

LINEA TEMPO

ITINERARI DI STORIA LETTERATURA FILOSOFIA E ARTE

SENTIERI DI PACE



34

AGOSTO
2023

Comitato Scientifico

Danilo Zardin - coordinatore

Università Cattolica del Sacro Cuore, sedi di Milano e Piacenza

Maria Pia Alberzoni

Università Cattolica del Sacro Cuore, sede di Milano

Edoardo Barbieri

Università Cattolica del Sacro Cuore, sedi di Milano e Brescia

Maria Bocci

Università Cattolica del Sacro Cuore, sedi di Milano e Piacenza

Edoardo Bressan

Università degli Studi di Macerata

Elena Landoni

Università Cattolica del Sacro Cuore, sede di Milano

Sante Maletta

Università degli Studi di Bergamo

Uberto Motta

Université de Fribourg (CH)

Luigi Trezzi

Università degli Studi di Milano-Bicocca

Alfredo Valvo

Università Cattolica del Sacro Cuore, sedi di Milano e Brescia

Paola Vismara †

Università degli Studi di Milano

Redazione

Andrea Caspani

Direttore editoriale

Giuseppe Reguzzoni

Direttore responsabile

Anna Andreoni

Alessandro Bellino

Giuseppe Botturi

Daria Carenzi

Giorgio Cavalli

Emanuela Centis

Alessandro Corsi

Amedeo Costabile

Giuseppe Emmolo

Clorinda Fischetti

Lorenzo Fornasieri

Teresa Martellini

Vanissa Pellicciaro

Giulio Piacentini

Giampaolo Pignatari

Silvana Rapposelli

Federico Sesia

Giulia Sponza

Elisabetta Valcamonica

Paolo Zara †

LineaTempo

Nuova Serie. 2013

Reg. Tribunale di Milano n. 161 - 31

Maggio 2013

ISSN 2284-0117

www.lineatempo.eu

info@lineatempo.eu

Seguici anche su:



LineaTempo

Itinerari di storia, letteratura, filosofia e arte

Sentieri di pace

Esplorare sentieri di pace nella storia:
una lezione per l'attualità

Nuova Serie. 2013 - volume 34

Agosto 2023

Pace e democrazia

Francesco Bertoldi



Oggi il contrasto tra le persone e gli Stati non è solo sulle interpretazioni dei fatti, ma sui fatti stessi

L'attuale situazione internazionale torna a rendere più che mai attuale il tema del *contrasto* tra gli esseri umani. Una realtà che, sul piano dei rapporti internazionali, sembrava aver superato, con la fine del comunismo, il suo punto più critico (come sosteneva Francis Fukuyama con la sua famosa tesi sulla “fine della storia”¹), ma che in realtà è solo rimasta meno visibile, continuando a serpeggiare in modo preoccupante. Come non si è mai stancato di ripetere papa Francesco, parlando di una «terza guerra mondiale a pezzi». Senza contare che il contrasto, anche all'interno degli Stati, nella società civile, non solo non è mai venuto meno, ma ha anzi assunto la forma di polarizzazioni radicalizzanti che attraversano più che mai le nostre società. Uno dei sintomi più eclatanti ne è il dilagare, in molta parte della popolazione, di un atteggiamento di generalizzato *sospetto*, che assume tinte più o meno complottistiche, col risultato che diventa molto più difficile che in passato *convenire* su qualcosa di ragionevolmente condiviso. In qualche modo si è come radicalizzato quanto diceva uno studioso, secondo cui «nel XX secolo ogni individuo si è trasformato in una centrale di controspionaggio»: tutti dubitano di tutti, al punto che sono oggetto di estesa controversia non solo le *interpretazioni* dei fatti, ma una quantità crescente di *fatti* (basti pensare alle polemiche sui vaccini o sull'aggressione all'Ucraina). Anche T. S. Eliot in *Assassinio nella cattedrale* mette in bocca al quarto cavaliere, assassino dell'arcivescovo Thomas Becket, la domanda «Chi ha ucciso l'arcivescovo?», una domanda che si potrebbe accostare, per la sua evidente falsità, a certe attuali contorte tesi complottiste. Eliot dava per scontato che il lettore ne avrebbe sorriso. Mentre oggi, per molti, quella del quarto cavaliere sarebbe una domanda più che legittima. Questa difficoltà a riconoscere i dati costituisce poi, anche in ambito politico, un serio ostacolo alla reciproca legittimazione tra le diverse soggettività che si affrontano.

