

IL FUTURO DELLA PACE

a cura di LUCIO IANNOTTA



IPE

STUDI UMANISTICI

IL FUTURO DELLA PACE

a cura di
LUCIO IANNOTTA



glen>art
edizioni

IL FUTURO DELLA PACE

A CURA DI

LUCIO IANNOTTA

IN RICORDO DI

DON MICHELANGELO PELÁEZ

INDICE

Introduzione:

Lucio Iannotta,

Il futuro della pace tra attesa e speranza pag. 7

Prolusioni:

Giovanni Stelli,

Pensare la pace pag. 15

Andrea Bertolini,

*Intelligenza artificiale e pace:
tutelare la persona al di là dei conflitti* pag. 82

Rosario Ferrara,

La globalizzazione oggi: un profilo critico pag. 100

Relazioni:

Oeconomia pacis

Amedeo Di Maio,

Economisti tra guerra e pace pag. 118

Achille Flora,
*In un mondo di conflitti armati.
Verso un'economia di guerra e
rischi dello sviluppo tecnologico* pag. 142

Paolo Stampacchia,
*Il contributo alla pace delle imprese e
della cultura manageriale* pag. 166

Philosophia pacis

Giuseppe Ferraro,
Il futuro della pace pag. 188

Ius pacis

Lucio Iannotta,
*Il principio giuridico fraternità:
presupposto della pace e dei principi
costituzionali repubblicani* pag. 222

INTRODUZIONE

LUCIO IANNOTTA

Il futuro della pace tra attesa e speranza

Il titolo di questa Introduzione al Volume, che raccoglie gli Atti del Convegno *Il futuro della pace*¹, parafrasa il titolo di un articolo del 1999 *Verso il 2000: attesa o speranza?*² di Don Michelangelo Peláez³ che, con i suoi sapienti e affettuosi consigli, e con i suoi più recenti scritti⁴, ha offerto un contributo prezioso all'attuazione del

¹ Napoli, 10 maggio 2024, Aula Magna della Residenza Monterone, Collegio Universitario di merito dell'I.P.E..

² in AA.VV., *Persona umana e società del 2000*, Quaderni Arces, n. 1, Editore Edizioni Coopergion s.c.r.l., Roma settembre 1999, pp. 6 e ss..

³ Don Michelangelo Peláez, Zamora 1930 – Roma 1924. Laureato in Giurisprudenza in Spagna e in Diritto Canonico a Roma, fu ordinato sacerdote nel 1955; è stato Cappellano e Docente di Antropologia ed etica nell'Università Campus Biomedico di Roma dal 1994 al 2009. v. in *Avvenire*, 16 settembre 2024, *Vite donate. Don Michelangelo Peláez, l'asinello di Gesù*, che ne traccia un intenso profilo. All'inizio dell'articolo si legge: “*Vi auguro di avere una vita lunga e felice come la mia*”. Così ...ha salutato chi lo accudiva al Campus Biomedico di Roma poco prima di morire, a 93 anni, dopo essersi speso per tutta la vita in un apostolato intenso, cordiale accogliente, profondo, sensibile, intelligente.

⁴ M. Peláez in AA.VV., *Per una civiltà della misericordia*, in *Amministrazione dello sviluppo ed economia e finanza di impatto*

progetto di studio e ricerca *Per una cultura della pace nel mondo globalizzato*, promosso da un gruppo di amici e colleghi (denominatosi *Fratelli tutti*, dopo l'enciclica papale dell'ottobre 2020⁵) di diverse aree disciplinari che, pur nelle diverse visioni della vita, sono accomunati dal desiderio (e dal riconoscimento della necessità) di attribuire piena cittadinanza, nella teoria e nella pratica, a valori fondamentali (quali misericordia e verità; giustizia e pace; fraternità e amicizia sociale) e alla persona umana (nelle sue dimensioni individuale, relazionale e comunitaria)⁶ alla quale i valori ineriscono e dalla quale promanano.

Il progetto si è sviluppato in tre convegni: *La memoria della pace* il 14 dicembre 2022, *Il presente della pace* il 1°

sociale, a cura di Lucio Iannotta e di I.P.E., Franco Angeli Ed., *open access*, Milano 2018, pagg. 235 e ss.; e. M. Peláez in *Studi Cattolici*, 2022: *Guerra e aspirazione alla pace*, pagg. 164 e ss. (marzo); *L'utopia dello Stato mondiale*, pagg. 324 e ss. (maggio); *Il diritto di resistere all'aggressore*, pagg. 588 e ss. (settembre); *Giustizia Politica e Ragion di Stato*, pagg. 622 e ss. (dicembre)

⁵ Lettera enciclica *Fratelli tutti* del Santo Padre Francesco sulla fraternità e l'amicizia sociale, Assisi presso la tomba di San Francesco il 3 ottobre 2020, ottavo del pontificato, vigilia della festa del poverello in www.vatican.va.

⁶ Per una più ampia esposizione delle caratteristiche e delle finalità del Gruppo si veda L. Iannotta, *Il dovere della pace e il suo arduo adempimento*, in I.P.E. *Studi umanistici, Per una cultura della pace nel mondo globalizzato*, Glemart, Napoli, dicembre 2023, pp. 10 e ss.

marzo 2023⁷ e *Il futuro della pace* il 10 maggio 2024⁸ ispirandosi alla concezione del tempo di S. Agostino⁹, secondo il quale è *appropriato dire che i tempi sono tre ... presente del passato, presente del presente, presente del futuro. Essi esistono realmente nell'anima e non li vedo altrove. Il presente del passato è la memoria; il presente del presente è la visione; il presente del futuro è l'attesa.* Nell'articolo del 1999, Michelangelo Peláez, richiamando le riflessioni di Eugene Minkowski¹⁰, distingueva, nel rapporto degli uomini con il futuro, un atteggiamento di attesa passiva (si aspetta che l'avvenire venga a noi e diventi presente) e un atteggiamento attivo, creativo e dinamico, che contribuisca alla costruzione dell'avvenire. L'atteggiamento dell'uomo che guarda a un futuro migliore, senza adagiarsi nel presente, si chiama speranza. Il criterio distintivo assunto, in quel lavoro, per il discernimento della giusta disposizione verso il Giubileo del 2000 indetto dal Papa S. Giovanni Paolo II, e verso il nuovo millennio, allora alle porte¹¹, appare valido e utile

⁷ Gli atti dei primi due convegni sono stati pubblicati nel volume *Per una cultura della pace nel mondo globalizzato*, citato nella nota 6 che precede e vanno letti insieme con quelli del presente volume.

⁸ Tutti e tre i convegni si sono svolti presso la Residenza Universitaria Monterone dell'I.P.E..

⁹ Agostino d'Ippona, *Le confessioni* (397-400 d.C.), ed. Piemme, Casale Monferrato 1997, Collana Anime del mondo, p. 279, dove si leggono le parole riportate in corsivo nel testo.

¹⁰ E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia* (1933), ed. it. Einaudi, Torino, 1968

¹¹ S. Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Novo Millennio ineunte*, 6 gennaio 2001

anche, e ancor di più, oggi, riferito alla pace, al futuro della pace, in un tempo di violenza e di conflitti, nel corso dell'anno giubilare indetto da Papa Francesco con la Bolla del 9 maggio 2024 *Spes non confundit*: una speranza che non delude e non tramonta, quale è quella in Dio. Guardare il futuro con speranza (si legge al punto 8 della Bolla) equivale anche ad avere una visione della vita carica di speranza da trasmettere.

Attesa e speranza appaiono, quindi, come criteri, concorrenti più che alternativi, per discernere il giusto atteggiamento da assumere nei confronti del futuro della pace: attesa consapevole del moltissimo che non dipende da noi e, al tempo stesso, speranza di poter contribuire, anche con il nostro poco, a costruire un futuro di pace, influenzando positivamente, con il nostro pensiero e la nostra testimonianza, sulle decisioni e sui comportamenti altrui, anche politici.

Attesa e speranza valgono in particolare come chiavi di lettura di questo volume, nel suo insieme, e dei contributi che lo compongono, nei quali sono contemporaneamente presenti, com'è naturale, le tre forme del tempo (radicate nel presente, pur trascendendolo) e che tuttavia vanno considerati, in coerenza con il tema del convegno, come idee, ipotesi e proposte sul futuro, *nella cui prospettiva visionaria i tempi si accostano tra loro e le possibilità si intrecciano*¹².

