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.

Se usciamo dalle mere 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»¹⁷. Una serie di moduli comportamentali – sorrisi, saluti, abbracci, cura reciproca – dimostra 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»¹⁸.

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»¹⁹. 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».

Oggi la letteratura sulla fiducia e sul legame sociale sta conoscendo una rinnovata fortuna²⁰, ma non è fuori luogo ricordare la tradizione filosofico-politica

¹⁶ Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1952, p. 60.

¹⁷ I. Eibl-Eibesfeldt, *Amore e odio*, Adelphi, Milano 2007, p. 19.

¹⁸ Ivi, p. 104-5.

¹⁹ Ivi, p. 82.

²⁰ Tra le pubblicazioni più recenti segnalo S. Bonino, *Altruisti per natura. Alle radici della socialità positiva*, Laterza, Roma-Bari 2012; M. Marzano, *Avere fiducia. Perché è necessario credere negli altri*, Mondadori,

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 e Johannes Althusius, 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. Basti pensare a Martha C. Nussbaum.

Non credo ci siano altre possibilità di fondare una filosofia della pace – di *pensare la pace*²¹ 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 il 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 considerare. Dico la realtà sulla quale – come notava già Sergio Cotta – 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»²². Il che si traduce, nella vita pratica, nella 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. 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»²³.

La conclusione, che condivido in pieno con Cotta, è allora la seguente: «in quanto è relazionale, l'essere è pace»²⁴. 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

Milano 2012.

²¹ È questo il titolo di un volume collettaneo curato da F. Bonicalzi: *Pensare la pace. Il legame imprendibile*, Jaca Book, Milano 2011.

²² Cotta, *op. cit.*, p. 33.

²³ Ivi, p. 173.

²⁴ Ibid.

pone al di là dell'alternativa alla guerra»²⁵. Non credo che Gandhi volesse dire una cosa diversa quando scriveva che «la non-violenza è la legge della razza umana»²⁶; 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 morti²⁷.

Se la pace – come ha scritto Jean Giono nella sua strepitosa *Lettera ai contadini* – è la qualità degli uomini misurati»²⁸, 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*.

6. Delineati i due modelli, fermato che la pace non deve essere *prodotta*, ma se mai ri-trovata e *ri-prodotta*²⁹, cercandola nell'origine nella quale si situa, possiamo proporre una riflessione conclusiva.

Intanto, con riguardo alla natura della pace: essa non solo non è mera assenza di guerra e di conflitto, ma non è nemmeno mera coesistenza; piuttosto, implica il mantenimento del legame con l'Altro. Questo mantenimento – ed è il secondo punto – passa da vie che sono faticose e che ci schiodano dalle nostre convinzioni. Qui Gandhi ha ancora molto da dire e con esso tutto il pensiero pacifista – penso al già richiamato Capitini, ad esempio – 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 è possibile; ma è una scelta che implica sacrificio. O forse meglio: implica una *scommessa*, che è quella che si attua quando si prende parte al gioco della fiducia e si instaura una relazione. Qui non ci sono garanzie o tutele che non

²⁵ 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).

²⁶ Gandhi, *Teoria e pratica della non-violenza*, a cura di G. Pontara, Einaudi, Torino, p. 10.

²⁷ A. Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, in *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Protagon Editrice, Perugia 1995.

²⁸ J. Giono, *Lettera ai contadini sulla povertà e la pace*, a cura di M.G. Gini, Ponte alle Grazie, Firenze 1997, p. 86 e 92.

²⁹ Cfr. Cotta, *op. cit.*, p. 157.

dipendano dalla relazione medesima. L'unica garanzia è che l'atto di fiducia giunga al suo scopo e venga raccolto e contraccambiato. Si tratta né più né meno che di un disarmo; si tratta di mettere in atto a tutti i livelli quella che Cassola chiamava la *rivoluzione disarmista*³⁰ e che oggi Panikkar ha chiamato *disarmo culturale*³¹.

Questo significa, tra le molte cose, che le istituzioni che pensiamo come strumenti per produrre la pace, anziché essere «necessità obbligata dinanzi ad una violenza umana e sociale costitutiva», sono invece tutt'al più «ragione che interviene a limitare il peso etico altrimenti insopportabile della coesistenza e della complessità»³². Cionondimeno, rimane quel peso che anche noi – soprattutto noi – dobbiamo (almeno cercare di) portare.

Ecco perché ritengo inadeguato lo schema che molti ripetono rifacendosi al 'comodo' Bobbio (c'è anche un Bobbio scomodo che però di rado viene richiamato). Lo schema recita in questo modo: pace e diritti umani sono un'unica e inscindibile cosa; non ci può essere l'una senza gli altri, e gli altri non possono esserci senza la pace. I libri per bambini di educazione alla pace sono tutti centrati su questo argomento.

Benissimo. Si tratta di un ragionamento forse troppo logico perché si possa avere la pretesa di confutarlo. Ho però l'impressione che sia un modo per restare comodi nelle poltrone nelle quali ci piace sprofondare; un modo per non lasciarci toccare fino in fondo dalla sfida che il pacifismo lancia alla nostra soggettività. La sfida è quella di andare oltre la garanzia delle reciproche posizioni, del proprio diritto alla vita, del proprio diritto ad avere diritti. La sfida è vedere nella pace il risultato di un reciproco sacrificarsi all'altro; ed è forse per questo che i grandi pacifisti non hanno evitato di chiamare la pace Amore, Carità, *Aimsha*; è una pace che viene meno quando ci dimentichiamo della natura 'svuotata' che ci costituisce e vogliamo riempirla con un catalogo di diritti di cui ci piace sentirci titolari.

³⁰ C. Cassola, *La rivoluzione disarmista*, Rizzoli, Milano 1983.

³¹ R. Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, Rizzoli, Milano 2003.

³² V. Marzocco, *Lo Stato come possibilità di giustizia. Un percorso di rilettura della filosofia di Emmanuel Lévinas*, Massa Editore, Napoli 2005, p. 200.

Una società di (soli) titolari di diritti è una società armata, in cui ciascuno aspetta l'occasione per poter affermare il suo diritto contro il diritto dell'altro, considerato meno meritevole di tutela. Un esempio, tra i tanti: due condomini che abitano lo stesso palazzo, e che hanno avuto di che discutere, sono titolari di diritti (alla proprietà, alla privacy, ecc.); cionondimeno sono nemici e aspettano solo l'occasione per poter far soccombere l'altro. Sperimentano quotidianamente, se non il conflitto aperto, quella condizione che è propria di chi manca della pace. Nemmeno stando chiusi ognuno in casa propria riescono a godere di quella tranquillità che chiamiamo col nome di pace.

La pace è possibile; va ritrovata e mantenuta. Essa è al *principio* delle cose ed è là che bisogna cercarla. Ci chiede di assumerci la responsabilità di custodirla e ci accusa tutte le volte che non faremo il necessario per non perderla. Ma ci chiede innanzi tutto di non confonderla con altri valori né con altri principi – la giustizia o l'ordine o altre cose con cui siamo abituati a designarla³³. Essa è semplicemente: la pace, e dobbiamo imparare a riconoscerla per poterla preservare in mezzo alle tempeste.

³³ 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».