¹ The End of History and the Last Man, Free Press, New York 1992.

Il contrasto tra gli uomini è strutturale e inevitabile?

Che nella realtà umana, anzi nella realtà tutta, ci sia contrasto, è tesi tutt'altro che sconosciuta nella storia della filosofia: già Eraclito lo sosteneva (*pòlemos pànton patèr*), anche se in lui, come in altri, in particolare Hegel, il contrasto non è in ultima analisi distruttivo, ma benefico. È noto, infatti, che per Hegel la contraddizione tra tesi e antitesi porta a un loro superamento nel terzo momento del processo dialettico, la sintesi, che rappresenta un arricchimento rispetto al punto di partenza.

Puramente negativo è invece il contrasto in Hobbes: è infatti urgente per lui che al distruttivo *bellum omnium contra omnes*² si ponga fine grazie al potere assoluto del Leviatano. Anche in Karl Marx il contrasto tra le classi non può trovare alcuna conciliazione sintetizzante, alcun compromesso, alcun accomodamento: la classe sfruttata deve rovesciare il secolare dominio della classe sfruttatrice e instaurare un assetto di omogenea uniformità.

Inevitabile e al tempo stesso negativo è il contrasto anche in Carl Schmitt: l'umanità si divide in amici e nemici, e anzi la cosa più importante, nella vita politica (ma anche personale) è capire chi sia il nemico, così da poterlo affrontare e vincere. Per Schmitt ci sono persone e aggregazioni di persone coi quali sarebbe intrinsecamente impossibile qualsiasi forma di reale dialogo e di reale accordo:

Il nemico «è semplicemente l'altro, lo straniero e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venire decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo 'disimpegnato' e perciò 'imparziale'»³.

Apparentemente opposta, ma in realtà per diversi aspetti simile, è l'impostazione multiculturalistico-relativista, secondo cui l'altro va accolto *incondizionatamente* non solo (ecco il punto) nella sua realtà ontologica, ma anche nelle sue idee e nei suoi comportamenti. Il relativismo multiculturalista radicale, nel pur giusto obiettivo di eliminare il *pre-giudizio*, elimina anche il *giudizio*, la possibilità di giudicare. Ne consegue una proposta politico-costituzionale per cui in realtà il contrasto è comunque inevitabile e insuperabile (non sintetizzabile in alcun modo); solo che non è negativo: ci si può, anzi ci si deve, convivere. Più che una convivenza, però, quella che viene così delineandosi col multiculturalismo radicale è una *coesistenza*, una coesistenza non belligerante tra mondi irrimediabilmente incomunicanti⁴. Il multiculturalismo riguarda il modo di affrontare il possibile contrasto all'interno degli Stati; tuttavia, non è difficile vederne le possibili implicazioni nell'ambito dei rapporti internazionali: non può che venirne una proposta di pacifismo a oltranza, ideologico, che si traduce facilmente in una indiscriminata arrendevolezza a qualsivoglia azione ostile uno Stato possa mettere in campo a danno di altri Stati.

È possibile una diversa prospettiva?

Che ci sia del *contrasto* tra esseri umani, certo, è un fatto, ma si tratta vedere se sia qualcosa di *inevitabile*. Lo sarebbe - in sintesi - se fosse radicato nella *natura umana*. Fermiamoci brevemente su quest'ultimo concetto, che è oggi sottoposto a pesanti attacchi, sia "da destra", per così dire, sia "da sinistra".

² La guerra di tutti contro tutti, che secondo Thomas Hobbes sarebbe la condizione originaria dell'umanità, in assenza di un potere statale.

³ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München 1932, p. 27. Tr.it. in *Le categorie del «politico»*, Il Mulino, Bologna 1972.

⁴ Per un approfondimento del tema qui solo accennato, rimando al cap. 3 del mio *Dia-logos*, Marcianum, Venezia 2023.

Da destra, cioè dalle impostazioni che si rifanno (più o meno esplicitamente) a Carl Schmitt, dato che tale concetto implica necessariamente l'idea di fratellanza universale, incompatibile con la tesi schmittiana dell'amico/nemico, a cui si è sopra accennato. Infatti, se esiste una natura umana, tutti gli esseri umani ne sono partecipi e si trovano in tal modo ontologicamente uniti in un'unica famiglia, dove le differenze sono meno importanti della essenziale comunanza.