Il desiderio degli autori è contribuire alla costruzione e alla diffusione di una cultura della pace (che è tranquillità

¹² R. Guardini, *Il Signore* (1937), Morcelliana Ed., Milano, Edizione 2008

dell'ordine, come concordia con se stesso, con gli altri, con Dio, secondo la definizione di Sant'Agostino)¹³ che corrisponda all'universale aspirazione alla pace¹⁴ e all'anelito di fraternità che ad essa si accompagna¹⁵. Cultura che miri a tradursi, innanzitutto, in educazione e formazione, alla pace, delle persone, delle formazioni sociali e delle comunità; ma, anche, in elaborazione e potenziamento di modelli comportamentali e strumenti di pace che, ispirandosi alle logiche della diplomazia preventiva¹⁶ e della giustizia preventiva di pace¹⁷, siano

¹³ cfr. L. Iannotta, *Il dovere della pace...*, cit., spec. par. 4: *Sant'Agostino e la nozione di pace*.

¹⁴ cfr. M. Peláez, *Guerra e aspirazione alla pace ...*, cit.

¹⁵ Antonio Maria Baggio, *La sfida della fraternità nella politica e nel diritto* (Lectio magistralis inaugurazione dell'anno accademico 2018-2019 dell'Istituto Universitario Sophia, <https://www.sophiauniversity.org>); AA.VV., *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea* (a cura di A. M. Baggio), Città nuova, 2007, reperibile in <https://www.antoniomariabaggio.it>

¹⁶ Sulla necessità storica del ricorso alla diplomazia, si vedano, nella rivista *Lisander*, gli articoli di Rodolfo Casadei, *Diplomazia e realtà*; Roby Ronza, *L'Homo Diplomaticus e il superamento della guerra*, 27 febbraio 2025; di Giudo Lenzi, *La diplomazia oggi*, 6 marzo 2025, ove si evidenzia che *chi lamenta l'assenza della diplomazia ne riconosce implicitamente la persistente utilità. Come l'aria: se ne avverte tanto più la necessità quando viene a mancare.*; v. anche L. Iannotta, *Un giudizio preventivo per la pace*, in *Per una cultura della pace nel mondo globalizzato*, cit., pagg. 162 e ss., par. 3° nella parte relativa alla *Preventive Diplomacy*.

¹⁷ Rinvio a L. Iannotta, *Un giudizio preventivo per la pace*, cit., pagg. 162 e ss., spec. pagg. 171 e ss., ove, richiamando la giurisprudenza della Corte Internazionale di Giustizia relativa, in particolare, al

alternativi e progressivamente sostitutivi, degli strumenti conflittuali e, più radicalmente, sostitutivi della stessa guerra.

La guerra, oggi, non è più concepibile arcaicamente come prosecuzione della politica con altri mezzi¹⁸, innanzitutto per i caratteri, brutali e di sterminio, che vanno assumendo le guerre¹⁹. Ma anche perché nella *polis* globale (e nella miriade di *polis* che, a più livelli, la compongono), e quindi in una politica improntata alla pace e alla fraternità, non dovrebbero esserci nemici, in una visione realisticamente utopica²⁰, ma solo diverse posizioni che non mettano in discussione la comune appartenenza alla

conflitto Russia-Ucraina, ipotizzo il potenziamento di un giudizio internazionale preventivo di pace che attragga al suo interno la mediazione e le altre forme di risoluzione alternativa delle controversie, nella logica quindi della *Preventive Justice*.

¹⁸ Secondo la celebre frase di Carl von Clausewitz, *Della guerra*, Ed. it. Einaudi, Torino 2007 per il quale la guerra è vero strumento della politica, un seguito del procedimento politico, una sua continuazione con altri mezzi.

¹⁹ Rodolfo Casadei, *Diplomazia e realtà*, cit. ove si rileva che le guerre attuali non sono più leggibili come prosecuzione della politica con altri mezzi bensì come guerre che mirano alla distruzione dell'avversario ovvero alla sua resa incondizionata.

²⁰ Roby Ronza, *L'Homo Diplomaticus e il superamento della guerra*, cit., ove si afferma che *Il no alla guerra non è un nobile ma astratto richiamo bensì una realistica proposta politica. La diplomazia in prospettiva dovrebbe prendere totalmente il posto della guerra, come strumento di soluzione delle controversie internazionali*. V. anche L. Iannotta, *Un giudizio preventivo per la pace*, cit, paragrafo *Utopia realista. Il modo più sicuro ed efficace per fermare un conflitto è prevenirlo*.

*polis perchè nemico significa guerra e dove c'è guerra non c'è politica*²¹.

²¹ A.M. Baggio, *La sfida della fraternità*, cit., ove si legge: *Se esiste una città, se esiste una società governata dalle leggi, non possono esserci nemici. La differenza non produce di per sé il nemico dato che essa è un aspetto sostanziale della fraternità; in politica, cioè nella polis, non ci possono essere nemici ma solo differenze cioè conflitti regolati che non mettono in discussione la comune appartenenza alla società. La politica traduce la fraternità in legge. Nemico significa guerra e dove c'è guerra non c'è politica.*

PROLUSIONI

GIOVANNI STELLI

Pensare la pace

Sommario: 1. La questione della pace in Agostino 1.1. Il Sommo Bene e la felicità nelle due città. Il problema del male 1.2. La rivisitazione critica della storia di Roma e della storia della città terrena 1.3. La tendenza universale alla pace 1.4. La pace terrena è possibile? 1.5. Considerazioni conclusive sulla questione della pace in Agostino 2. La questione della pace in Tommaso d'Aquino 2.1. La definizione della pace nel solco di Agostino 2.2. La tendenza universale alla pace; pace perfetta e pace imperfetta; carità e pace 2.3. La pace imperfetta possibile; il problema della guerra giusta 3. La dissoluzione della *Res publica christiana* e il problema della pace nella Modernità. Francisco de Vitoria 4. Kant e il progetto della pace perpetua: alcune osservazioni 5. Per concludere

«Vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi. Non sia turbato il vostro cuore e non abbiate timore» (Gv 14, 27).

1. La questione della pace in Agostino

1.1 Il Sommo Bene e la felicità nelle due città. Il problema del male

La questione della pace è trattata da A. nell'opera *De civitate Dei*; in particolare nel libro XIX, che faremo oggetto della nostra analisi²². Il punto di partenza è costituito dalla nozione di *Sommo Bene*.

1.1. [...] È fine del nostro bene quello per cui gli altri beni si devono desiderare ed esso per se stesso ed è fine del male quello per cui gli altri mali si devono evitare ed esso per se stesso. In questo modo diciamo fine del bene non là dove termina, sicché cesserebbe di essere, ma là dove raggiunge la compiutezza poiché ha la pienezza; allo stesso modo diciamo fine del male non dove cessa di essere, ma là dove conduce nel danneggiare. Questo fine è dunque il sommo bene e il sommo male.

Dal *sommo bene*, che subordina a sé tutti gli altri beni e che è l'unico bene ad essere desiderato per se stesso, deriva la *felicità*. La definizione rigorosa del Sommo bene è possibile solo alla luce della fede cristiana:

4.1. Se dunque ci si chiede che cosa risponda la città di Dio, interrogata su questi argomenti ad uno ad uno, e

²² Le citazioni da *De civitate Dei* edizione italiana sono tratte da Aurelio Agostino, *La città di Dio*, Edizione Acrobat a cura di Patrizio Sanasi. Le citazioni da *De civitate Dei libri XXII* edizione latina sono tratte da *De Civitate Dei contra Paganos Libri XXII* in S. Aurelii Augustini, *Opera Omnia* - editio latina <https://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>.

prima di tutto che cosa pensi sul fine del bene e del male, essa risponderà che *il sommo bene è la vita eterna*, il sommo male la morte eterna e che quindi per conseguire la prima ed evitare la seconda si deve vivere onestamente. E per questo è scritto: Il giusto vive di fede.