Ma l'idea di natura umana, e il concetto di legge naturale ad essa collegato, non è meno osteggiato "da sinistra", cioè, in pratica, dal multiculturalismo relativista, a partire dal fatto che esso pone un criterio che si pretende assoluto, vincolante. Una pretesa, questa, che il relativismo trova insopportabilmente soffocante. Non senza qualche ragione, del resto: perché c'è effettivamente stato in passato un modo di intendere la "natura umana" che ne presumeva una conoscenza perfetta ed esauriente, come se sapessimo tutto di ciò che siamo, squadrandolo «da ogni lato», per dirla con Montale, un «animo nostro» tutt'altro che «informe». E da tale presunzione, che pretendeva di assolutizzare qualcosa di relativo, sono storicamente derivati comportamenti effettivamente intolleranti e quindi poco o tanto violenti, che imponevano come naturale e universale ciò che era proprio solo di una certa, storicamente contingente e geograficamente limitata, mentalità.

La comune radice dell'umano

Ma la critica agli *abusi* del concetto di natura non dovrebbe giungere a contestarne la stessa esistenza. A ben guardare infatti tali abusi nascono non dall'idea di natura in quanto tale, ma dalla presunzione di possederne fino in fondo una conoscenza perfetta, ben oltre i reali limiti della nostra ragione. Tuttavia, pensare che esista (oggettivamente) una natura umana non implica affatto pensare che *noi* (come consapevolezza soggettiva) la conosciamo perfettamente. E d'altra parte senza il concetto di natura umana non sarebbe possibile pensare a una fondamentale unità del genere umano, concetto irrinunciabile per lo stesso multiculturalismo, perché senza di essa non avrebbe senso parlare di accoglienza.

Il concetto di natura, in sintesi, appare irrinunciabile. E il pensiero cristiano offre una plausibile spiegazione della apparente contraddizione tra l'esistenza di un'unica, comune, natura umana e la realtà, così diffusa e spesso lacerante, del contrasto. Ossia il fatto che l'umanità sia una sola famiglia, che condivide la stessa natura, e che il contrasto non sia originario, naturale e perciò insuperabile, ma sia frutto della *libera* volontà umana (in termini teologici, il "peccato") e in quanto tale (più o meno) *superabile*, sia pure imperfettamente e non senza fatica. Questa spiegazione implica l'idea di libertà di scelta, che può piegare e alterare non la *struttura* naturale profonda dell'essere umano, che è un dato imm modificabile, ma la sua *dinamica effettiva*, il suo fiorire concreto in azioni e scelte. Una conferma di questa antropologia è nel fatto che noi avvertiamo se una certa nostra scelta ci realizza o meno: segno che da una parte noi possiamo scegliere, e non siamo trascinati da un Fato inesorabile, e dall'altro che possiamo constatare come le scelte che liberamente facciamo corrispondano o meno alla nostra natura più intima, più profonda, a ciò che ci costituisce profondamente. Infatti, alcune scelte ci fanno star bene, altre ci fanno star male.

E, riguardo al tema della essenziale comunanza di natura, è esperienza comune che fare del bene, aiutare un altro essere umano produce in noi una risonanza emotiva positiva (ne siamo contenti), mentre metterci contro un altro, o degli altri⁵, ha un effetto emotivamente negativo, ci fa star male. È come se qualcosa dentro di noi ci avvertisse che stiamo sbagliando strada. E non è in nostro potere manovrare queste emozioni. Il che, ripetiamolo, è sintomatico del fatto che siamo *dati* a noi stessi, ossia, a differenza di quanto pensava Sartre, abbiamo una natura, con dei "confini", con una "struttura" che non possiamo alterare.

In secondo luogo, tali fenomeni testimoniano che tra gli esseri umani esiste una essenziale, strutturale, profonda unità. Non per nulla, come ha sottolineato la Commissione teologica

⁵ Almeno, soprattutto se ciò avviene per motivi egoistici. Ma in qualche modo un disagio c'è comunque nel mettersi contro altri.

internazionale in *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*⁶, in tutte le maggiori civiltà si trova, con variazioni minime nella formulazione, la *regula aurea*, di «non fare agli altri ciò che non si vorrebbe fosse fatto a noi».

Condizioni pre-istituzionali per superare l'irriducibilità dei contrasti

Ma come passare dalla possibilità teorica di un mondo senza contrasti e guerre, alla sua attuazione effettiva, che è evidentemente qualcosa di non facile, e a cui potremo avvicinarci solo asintoticamente, stando a quanto ci dicono sia la storia sia la drammatica attualità? Le coordinate perché possa darsi dialogo e intesa sono date: l'esistenza di una comune natura umana e la possibilità che la ragione, di cui è dotata tale comune natura, riconosca delle verità e dei valori su cui si possa convenire. Non si tratta quindi di cimentarsi in un immane sforzo volontaristico, poggiante tutto su una nostra utopica progettualità, pur richiedendo, ovviamente, anche un impegno (da parte nostra).

Una piccola digressione filosofica: la ragione è fatta sì per conoscere la verità; tuttavia, essa la conosce non solo imperfettamente, ma spesso anche deformandola, per l'interferenza della volontà e in generale della dimensione affettiva: come già notava Dante nella *Divina Commedia* «l'affetto l'intelletto lega» (Paradiso, Canto XIII). Ne segue che è sì un passaggio ineliminabile, data la nostra natura di «animali razionali» (*logikoi*), confrontare le ragioni dell'uno con quelle dell'altro e cercare di capirsi mediante parole e argomentazioni, ed è sì giusto che tale dialogo sia intessuto di *logos*, cioè sia ricerca della verità, senza sconti o coltivate ambiguità: si tratta di riconoscere, insieme, ciò che è oggettivamente giusto, come base di una convivenza pacifica, usando fino in fondo della nostra capacità logica di chiarificazione e argomentazione. È, questo, un tema su cui ha insistito molto Jürgen Habermas, che ha parlato di *intesa* come qualcosa di raggiungibile attraverso il dialogo, che deve *convincere* i dialoganti della sua bontà⁷. Diversamente, il risultato raggiunto, implicando dissimulazione e ambiguità, non sarebbe una vera intesa, garanzia di pace, ma una superficiale e temporanea tregua.

Tuttavia, una chiarificazione raggiunta *solo* mediante la ragione concettuale rischierebbe di essere incompleta e persino controproducente, perché noi non siamo solo logica. La nostra conoscenza cioè è più ampia e complessa della capacità concettuale-argomentativa: entrano in gioco anche il fattore affettivo e quella stessa conoscenza mentale che affianca il concetto, e di cui hanno in qualche modo parlato diversi pensatori, da Tommaso d'Aquino (la conoscenza «per connaturalità»), Pascal (*l'esprit de finesse*), Bergson (l'intuizione), Blondel (il pensiero «pneumatico»), Romano Guardini (la «dimensione intuitiva»): una conoscenza che si potrebbe chiamare *pre-concettuale*⁸. E questa componente preconcettuale-affettiva è quella che può garantire che tra i dialoganti si istituisca un clima di reciproca fiducia, un'assenza di volontà di sopraffazione. Nella misura in cui mancasse questa fiducia, questo clima di *incontro* umano prima ancora che di incontro tra ragioni, potrebbe accadere che le ragioni dell'uno *vincano* sulle ragioni dell'altro. In modo anche impeccabile dal punto di vista logico, concettuale-argomentativo. Ma c'è differenza tra vincere e convincere: quest'ultima situazione suppone che nessuno dei dialoganti si senta sconfitto, perché le ragioni che gli sono state portate (e il clima umano che le ha sostenute) risultano non funzionali a un progetto particolaristico, egoistico (funzionale al «vincitore»), ma alla *comune ricerca* della giustizia, alla luce della *comune umanità*. In base alla quale il bene fatto a uno è bene fatto a tutti, e così il male fatto a uno è male fatto a tutti. Questa componente di ricerca comune è sottolineata in modo molto efficace da Raimon Panikkar, che

⁶ Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008.

⁷ Queste idee attraversano da un capo all'altro la produzione di Habermas, dalla sua monumentale *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986, ai suoi scritti più recenti, come *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998, o *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Bari 2015.