La *felicità*, intesa in senso compiuto come godimento del Sommo Bene, potrà essere raggiunta solo nella *vita eterna*; in questa vita essa sarà sempre insidiata da una serie di mali, dovuti alla colpa originaria, e potrà in qualche modo, imperfetto, essere conseguita solo con l'aiuto della Grazia, a differenza di quanto non ritengano alcuni filosofi pagani, come gli Stoici, contro i quali Agostino sviluppa, come vedremo avanti, una vivace polemica. Vedremo che, analogamente, la *pace*, che è connessa essenzialmente alla felicità, andrà intesa come *pace celeste* ossia compiuta, perfetta, realizzata nella dimensione sovranaturale, e come *pace terrena*, incompiuta, imperfetta, e solo possibile nella dimensione del divenire storico.

Il conseguimento di una vita felice implica la *socialità dell'uomo*, come hanno giustamente sostenuto i filosofi.

3. 2. Affermano che nell'uomo *la vita felice è anche comunitaria* perché ama il bene e gli amici per se stesso come ama il proprio e lo vuole loro per loro come per sé, tanto se sono in *casa* come la moglie, i figli e i familiari in genere, sia nel luogo dove v'è la sua casa, come la *città* e quelli che sono chiamati cittadini o in tutto il *globo terrestre*, come sono i popoli che a lui congiunge l'umana solidarietà, o nell'universo, che è indicato col nome di cielo e terra, come, a loro avviso, sono gli dèi che,

secondo loro, sono amici dell'uomo saggio e che noi abitualmente chiamiamo angeli.²³

La socialità si manifesta nei tre momenti della casa o famiglia (*domus*), dello Stato o città (*urbs*) e del mondo intero (*orbis*: Impero universale o rapporti tra gli Stati), a cui si può aggiungere come quarto momento l'universo (*mundus*), in cui sono gli dei nella prospettiva pagana o gli angeli e gli spiriti nella prospettiva cristiana.

Ma, se è vero che la natura dell'uomo è *socievole*, e che la felicità deve quindi realizzarsi nella socialità ossia nel complesso articolato delle relazioni intersoggettive, è anche vero che la vita sociale è afflitta da mali gravi e diversi, a partire dalla *domus*, dalla vita in famiglia in cui spesso la pace è turbata e sconvolta dal profondo:

5. [...] Ascoltino dai loro commediografi un individuo che col modo di pensare e consenso di tutti dice: Ho preso moglie, che pena ho provato! Sono nati i figli, altro affanno. Parimenti le umane condizioni hanno in ogni caso incontrato quelle manchevolezze che il citato Terenzio richiama alla memoria: Ingiustizie, diffidenze, inimicizie, lotta e di nuovo la pace. Tali contrasti hanno coinvolto tutti gli avvenimenti umani e si verificano spesso anche negli onesti affetti degli amici, ne sono

²³ “3.2. Hanc vitam beatam etiam socialem perhibent esse, quae amicorum bona propter se ipsa diligat sicut sua eisque propter ipsos hoc velit quod sibi; sive in domo sint, sicut coniux et liberi et quicumque domestici, sive in loco, ubi domus est eius, sicuti est urbs, ut sunt hi qui cives vocantur, sive in orbe toto, ut sunt gentes quas ei societas humana coniungit, sive in ipso mundo, qui censetur nomine caeli et terrae, sicut esse dicunt deos, quos volunt amicos esse homini sapienti, quos nos familiaris angelos dicimus.”

ripieni gli avvenimenti umani in ogni fatto in cui sperimentiamo come mali indiscutibili ingiustizie, diffidenze, inimicizie, lotta; *la pace invece come un bene incerto, perché non conosciamo il cuore di coloro con i quali vogliamo conservarla* e se oggi possiamo conoscerlo, non sappiamo certamente come sarà domani. E quali individui sono soliti o devono essere più amici fra di loro che quelli i quali convivono nella medesima casa? Eppure nessuno è sicuro di questo fatto, dato che spesso dalle loro malignità nascoste possono emergere mali tanto più spiacevoli quanto più piacevole fu la pace che fu creduta vera, mentre era molto astutamente simulata. Perciò tocca il cuore di tutti tanto da costringere al lamento ciò che dice Cicerone: *Non v'è inganno più nascosto di quello che si cela nel pretesto del dovere o in un certo orpello del vincolo naturale. Tu infatti, stando in guardia, puoi agevolmente schivare colui che ti è ostile, ma questo male nascosto di casa e di famiglia non solo avviene ma angustia prima che tu possa scorgerlo e verificarlo.*²⁴

²⁴ “Audiant apud comicos suos hominem cum sensu atque consensu omnium hominum dicere: Duxi uxorem; quam ibi miseriam vidi! Nati filii, Alia cura. Quid itidem illa, quae in amore vitia commemorat idem Terentius: iniuriae, suspiciones, inimicitiae, bellum, pax rursum; nonne res humanas ubique impleverunt? nonne et in amicorum honestis amoribus plerumque contingunt? nonne his usquequaque plenae sunt res humanae, ubi iniurias, suspiciones, inimicitias, bellum mala certa sentimus; *pacem vero incertum bonum, quoniam corda eorum, cum quibus eam tenere volumus, ignoramus*, et si hodie nosse possemus, qualia cras futura essent utique nesciremus. Qui porro inter se amiciores solent esse vel debent, quam qui una etiam continentur domo? Et tamen quis inde securus est, cum tanta saepe mala ex eorum occultis insidiis exstiterint, tanto amariora, quanto pax dulcior fuit;

Se questo è vero per la famiglia, è ancora più vero per l'*urbs*, la città ovvero lo Stato: “Se dunque la casa, asilo comune in questi mali del genere umano, non è sicura, che dire della città [...]? / Si ergo domus, commune perfugium in his malis humani generis, tuta non est, quid civitas [...]?”. Nella città i rapporti tra i cittadini sono guastati dagli innumerevoli processi, nel corso dei quali si usa la tortura e vengono spesso condannati degli innocenti:

6. [...] E il giudice non ritiene che tanti e sì grandi mali siano peccati perché, se è assennato, non lo fa nella necessità di fare del male e tuttavia, poiché ve lo induce la convivenza umana, nella necessità di giudicare. Questa è dunque quella che con certezza consideriamo condizione infelice dell'uomo, sebbene non è malvagità del saggio.

E se dopo la città guardiamo all'*orbis*, al *mondo intero*, “nel quale i filosofi riconoscono il terzo livello dell'umana convivenza, iniziando dalla casa e da essa alla città e poi giungendo fino al mondo”, i mali e le ingiustizie si moltiplicano. Già la diversità delle lingue rende estraneo un uomo all'altro e se si obietta che comunque uno Stato

quae vera putata est, cum astutissime fingeretur? Propter quod omnium pectora sic attingit, ut cogat in gemitum, quod ait Tullius: *Nullae sunt occultiores insidiae quam hae, quae latent in simulatione officii aut in aliquo necessitudinis nomine. Nam eum, qui palam est adversarius, facile cavendo vitare possis; hoc vero occultum intestinum ac domesticum malum non solum exsistit, verum etiam opprimit, antequam prospicere atque explorare potueris.*”

dominatore, l'Impero, ha assicurato la pace della convivenza ed anche una lingua comune, occorre considerare che "questo risultato è stato raggiunto con molte e immani guerre, con grande scempio di uomini e grande spargimento di sangue umano". Non solo, ma anche così "non ebbe termine la sventura di simili mali"; infatti quella pace della convivenza che doveva essere assicurata dal dominio dell'Impero è una pace precaria, poiché la guerra non è stata completamente eliminata e continua sia come guerra contro popoli esterni all'Impero sia come guerre interne, guerre civili:

7. [...] Difatti non sono mancati e *non mancano come nemici i popoli stranieri*, contro i quali sempre sono state condotte e si conducono guerre. Però anche l'ampiezza del dominio ha suscitato *guerre di una peggiore specie, cioè sociali e civili*, dalle quali il genere umano è più miserevolmente sconvolto, tanto mentre si guerreggia per sospenderle una buona volta come quando si teme che scoppino di nuovo.

Anche volendo sostenere l'esistenza e la liceità di *guerre giuste*, ciò non fa altro che ribadire la presenza dell'ingiustizia e del male nella storia umana:

7. [...] Quasi che, se si ricorda di essere uomo, non dovrà affliggersi che gli viene imposta la necessità di guerre giuste perché, se non fossero giuste, non dovrebbe sostenerle e perciò per il saggio non si avrebbero guerre. *È infatti l'ingiustizia del nemico che obbliga il saggio ad accettare guerre giuste e l'uomo deve dolersi di questa ingiustizia perché appartiene agli uomini*, sebbene da essa non dovrebbe sorgere la necessità di far guerra. Chiunque pertanto considera con tristezza queste

sventure così grandi, così orribili, così spietate, deve ammetterne l'infelice condizione; chiunque invece o le subisce o le giudica senza tristezza della coscienza, molto più infelicamente si ritiene felice perché ha perduto il sentimento d'umanità.