⁸ Ho iniziato a sviluppare questo argomento nel mio citato *Dia-logos*. A tale testo rimando ancora, in generale, per molti dei temi che qui posso solo accennare in modo fugace.

osservava come «la pace fugge dal campo dei vincitori»⁹, ossia una vittoria (“militare”, in senso lato) non assicura di per sé la pace, *se non c’è giustizia*, una giustizia che *possa essere* riconosciuta da tutti. Leggiamo alcune espressioni di Panikkar al riguardo: una vittoria ottenuta con la sconfitta violenta del nemico non conduce mai alla pace, «ne sono testimoni gli ottomila e più trattati di pace stipulati nel corso dei millenni della storia umana. Nessuna vittoria ha mai portato una vera pace»¹⁰. «Chi vince genera odio», dice il *Dhammapada* (XV, 5). «La pace fugge dal campo dei vincitori, direi parafrasando Simone Weil. La pace (...) è più ricca della *pax* come semplice patto, una specie di equilibrio, spesso basato sul timore e sulla paura della vendetta (...). È un fatto storico che la vittoria conduce alla vittoria, non alla pace»¹¹.

Fermiamoci brevemente su questo punto: affinché questa ricerca di un clima umano di incontro, nutrito di fiducia, non sia un’utopia, occorre che sia possibile quello che chiamerei *universalismo*, cioè la possibilità di convenire su un bene che sia tale per tutti, e su una giustizia che non sia l’interesse particolare di uno contrapposto a quello di un altro (/degli altri), e l’universalismo è possibile, torniamo a un punto già accennato, se tutti abbiamo la stessa natura umana, se apparteniamo alla stessa famiglia umana. Potremmo invece chiamare *particolarismo* la concezione per cui il bene di uno è necessariamente alternativo e contrapposto a quello di un altro: il che poi porta alla tesi della inevitabilità del contrasto. La teologia cristiana, come si è già accennato, spiega l’esistenza del particolarismo, che porta al contrasto, come conseguenza del “peccato”, per cui, come diceva Origene, *ubi peccata, ibi multitudo*¹².

Ricapitolando quindi, da un lato occorre un confronto (concettuale) il più possibile serio e rigoroso su qualcosa di oggettivo, di strutturato, di dato, che non sta cioè a noi modellare “creativamente”; dall’altro, perché un comune riconoscimento di questo dato oggettivo possa essere favorito, è opportuno che si dia un clima umano di incontro basato sulla fiducia, che non si fermi a una mera esattezza concettuale, ma abbracci il più possibile l’umanità dell’altro. Si potrebbe aggiungere, a quest’ultimo riguardo, come siano importanti le sottolineature di Amartya Sen sulla necessità di evitare di incasellare l’altro in schemi preconcepiuti. L’altro va guardato nella sua irripetibile unicità e nella sua indeducibile imprevedibilità: l’altro non è “un musulmano”, o “un russo”, “un americano”; se lo guardo così, incasellandolo in uno schema, pongo una premessa che porta inevitabilmente allo scontro. L’altro è una persona unica e irripetibile, la cui libertà lo rende anzi potenzialmente diverso ogni istante che passa: quindi devo guardare a quello che l’altro è *nella sua unicità e in questo momento*, senza, certo, rinunciare a formulare giudizi e ipotesi, come pensava Derrida, per il quale non si deve mai parlare *dell’altro*, ma solo *all’altro*¹³, ma sempre attento, tuttavia, a verificare, nell’istante, giudizi e ipotesi, e consapevole che l’universale non esaurisce mai la ricchezza del singolare. Viene in mente al riguardo una felice frase di Jacques Maritain: «C’è più mistero in una ciliegia tra i denti che in tutta la metafisica idealista»¹⁴.

Condizioni istituzionali per costruire “sentieri di pace”

Se ora ci chiedessimo quale sarebbe l’assetto istituzionale che meglio può garantire una “situazione dialogica”, non c’è dubbio che la risposta sarebbe: la democrazia. Essa, infatti, vive di dialogo: vive della reciproca legittimazione di diverse prospettive e diverse soggettività politico-culturali, che accettano di non sopraffarsi reciprocamente ma di convivere rispettando delle regole condivise. Certo, la democrazia non va intesa in senso meramente proceduralistico, cioè

⁹ Raimon Panikkar, *Pace e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2002, cap. 12.

¹⁰ Ivi, § 24.