Sul piano individuale non si può non riconoscere che le *sofferenze di questa vita*, a partire da quelle fisiche, sono innumerevoli e colpiscono anche il sapiente. La virtù lotta di continuo con le imperfezioni spirituali, in particolare la virtù della temperanza, ma in ogni caso il male non è eliminabile da questa vita: “E la temperanza ottiene che non si consenta al male al quale la prudenza c’insegna a non consentire, tuttavia né la prudenza né la temperanza lo eliminano da questa vita.” (4.4.)²⁵. In polemica con gli Stoici Agostino scrive:

4.4. [...] Finché dunque rimangono in noi questa mollezza, questo contagio, questo sfinimento, come oseremo considerarci già sani e se ancora non sani, come già felici di quella felicità che è nel fine? La virtù che ha nome fortezza, sia pure in una grande saggezza, è testimone irrefutabile dei mali umani che essa è costretta a sopportare con la rassegnazione.²⁶

²⁵ “4.4. [...] Illud tamen malum, cui nos non consentire docet prudentia, facit temperantia, nec prudentia nec temperantia tollit huic vitae.”

²⁶ “4.4. [...] Quamdiu ergo nobis inest haec infirmitas, haec pestis, hic languor, quomodo nos iam salvos, et si nondum salvos, quomodo iam beatos illa finali beatitudine dicere audebimus? Iam vero illa virtus, cuius nomen est fortitudo, in quantacumque sapientia evidentissima testis est humanorum malorum, quae compellitur patientia tolerare.”

Come si fa a non chiamare male tutto ciò, come pretendono gli Stoici, che poi, dopo aver negato il male presente nella vita, teorizzano il suicidio? “O vita felice che, per essere finalizzata, chiede aiuto alla morte! Se è felice, in essa si rimanga”²⁷, osserva ironicamente Agostino. In realtà i mali sono spesso intollerabili, come dimostrano proprio le teorizzazioni filosofiche del suicidio.

1.2. La rivisitazione critica della storia di Roma e della storia della città terrena

Tutta la rivisitazione critica della storia di Roma e, più in generale, di tutta la storia umana, operata da Agostino nel *De civitate Dei*, costituisce la documentazione, per così dire, della presenza del male nel mondo. Egli descrive la realtà terribile della guerra e delle sue conseguenze, così come si è manifestata nella storia di Roma: l’uccisione indiscriminata dei vinti, anche se rifugiati nei templi, la crescente passione del potere a cui si accompagnava la crescente immoralità, particolarmente evidente nella istituzione degli spettacoli (libro I). Oltre al ruolo negativo del politeismo, Agostino sostiene che l’allargamento dell’Impero romano attraverso l’efferatezza delle guerre non era auspicabile, quando con la politica che si ebbe sotto Numa lo Stato romano avrebbe potuto rimanere tranquillo e sicuro (libro III). La rivisitazione critica della

²⁷ “4.4. [...] O vitam beatam, quae ut finiatur mortis quaerit auxilium! Si beata est, maneat in ea.”

storia romana si sviluppa nel libro IV dedicato al nesso tra imperialismo romano e politeismo. Ma tutta la storia prima di Cristo, non solo quella romana, è segnata dalla violenza e da un enorme numero di guerre, scatenate in nome di una brama illimitata di dominio.

La condanna di Roma, però, *non* è totale in Agostino, che recupera alcuni aspetti positivi della storia romana (la realtà è segnata dal peccato originale, dal male, ma mantiene alcuni aspetti del bene) nel libro V, come i buoni costumi e alcune virtù, l'amore per la gloria che, pur essendo un difetto, va distinto dalla passione del dominio, e sottolinea anche l'utilità apportata a coloro che i Romani hanno vinto. L'Impero romano ha svolto inoltre una funzione provvidenziale: è stato destinato a un fine dal vero Dio, perché da lui è ogni potere e tutto è retto dalla sua provvidenza.

La questione della guerra, della inimicizia omicida tra gli uomini, è in realtà la questione dell'*origine del male* ossia del peccato originale. Nei libri XIV e XV Agostino tratta della vita dell'uomo dopo il peccato – vivere secondo l'uomo o vivere secondo Dio – e, conseguentemente, delle due città, la celeste e la terrena, la cui storia è narrata da Caino e Abele fino al diluvio. Tutta la *storia dell'umanità* è una conseguenza della colpa originaria: il primo fondatore della città terrena fu un fratricida e il fondatore della città di Roma si adeguò alla sua scelleratezza con l'uccisione del fratello. La città di Dio ha una storia parallela a quella della città terrena (libro XVI) e il confronto delle due città nell'evoluzione storica viene istituito nel libro XVIII.

1.3. La tendenza universale alla pace

Se questa è la *condizione storica dell'uomo*, descritta da Agostino con esemplare realismo, derivata dalla presenza in qualche modo invincibile del male nell'uomo, conseguenza del peccato originale, è pur vero che la natura dell'uomo non è stata completamente corrotta dal peccato dei progenitori e *mantiene comunque l'aspirazione al bene*. Ciò significa, in relazione al nostro problema, che nell'uomo *la tendenza alla pace è universale e ineluttabile*.

10. [...] In questo luogo d'insicurezza e tempi di malvagità non è vana neanche quest'ansia di raggiungere con un desiderio più fervido quella sicurezza in cui è pace sommamente piena e certissima. In quello stato infatti si avranno le componenti dell'essere, quelle cioè che al nostro essere sono conferite dal Creatore di tutti gli esseri, non solo buone ma perenni, non solo nello spirito che si redime con la pienezza del pensiero, ma anche nel corpo che sarà restituito alla vita con la risurrezione; vi saranno le virtù che non lottano contro gli impulsi o i vari mali, ma che hanno come premio della vittoria *la pace eterna che nessun nemico può turbare*.²⁸

²⁸ "10. [...] In hoc enim loco infirmitatis et diebus malignis etiam ista sollicitudo non est inutilis, ut illa securitas, ubi pax plenissima atque certissima est, desiderio ferventiore quaeratur. Ibi enim erunt naturae munera, hoc est, quae naturae nostrae ab omnium naturarum Creatore donantur, non solum bona, verum etiam sempiterna, non solum in animo, qui sanatur per sapientiam, verum etiam in corpore, quod resurrectione renovabitur; ibi virtutes, non contra ulla vitia vel mala quaecumque certantes, sed habentes victoriae praemium aeternam pacem, quam nullus adversarius inquietet."

Questa è la prospettiva sovranaturale e, sul fondamento di tale prospettiva e in relazione alla meta finale della pace eterna, dobbiamo *già in questa vita e nel corso della storia* cercare di conseguire una pace *possibile*, cominciando da noi stessi ossia vivendo in modo onesto e virtuoso:

10. [...] Qui ci consideriamo felici, quando abbiamo *la pace nei limiti in cui qui si può conseguire con una vita onesta*, ma questa felicità, paragonata alla felicità che consideriamo finale, è piuttosto infelicità. Quando *come uomini posti nel divenire abbiamo nel divenire delle cose la pace che si può avere in questa vita, se viviamo onestamente*, la virtù usa bene dei suoi beni; quando invece non l'abbiamo, la virtù usa bene anche i mali che l'uomo sopporta.

La pace definitiva sul piano soprannaturale è meglio chiamarla non “pace”, ma “*vita eterna*” (che è il fine della città celeste) ed essa deve servirci da orientamento per conseguire la pace possibile nel mondo del divenire²⁹. “È così grande [infatti] il bene della pace che, anche negli eventi posti nel divenire di questo mondo, abitualmente nulla si ode di più gradito, nulla si desidera di più attraente, infine nulla si consegue di più bello”³⁰.

²⁹ “11. [...] Sed quoniam pacis nomen etiam in his rebus mortalibus frequentatur, ubi utique non est vita aeterna, propterea finem civitatis huius, ubi erit summum bonum eius, aeternam vitam maluimus commemorare quam pacem.”

³⁰ “11. [...] Tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri.”