¹¹ Ivi, § 19.

¹² In Ezechielem homilia, 9, 1 (cfr. <<https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p123a9p3_lt.htm>>).

¹³ Jacques Derrida, *L’écriture et la différence*, Du Seuil, Paris 1967, p. 153. E questo perché «Il n’y a pas [...] de concept d’autrui» (op.cit., p. 154).

¹⁴ «Une cerise entre les dents contient plus de mystère que toute la métaphysique idéaliste». J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, in *Oeuvres complètes*, Paris 1983, vol. IV, p. 866, tr.it. *Distinguere per unire*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 392.

come pure *regole* senza alcun contenuto (senza alcuna “sostantività”), come tende a pensare il multiculturalismo radicale. Le pure regole non bastano, come hanno tragicamente dimostrato le vicende dell’avvento al potere del fascismo e soprattutto del nazismo, avvenute - all’inizio - in modo formalmente rispettoso delle regole allora vigenti. Se la democrazia vuole difendersi, occorre che siano stabiliti e garantiti dei *contenuti* irrinunciabili, quelli che potremmo chiamare dei “principi non negoziabili” *costituzionali*, intesi in senso diverso da come li intende un atteggiamento fondamentalistico¹⁵. Nella Costituzione italiana, ad esempio, tali principi sono enunciati nella sua prima parte. Per custodire tali principi, anche da eventuali mosse suicide dei parlamenti, si sono appunto diffuse, dopo la Seconda guerra mondiale, le Corti costituzionali.

Il fondamento filosofico di questa “sostantività ragionevole” è la già accennata competenza della ragione al vero. A dispetto di quanto pensa il relativismo, infatti, la natura (il suo Creatore, per chi è credente) ci ha dotati di sufficienti criteri per determinare, pur con tutta l’imperfezione della nostra conoscenza e con tutta la necessità di confrontarci con gli altri, che cosa sia giusto e che cosa violi gravemente la giustizia. Ciò almeno per quanto riguarda i nodi più importanti che possono presentarsi riguardo alla convivenza civile negli Stati e tra gli Stati. Per questo la democrazia, che è il sistema costituzionale che più consente e favorisce il dialogo tra diverse soggettività, se è intesa in senso corretto non è priva di una sua spina dorsale, di un suo radicamento in qualcosa di oggettivo e in qualche modo assoluto.

In questo modo la democrazia è garanzia di pace, anzitutto all’interno degli Stati, perché essa stabilisce le norme di una pacifica convivenza tra diverse soggettività. Dove “pace”, però, non significa arrendevolezza: ci devono essere dei contenuti irrinunciabili, senza dei quali non ci sarebbe più democrazia. In questo senso la democrazia, pur favorendo al massimo il confronto pacifico, può dover fronteggiare, anche con strumenti coercitivi, dei possibili nemici irriducibili, che tali contenuti irrinunciabili minaccino. È la possibilità, che tutti tristemente conosciamo, che, pur essendosi fatto il possibile per alimentare un serio dialogo, qualcuno, all’interno degli Stati e tra gli Stati, resti pervicacemente refrattario ad esso e ai principi democratici, e si arroccchi su una posizione particolaristica, aggressivamente arrogante. Questa possibilità tende ad essere trascurata da un relativismo radicale, che finisce col teorizzare una destrutturata e indiscriminata arrendevolezza, negli Stati e tra gli Stati. Vediamo ora di focalizzare il discorso sui rapporti internazionali, dove più facilmente si dà la necessità di affrontare coercitivamente chi si rivela indisponibile al dialogo e alla ragionevolezza.

La democrazia e la pace

La democrazia in effetti può dover lottare, anche a livello internazionale, contro i suoi nemici, che sono poi di fatto i nemici di una convivenza fondata sulla giustizia. Limitiamoci a questo breve cenno: dato che la nostra ragione può realmente cogliere la realtà e determinare quindi dove stia il torto e dove la ragione, i rapporti tra gli Stati non sono condannati ad essere regolati dalla legge del più forte, dalla legge della giungla, ma possono essere regolati in base al *diritto*, a un diritto internazionale *razionalmente fondato*. Un concetto questo che appariva ipocrita a Carl Schmitt, ma che è la necessaria conseguenza di una gnoseologia realistica. Se infatti conosciamo la realtà, sia pure imperfettamente, siamo in grado di discernere dove stia una giustizia realmente universale, che non sia cioè un egoismo mascherato. E quindi, ad esempio, siamo in grado di discernere dove la giustizia venga violata gravemente e sia, quindi, eventualmente necessario intervenire.