La tendenza alla pace è *universale*, è presente in ogni uomo ed in ogni circostanza, anche nella guerra:

12.1. Chiunque in qualsiasi modo considera i fatti umani e il comune sentimento naturale ammette con me questa verità; *come infatti non v'è alcuno che non voglia godere, così non v'è chi non voglia avere la pace. Anche quelli che vogliono la guerra non vogliono altro che vincere, desiderano quindi con la guerra raggiungere una pace gloriosa. La vittoria infatti non è altro che il soggiogamento di coloro che oppongono resistenza e quando questo si sarà verificato, vi sarà la pace. Dunque con l'intento della pace si fanno le guerre anche da coloro che si adoperano a esercitare il valore guerresco dirigendo le battaglie. Ne risulta che la pace è il fine auspicabile della guerra. Ogni uomo cerca la pace anche facendo la guerra, ma nessuno vuole la guerra facendo la pace.*³¹

Agostino insiste sulla *priorità ontologica e antropologica (gnoseologica ed etica) della categoria positiva su quella negativa*, dell'essere e del bene sul non-essere e sul male,

³¹ “12.1. Quod mecum quisquis res humanas naturamque communem utcumque intuetur agnoscit; sicut enim nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit. Quando quidem et ipsi, qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt; ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire. Nam quid est aliud victoria nisi subiectio repugnantium? quod cum factum fuerit, pax erit. Pacis igitur intentione geruntur et bella, ab his etiam, qui virtutem bellicam student exercere imperando atque pugnando. Unde pacem constat belli esse optabilem finem. Omnis enim homo etiam belligerando pacem requirit; nemo autem bellum pacificando.”

sulla scorta di Platone. Questa priorità è evidente anche e proprio all'interno del male:

12.1. [...] Anche quelli i quali vogliono che sia rotta la pace, nella quale vivono, non odiano la pace ma desiderano che sia trasmessa al loro libero potere. Dunque non vogliono che non vi sia la pace ma che vi sia quella che essi vogliono. Inoltre, sebbene con un complotto si oppongono agli altri, non ottengono quel che intendono *se non conservano una sembianza di pace con gli stessi cospiratori e congiurati. Anche i briganti, per essere più violentemente e sicuramente pericolosi alla pace degli altri, vogliono mantenere la pace dei gregari.* Ma anche se un tale sia tanto superiore di forze e rifiuti i confidenti al punto che non si affida ad alcun gregario e da solo compie rapine, insidiando e prevalendo sulle persone che ha potuto assalire e uccidere, *conserva certamente una certa parvenza di pace con coloro che non può uccidere e ai quali vuole che sia tenuto nascosto quel che fa. In casa certamente si adopera di essere in pace con la moglie e i figli e riceve da essi gioia se gli obbediscono a un cenno. Se ciò non avviene, si adira, reprime, punisce e, se è necessario, anche inferendo stabilisce la pace nella propria casa.*³²

³² “12.1. [...] Nam et illi qui pacem, in qua sunt, perturbari volunt, non pacem oderunt, sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari. Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt. Denique etsi per seditionem se ab aliis separaverint, cum eis ipsis conspiratis vel coniuratis suis nisi qualemcumque speciem pacis teneant, non efficiunt quod intendunt. Proinde latrones ipsi, ut vehementius et tutius infesti sint paci ceterorum, pacem volunt habere sociorum. Sed etsi unus sit tam praepollens viribus et conscius ita cavens, ut nulli socio se committat solusque insidians et praevalens quibus potuerit oppressis et extinctis praedas agat, cum eis certe, quos occidere non

In conclusione, “*tutti desiderano conservare la pace con i propri associati perché vogliono che essi vivano secondo il loro arbitrio*. Vogliono perfino, se è possibile, rendere a sé soggetti coloro con i quali fanno la guerra e imporre loro le leggi della propria pace”³³. Questa tendenza alla pace è presente già negli animali, anche nelle fiere più crudeli, quelle che sembrano più asociali e solitarie, come i leoni, i lupi, le volpi, e che difendono comunque la propria specie con una forma di pace, accoppiandosi, generando, partorendo, curando e nutrendo la prole.

12.2. [...] A più forte ragione [rispetto agli animali] l'uomo è indotto in certo senso dalle leggi della propria natura a stringere un vincolo e a raggiungere la pace con tutti gli uomini per quanto dipende da lui. Anche i malvagi fanno la guerra per la pace dei propri associati e vorrebbero, se possibile, che tutti lo fossero affinché tutti e tutte le cose siano sottomesse a uno solo per il semplice motivo che con l'amore o con il timore tutti si accordino nella sua pace. *In tal modo la superbia imita Dio alla rovescia. Odià infatti con i compagni l'eguaglianza nella*

potest et quos vult latere quod facit, qualemcumque umbram pacis tenet. In domo autem sua cum uxore et cum filiis, et si quos alios illic habet, studet profecto esse pacatus; eis quippe ad nutum obtemperantibus sine dubio delectatur. Nam si non fiat, indignatur corripit, vindicat et domus suae pacem, si ita necesse sit, etiam saeviendo componit, quam sentit esse non posse, nisi cuidam principio, quod ipse in domo sua est, cetera in eadem domestica societate subiecta sint.”

³³ “12.1. [...] Pacem itaque cum suis omnes habere cupiunt, quos ad arbitrium suum volunt vivere. Nam et cum quibus bellum gerunt, suos facere, si possint, volunt eisque subiectis leges suae pacis imponere.”

*sottomissione a lui, ma vuole imporre ai compagni un potere dispotico invece di lui. Odia dunque la giusta pace di Dio e ama la propria ingiusta pace. Tuttavia non può non amare la pace qualunque sia. Di nessuno si ha una deformità tale contro la natura da cancellare le ultime tracce della natura.*³⁴

La conclusione – “Nullius quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia” – è fondamentale in quanto evidenzia che la natura dell’uomo, nonostante la ferita del peccato originale, non è del tutto corrotta. Ed essa è rafforzata da Agostino con una analisi del mito di Ercole e Caco (13.): un essere come Caco probabilmente non è mai esistito ed è solo una fantasticheria di poeti.

Ciò che è essenziale sottolineare è quanto segue: questa prospettiva che, come abbiamo visto, prende le mosse dalla superiorità ontologica delle categorie positive su quelle negative, viene capovolta nella antropologia filosofica moderna (almeno nella sua corrente principale); a partire da Hobbes la categoria negativa (il male come

³⁴ “12.2. [...] Quanto magis homo fertur quodam modo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam, cum etiam mali pro suorum pace belligerent omnesque, si possint, suos facere velint, ut uni cuncti et cuncta deserviant; quo pacto, nisi in eius pacem vel amando vel timendo consentiant? Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo. Odit ergo iustam pacem Dei et amat iniquam pacem suam. Non amare tamen qualemcumque pacem nullo modo potest. Nullius quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia.”

aggressività e inimicizia originarie, la guerra come “right of nature”) diventa prioritaria e quella positiva derivata nonché depotenziata (il bene come “laws of nature” ai fini del conseguimento della pace, intesa come semplice coesistenza fondata su motivi utilitari).

Va ribadito che la superiorità ontologica della categoria positiva emerge proprio allorché essa viene esplicitamente negata; *la presenza ineludibile della pace è evidente proprio nelle cose che sembrano negarla*, anche se è chiaro che si tratta di una *deformazione della categoria positiva*, di uno stravolgimento, nel nostro caso, della categoria della pace:

12.3. Chi sa anteporre l'onestà alla depravazione, l'ordine al disordine nota che la pace dei disonesti nel confronto con quella delle persone oneste non si può considerare pace. Ma è anche indispensabile che un essere nel disordine sia in pace in qualche, da qualche e con qualche parte delle cose nelle quali esiste o delle cose di cui è composto, altrimenti non esisterebbe affatto.³⁵

Il bene si identifica con l'essere, laddove il male è non-essere, così la pace è pienezza dell'essere e la guerra è negazione della pace ossia dell'essere, ma proprio per questo così come vi è “un essere in cui non v'è alcun male o meglio in cui non vi può essere alcun male, ma è impossibile che vi sia un essere in cui non vi sia alcun

³⁵ “12.3. Itaque pacem iniquorum in pacis comparatione iustorum ille videt nec pacem esse dicendam, qui novit praeponere recta pravis et ordinata perversis. Quod autem perversum est, etiam hoc necesse est ut in aliqua et ex aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit, in quibus est vel ex quibus constat; alioquin nihil esset omnino.”

bene”³⁶, vi è uno stato, quello della vita eterna, in cui c’è pace senza alcun conflitto, ma è impossibile che vi sia un stato di guerra in cui non sussista in qualche modo, sia pur perversito, l’aspirazione alla pace³⁷.

13.1. [...] Come dunque v’è una vita senza dolore, ma il dolore non vi può essere senza la vita, così v’è una pace senza la guerra, ma *la guerra non vi può essere senza una determinata pace*, non nel senso che è guerra, ma nel senso che si conduce da individui o in individui che sono determinati esseri. Non lo sarebbero certamente se non persistessero in una pace, qualunque essa sia.³⁸

³⁶ “13.2. Quapropter est natura, in qua nullum malum est vel etiam in qua nullum esse malum potest; esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest. Proinde nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est; sed perversitas eam malam facit”; si noti che neanche l’essere del diavolo, in quanto è comunque essere, è un male, perché ad averlo reso malvagio è stato il perversimento.

³⁷ L’unica eccezione sembra essere costituita per Agostino dalla condizione in cui i reprobì saranno condannati nel Giudizio finale ossia dall’Inferno, uno stato eterno di dolore e di guerra: “28. [...] [P]er coloro che non appartengono alla città di Dio si avrà un’infelicità eterna, la quale è considerata una seconda morte. Difatti non si può affermare che l’anima in quello stato vive, perché è estraniata dalla vita di Dio, e neanche il corpo, perché sarà soggetto ad eterni tormenti e perciò la seconda morte sarà più atroce perché non potrà aver fine con la morte. Ma come l’infelicità è contraria alla felicità e la morte alla vita, così la guerra appare contraria alla pace. Perciò giustamente si pone il problema, dato che la pace è stata precedentemente esaltata come fine degli eletti, che cosa o di quale natura al contrario si deve intendere guerra come fine dei reprobì.”. In ogni caso viene così ribadito il carattere non naturale della guerra, la sua negatività ontologica.

³⁸ “13.1. [...] Sicut ergo est quaedam vita sine dolore, dolor autem sine aliqua vita esse non potest: sic est quaedam pax sine ullo bello,

Agostino formula nel capitolo 13 di questo libro XIX la sua famosa definizione della pace come “tranquillità dell’ordine”, “*tranquillitas ordinis*”, ma è bene leggere il relativo passo per intero:

13.1. La pace del corpo dunque è l’ordinata proporzione delle parti, la pace dell’anima irragionevole è l’ordinata pacatezza delle inclinazioni, la pace dell’anima ragionevole è l’ordinato accordo del pensare e agire, la pace del corpo e dell’anima è la vita ordinata e la salute del vivente, la pace dell’uomo posto nel divenire e di Dio è l’obbedienza ordinata nella fede in dipendenza alla legge eterna, la pace degli uomini è l’ordinata concordia, la pace della casa è l’ordinata concordia del comandare e obbedire d’individui che in essa vivono insieme, la pace dello Stato è l’ordinata concordia del comandare e obbedire dei cittadini, la pace della città celeste è l’unione sommamente ordinata e concorde di essere felici di Dio e scambievolmente in Dio, *la pace dell’universo è la tranquillità dell’ordine*. L’ordine è l’assetto di cose eguali e diseguali che assegna a ciascuno il proprio posto.³⁹

bellum vero esse sine aliqua pace non potest; non secundum id, quod bellum est, sed secundum id, quod ab eis vel in eis geritur, quae aliquae naturae sunt; quod nullo modo essent, si non qualicumque pace subsisterent.”

³⁹ “13. 1. Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensus, pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi

1.4. La pace terrena è possibile?

Possiamo porre a questo punto un problema decisivo: se la guerra è conseguenza del male insito nell'uomo, del peccato originale, è possibile pensare ad una sua eliminazione nella storia dell'uomo, nella storia della città terrena?

Innanzitutto *condizione della pace terrena è la pace che deve caratterizzare la vita individuale*. Nella città terrena l'uso dei beni è in relazione al godimento della pace terrena e, poiché l'uomo ha l'anima razionale e poiché la pace dell'anima razionale è una ordinata concordia del conoscere e dell'agire, egli sottopone alla pace dell'anima razionale tutto ciò che ha in comune con le bestie (14.). Ma dal momento che è sempre esposto alla possibilità dell'errore, *ha bisogno dell'aiuto del magistero divino*, della fede. Ciò vuol dire che solo in una prospettiva fondata sulla fede cristiana è possibile operare in modo veramente efficace per la pace terrena. Ciò non significa che non si possa operare in questa direzione anche da altre prospettive più limitate, come quella della reciproca utilità, per esempio, o della possibile riduzione del danno, ma significa, più profondamente, che solo a partire dalla coscienza, dalle convinzioni profonde individuali l'azione per la instaurazione della pace tra gli Stati può avere risultati non effimeri. L'adempimento del mandato

concordia civium, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.”

evangelico – “Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura” (Mc 16,15-18) – è quindi condizione anche della possibilità della pace terrena universale.

14. [...] Ma finché [l'uomo] è in questo corpo soggetto al divenire, è in viaggio lontano dal Signore, cammina nella fede e non nella visione. Perciò riferisce ogni pace tanto del corpo come dell'anima e insieme dell'anima e del corpo a quella pace che l'uomo, posto nel divenire, ha con Dio che è fuori del divenire, in modo che gli sia ordinata dalla fede con l'obbedienza sotto la legge eterna. Ora Dio maestro insegna *due comandamenti principali, cioè l'amore di Dio e l'amore del prossimo*, nei quali l'uomo ravvisa tre oggetti che deve amare: *Dio, se stesso, il prossimo*, e che nell'amarsi non erra chi ama Dio. Ne consegue che provvede anche al prossimo affinché ami Dio perché gli è ordinato di amarlo come se stesso, così alla moglie, ai figli, ai familiari e alle altre persone che potrà e vuole che in tal modo dal prossimo si provveda a lui, se ne ha bisogno. Perciò sarà in pace con ogni uomo, per quanto dipende da lui, mediante la pace degli uomini, cioè con un'ordinata concordia nella quale v'è quest'ordine, prima di tutto che non faccia del male a nessuno, poi che faccia del bene a chi può. *Dapprima dunque v'è in lui l'attenzione ai suoi cari*, perché ha l'occasione più favorevole e facile di provvedere loro tanto nell'ordinamento della natura come della stessa convivenza umana. Dice l'Apostolo: Chi non provvede ai suoi cari e soprattutto ai familiari ha abiurato la fede ed è peggiore di un infedele. Da tali condizioni sorge

appunto la *pace della casa*, cioè l'ordinata concordia del comandare e obbedire dei familiari.⁴⁰

Si noti la progressiva implicazione dei vari momenti in cui si instaura la pace alla luce dei due comandamenti principali, l'amore di Dio e l'amore del prossimo: *la pace dell'anima*, ossia dell'individuo, da cui consegue *la pace della casa*, nei rapporti intersoggettivi fondamentali della famiglia, dove il comando è inteso come servizio – “anche coloro che comandano sono a servizio di coloro ai quali apparentemente comandano. Non comandano infatti nella brama del signoreggiare ma nel dovere di provvedere, non nell'orgoglio dell'imporsi, ma nella compassione del

⁴⁰ “14. [...] Et quoniam, quamdiu est in isto mortali corpore, peregrinatur a Domino: ambulat per fidem, non per speciem; ac per hoc omnem pacem vel corporis vel animae vel simul corporis et animae refert ad illam pacem, quae homini mortali est cum immortalī Deo, ut ei sit ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia. Iam vero quia duo praecipua praecepta, hoc est, dilectionem Dei et dilectionem proximi, docet magister Deus, in quibus tria invenit homo quae diligat, Deum, se ipsum et proximum, atque ille in se diligendo non errat, qui Deum diligit: consequens est, ut etiam proximo ad diligendum Deum consulat, quem iubetur sicut se ipsum diligere (sic uxori, sic filiis, sic domesticis, sic ceteris quibus potuerit hominibus), et ad hoc sibi a proximo, si forte indiget, consuli velit; ac per hoc erit pacatus, quantum in ipso est, omni homini pace hominum, id est, ordinata concordia, cuius hic ordo est, primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit. Primitus ergo inest ei suorum cura; ad eos quippe habet opportuniorem facilioremque aditum consulendi, vel naturae ordine vel ipsius societatis humanae. Unde Apostolus dicit: Quisquis autem suis et maxime domesticis non providet, fidem denegat et est infideli deterior. Hinc itaque etiam pax domestica oritur, id est, ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium.”

premunire”⁴¹. La *famiglia*, peraltro, “è un inizio o una piccola parte dello Stato”, ragion per cui la pace che si instaura in famiglia è in relazione con la pace civile, “l’ordinata concordia del comandare e obbedire dei familiari [è] in relazione all’ordinata concordia del comandare e obbedire dei cittadini”⁴².