Lo stesso papa Giovanni Paolo II del resto aveva parlato della legittimità, anzi della necessità di una “ingerenza umanitaria”, date certe condizioni: quando ad esempio «in uno Stato, degli innocenti soffrano ingiustamente ad opera di un regime tirannico», gli altri Stati «non hanno più il “diritto all’indifferenza”», ed è invece «loro dovere [...] disarmare questo aggressore, se tutti gli

¹⁵ Anche su questo rimando al mio, già citato, *Dia-logos*, in particolare pp. 195-199 e pp. 209-213.

altri mezzi si sono rivelati inefficaci»¹⁶. Ma anche un autore come Habermas, convinto assertore del dialogo e della ricerca dell'*intesa*, non ha mancato di raccomandare una risposta adeguatamente energica verso chi viola le basi essenziali della convivenza pacifica. Lo ha fatto in rapporto al contrasto interno agli Stati - «Se lo Stato democratico non vuole arrendersi, deve mostrarsi intollerante verso i nemici della costituzione»¹⁷ - e ciò può estendersi anche a livello internazionale¹⁸.

Di fatto le situazioni sia interne agli Stati, sia relative ai rapporti internazionali, contrassegnate da violazioni gravi della giustizia si producono ad opera di regimi dispotici. Notava già Kant che un regime “repubblicano” (cioè democratico) molto difficilmente può promuovere una guerra che non sia più che motivata, perché dove comandano i cittadini essi ci pensano bene prima di intraprendere qualcosa che sarebbe per loro fortemente dannoso:

«Se [...] si richiede il consenso dei cittadini per decidere se la guerra debba o non debba essere fatta, niente di più naturale del pensare che, dovendo far ricadere su di sé tutte le calamità della guerra [...] essi ci penseranno sopra a lungo prima di iniziare un gioco così malvagio»¹⁹.

I regimi dispotici sono invece facilmente propensi alla guerra, perché lì – osservava sempre Kant - chi comanda non ha nulla da perdere dalla guerra. E questo trova conferma a livello storico: le due Guerre mondiali, ad esempio, sono state innescate da regimi dispotici (lavoratamente tali nella Prima, esplicitamente e “fortemente” tali nella Seconda). Oltre al motivo addotto da Kant, si può osservare che un regime dispotico è anzitutto intrinsecamente violento, perché consiste nel fatto che una persona o un ristretto gruppo di persone dominano tutti gli altri, impedendo loro di esprimersi e di contare. E facilmente questa violenza “interna” tende a espandersi verso altri Stati. Ad esempio, per indirizzare contro un nemico esterno il malcontento dei cittadini, a cui è impedito di sapere come stiano in realtà le cose data la censura che i dispotismi esercitano, viene loro offerto un capro espiatorio a cui si addossano anche le più inverosimili delle intenzioni, mentendo spesso nel modo più spudorato. Senza contare che un regime dispotico è retto da una persona, o piuttosto da un'oligarchia, che è assetata del potere più esteso e assoluto possibile, e perciò è fatalmente interessata a estenderlo sempre più, il più possibile. Quindi anche estendendolo su altri Stati, con la guerra.

Rimane quindi che un mondo di Stati democratici è quello che meglio può garantire una solida e stabile pace tra tutti gli Stati. Favorire ovunque la democrazia, il più possibile sostanziale e fondata su una giustizia che non trascuri nessun fattore reale, è quindi il modo migliore di contribuire alla pace nel mondo e al superamento del contrasto.

¹⁶ “Discorso ai membri del Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede”, ne *L'Osservatore Romano* del 17.01.1993.

¹⁷ *Tra scienza e fede*, Laterza, Bari 2006, cap. 6, § 7.

¹⁸ È vero che riguardo alla questione ucraina, Habermas ha deprecato un approccio troppo unilateralmente militare da parte dell'Occidente, ma la sua posizione non va confusa con un pacifismo ideologico, preconcepito e assoluto.

¹⁹ Zum ewigen Frieden, II parte, “Primo articolo definitivo per la pace perpetua”.