Ma che dire del terzo livello, quello del *mondo*? Agostino sottolinea l’intreccio tra città celeste e città terrena, nonché il loro relativo accordo:

17. Ma la famiglia di persone, che non vivono di fede, persegue la *pace terrena* dagli *utili e interessi di questa vita* che scorre nel tempo. Invece la famiglia delle persone che vivono di fede attende quei beni che sono stati promessi come eterni nell’aldilà e usa i beni terreni posti nel tempo come un esule in cammino. [...] *[L]’uso dei beni necessari a questa vita, posta nel divenire, è comune alle une e alle altre persone, all’una e all’altra famiglia*, ma l’intento dell’uso è esclusivamente personale ad ognuno e assai diverso. *Così anche la città terrena, che non vive di fede, desidera la pace terrena e*

⁴¹ “14. [...] etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia.”

⁴² “16. [...] Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis, omne autem initium ad aliquem sui generis finem et omnis pars ad universi, cuius pars est, integritatem refertur, satis apparet esse consequens, ut ad pacem civicam pax domestica referatur, id est, ut ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperandi oboediendique concordiam civium. Ita fit, ut ex lege civitatis praecepta sumere patrem familias oporteat, quibus domum suam sic regat, ut sit paci accommoda civitatis.”

*stabilisce la concordia del comandare e obbedire dei cittadini, affinché vi sia un certo consenso degli interessi nei confronti dei beni pertinenti alla vita soggetta al divenire. Invece la città celeste o piuttosto quella parte di essa, che è esule in cammino in questa condizione mortale e vive di fede, necessariamente deve trar profitto anche da questa pace fino a che cessi questa condizione mortale, a cui tale pace è necessaria. Perciò, mentre nella città terrena essa conduce una vita prigioniera del suo cammino in esilio, ricevuta ormai la promessa del riscatto e il dono della grazia spirituale come caparra, non dubita di sottomettersi alle leggi della città terrena, con le quali sono amministrati i beni messi a disposizione della vita mortale. Così, essendo comune questa stessa condizione mortale, nei beni che la riguardano è mantenuta la concordia fra le due città.*⁴³

⁴³ “17. Sed domus hominum, qui non vivunt ex fide, pacem terrenam ex huius temporalis vitae rebus commodisque sectatur; domus autem hominum ex fide viventium exspectat ea, quae in futurum aeterna promissa sunt, terrenisque rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur, [...] Idcirco rerum vitae huic mortali necessarium utrisque hominibus et utrique domui communis est usus; sed finis utendi cuique suus proprius multumque diversus. Ita etiam terrena civitas, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit in eoque defigit imperandi oboediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum. Civitas autem caelestis vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat; ac per hoc, dum apud terrenam civitatem velut captivam vitam suae peregrinationis agit, iam promissione redemptionis et dono spiritali tamquam pignore accepto legibus terrenae civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae accommodata sunt, obtemperare non dubitat, ut, quoniam communis est ipsa mortalitas,

Il *conflitto tra le due città* è avvenuto nel corso della storia romana in relazione al problema della religione e del culto dovuto all'unico vero Dio, ma questo conflitto non è eterno. Al contrario, la città celeste e la città terrena sono concordi in relazione all'amministrazione dei beni utili e degli interessi della vita. Non solo, ma la città celeste costituisce in qualche modo il lievito della città terrena, alla quale addita di continuo una meta più elevata:

17. [...] Dunque questa città del cielo, mentre è esule in cammino sulla terra, accoglie cittadini da tutti i popoli e aduna una società in cammino da tutte le lingue. Difatti non prende in considerazione ciò che è diverso nei costumi, leggi e istituzioni, *con cui la pace terrena si ottiene o si mantiene*, non invalida e non annulla alcuna loro parte, anzi conserva e rispetta ogni contenuto che, sebbene diverso nelle varie nazioni, è diretto tuttavia *al solo e medesimo fine della pace terrena* se non ostacola la religione, nella quale s'insegna che si deve adorare un solo sommo e vero Dio. Dunque *anche la città del cielo in questo suo esilio trae profitto dalla pace terrena, tutela e desidera, per quanto è consentito dal rispetto per il sentimento religioso, l'accordo degli umani interessi nel settore dei beni spettanti alla natura degli uomini soggetta alla morte e subordina la pace terrena a quella celeste.*⁴⁴

servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia.”

⁴⁴ “17. [...] Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus, legibus institutisque diversum est, *quibus pax terrena vel conquiratur vel*

La pace celeste, la pace sovranaturale, costituisce, ovvero deve costituire, il criterio-guida della pace terrena, le cui motivazioni e articolazioni non sono negate, ma *conservate e superate nella prospettiva della pace celeste*. Nel corso del tempo le due città sono mischiate e anche la città terrena, come sappiamo, persegue e ama “una certa sua pace non riprovevole” – “Diligit tamen etiam ipse quamdam pacem suam non improbandam” – “la pace di Babilonia”, “pax Babylonis”, che la città celeste accoglie, riprende e utilizza in una prospettiva superiore (26.). Per questo “anche l’Apostolo esorta la Chiesa di pregare per i sovrani e dignitari di lei aggiungendo le parole: Per trascorrere una vita serena e tranquilla in tutta pietà e carità”⁴⁵. È comunque la prospettiva soprannaturale che consente di operare nella storia e nel tempo del divenire animati dalla virtù teologale della *speranza* senza la quale saremmo condannati irrimediabilmente all’infelicità (o a una falsa felicità):

tenetur, nihil eorum rescindens vel destruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit. Utitur ergo etiam caelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit eamque terrenam pacem refert ad caelestem pacem [...]”.

⁴⁵ “26. [...] Propter quod et Apostolus admonuit Ecclesiam, ut oraret pro regibus eius atque sublimibus, addens et dicens: Ut quietam et tranquillam vitam agamus cum omni pietate et caritate.”

20. Pertanto *il sommo bene della città di Dio è la pace eterna definitiva*, non quella attraverso la quale i mortali passano col nascere e il morire, ma quella in cui gli immortali rimangono senza alcuna soggezione ai contrari. Chi dunque può negare che quella vita è sommamente felice e nel confronto non giudica sommamente infelice questa che trascorre nel tempo anche se è colma dei beni dell'anima, del corpo e del mondo esteriore? Ma chiunque la giudica in maniera da riferire il suo scorrere al fine di quella vita che ama con grande ardore e che spera con grande fiducia, *non assurdamente si può considerare felice anche in questo tempo di quella speranza anziché di questa vicenda. La vicenda presente senza la speranza è una falsa felicità e una grande miseria [...]*.⁴⁶

27. *La pace propriamente nostra* si ha con Dio *anche qui [nel tempo]* mediante la fede e nell'eternità si avrà con lui nella visione. Ma qui [nel tempo] tanto la pace comune come quella propriamente nostra è pace più come sollievo dell'infelicità che come godimento della felicità.⁴⁷

⁴⁶ “20. *Quamobrem summum bonum civitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta*, non per quam mortales transeant nascendo atque moriendo, sed in qua immortales mancant nihil adversi omnino patiundo; quis est qui illam vitam vel beatissimam neget vel in eius comparatione istam, quae hic agitur, quantislibet animi et corporis externarumque rerum bonis plena sit, non miserrimam iudicet? Quam tamen quicumque sic habet, ut eius usum referat ad illius finem, quam diligit ardentissime ac fidelissime sperat, *non absurde dici etiam nunc beatus potest, spe illa potius quam re ista. Res ista vero sine spe illa beatitudo falsa et magna miseria est [...]*”.

⁴⁷ “27. *Pax autem nostra propria et hic est cum Deo per fidem et in aeternum erit cum illo per speciem. Sed hic sive illa communis sive*

Sul piano storico concreto l'uomo dovrà quindi operare per realizzare per quanto possibile la pace terrena alla luce della prospettiva della pace celeste. E l'azione umana dovrà essere guidata dai due comandamenti principali, di cui si è detto in precedenza, ossia dall'*amore di Dio* e dall'*amore del prossimo*.

La distinzione tra sfera dello Stato e sfera dei rapporti tra gli Stati non sembra giocare un ruolo significativo, poiché la prospettiva agostiniana è universalistica: l'Impero universale dei Romani diventa Impero cristiano, *res publica cristiana*, anticipando la concezione medievale.

1.5. Considerazioni conclusive sulla questione della pace in Agostino

Possiamo così riassumere i punti principali della teorizzazione agostiniana della pace, contrapponendoli alle concezioni prevalenti nella Modernità.

1) La nozione di pace può essere autenticamente compresa solo a partire dal suo *fondamento metafisico*: essa è in relazione con l'obbedienza alla voce di Dio che si manifesta tanto nell'individuo, nell'*ordine del cuore*, quanto nella storia, nell'*ordine del tempo*. La pace non è un semplice stato di quiete, di assenza di perturbazioni, ma è strutturalmente connessa all'ordine, ossia al giusto rapporto che deve intercorrere tra le parti di un tutto, sia

nostra propria talis est pax, ut solacium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium.”

esso l'anima o l'individuo, la città, il mondo: ecco perché può essere detta appropriatamente “*tranquillitas ordinis*”, dal momento che quando le parti di un tutto si trovano in accordo, ciò produce la “*tranquillitas*” del tutto ordinato, la condizione appunto della pace. Intesa in senso metafisico compiuto la pace è la *pace perfetta* che si raggiungerà nella *vita eterna*, quando il male, che è la causa del disordine, sarà completamente debellato. Questa pace perfetta, la pace celeste, costituisce il fondamento e il criterio della *pace terrena*, di quella pace che si deve cercare di raggiungere nell'ordine del tempo, del divenire storico, *per quanto è possibile*. Nel pensiero moderno o almeno nella sua tendenza principale, *questo fondamento metafisico è ignorato*, quando non anche apertamente contestato, e la pace viene ridotta alla sua dimensione puramente orizzontale, ad una tendenza puramente umana che coesiste con altre tendenze magari opposte (come avviene in Hobbes).

2) La pace è innanzi tutto una dimensione essenziale dell'*individuo*, una manifestazione dell'ordine del cuore ovvero dell'anima: questa *pace interiore*, che si instaura all'interno del singolo uomo, è condizione necessaria della *pace esteriore*, che deve instaurarsi tra gli uomini, nelle relazioni intersoggettive, nella *casa*, nell'*urbe* e nell'*orbe*. Questo aspetto scompare del tutto nella impostazione moderna, che *intende in genere la pace solo come dimensione esteriore*, come problema politico e di diritto internazionale, al limite come un problema tecnico.

3) La pace, così come il *bene*, è una *tendenza naturale universale* e, così come il bene, si manifesta anche nel

suo opposto negativo, nella discordia, nei conflitti e nella guerra che sono espressioni del male. Da ciò deriva il problema di spiegare la guerra, di spiegare cioè l'origine del male, come vedremo al punto 4 successivo. Anche l'idea della pace come tendenza naturale universale è respinta da un filone importante del pensiero moderno: si pensi al *bellum omnium contra omnes* di Hobbes ossia alla concezione che vede lo stato di guerra come stato naturale e la pace come una costruzione artificiale, peraltro sempre precaria, fondata su motivi prettamente utilitari.

4) Se la pace è una tendenza naturale dell'uomo, la *guerra* va spiegata come una *conseguenza del male insito nell'uomo*, del peccato originale. Si pone così il problema della *possibilità dell'eliminazione della guerra nella storia dell'uomo*, nella città terrena. Alla luce del realismo cristiano di Agostino, si tratta di un percorso certamente assai difficile, proprio perché la tendenza al male è radicata nel cuore dell'uomo, a differenza di quanto pensa una parte del pensiero moderno che nega questa dimensione antropologica essenziale e considera, al modo di Pelagio, l'uomo come buono per natura: proprio individuando la causa del male in fattori esterni all'uomo stesso (per es. nell'ordinamento sociale ingiusto), il pensiero moderno ha prodotto l'utopia del pacifismo. Nella prospettiva cristiana di Agostino è però possibile sostenere che, se il male non è eliminabile del tutto dalla realtà, tanto individuale quanto collettiva e storica, e sarà sconfitto definitivamente solo al momento del Giudizio finale, è pur tuttavia possibile *eliminare in qualche modo forme particolari del male, come è appunto la guerra*. La

proibizione della tortura rappresenta un esempio di eliminazione di una forma particolare di male, anche se è vero che la messa al bando, morale e giuridica, della tortura non impedisce che essa sia ancora praticata da alcuni individui malvagi e da alcuni Stati ingiusti. Tuttavia la situazione è qualitativamente differente rispetto a quella dei secoli precedenti quando tale pratica era addirittura giuridicamente codificata.

2. La questione della pace in Tommaso d'Aquino

2.1. La definizione della pace nel solco di Agostino

La riflessione di Tommaso sulla pace prende le mosse da quanto teorizzato da Agostino nel *De civitate Dei*⁴⁸. Tommaso approfondisce la definizione agostiniana della pace come “*tranquillitas ordinis*” e ne illustra la connessione con la *giustizia* e la *carità*. I testi fondamentali sono *S. Theol.*, II^a-II^{ae}, quaestio 29 sulla pace (in quatuor articula divisa) e quaestio 40 sulla guerra (in quatuor articula divisa), in cui è trattato il problema della guerra giusta. Tra gli altri testi in cui Tommaso si occupa della questione⁴⁹ va segnalato in particolare un passo

⁴⁸ Preziose indicazioni sulla questione della pace nel pensiero di Tommaso d'Aquino mi sono state fornite dall'amico prof. Giovanni Turco, che naturalmente non porta alcuna responsabilità di quanto da me sostenuto in questa relazione.

⁴⁹ I testi in cui l'Aquinate si occupa del problema sono indicati in Fabrizio Truini, *La pace in Tommaso d'Aquino* (Città Nuova, 2008, pp. 526), che nella parte antologica del suo lavoro riporta in ordine cronologico tutti i passi di Tommaso sulla pace. Nelle citazioni da Tommaso che seguono tutti i corsivi sono aggiunti.

contenuto in *Scriptum super Sententiis* (liber 4, Distinctio 49, q. 1, a. 2, qc. 4), dove viene ripresa la definizione agostiniana della pace come “*tranquillitas ordinis*”:

Come dice S. Agostino, *la pace di tutte le cose è la tranquillità dell'ordine*: dal che risulta chiaro che la nozione di pace deriva dal fatto che *una cosa non è impedita dal retto ordine*; infatti la tranquillità esclude la perturbazione di un impedimento. La pace però riguarda soprattutto quell'ordine con cui la volontà è ordinata a qualcosa: per cui diciamo anche che *l'uomo ha pace* quando non c'è nulla che impedisce l'ordinamento della sua volontà a qualcosa; e similmente diciamo che *c'è la pace nella città* quando non c'è nulla che perturbi il retto ordine della città, che è in base alla volontà del governatore della città; e anche in quanto si dice che le realtà inanimate hanno un appetito naturale, diciamo che *ciascuna cosa ha la pace secondo che non è impedita nell'inclinazione che ha verso il suo fine, che appetisce naturalmente*. Ora, l'operazione nella quale si trova la *beatitudine* deve essere un'operazione non impedita, poiché un impedimento detrarrebbe qualcosa alla sua perfezione: per cui anche il piacere che consegue l'operazione perfetta è causato da un'operazione non impedita, come dice Aristotele; e così *per la beatitudine è richiesta la pace*, non nel senso che essa sia l'essenza stessa della beatitudine, ma come la rimozione di quelle cose che potrebbero impedire la beatitudine. E poiché per il fatto stesso che una cosa è desiderata l'appetito rifugge dal suo contrario, ne viene che per il fatto stesso che *tutti desiderano la beatitudine naturalmente*, naturalmente

rifuggono anche dagli impedimenti della beatitudine: e ciò *significa che essi naturalmente desiderano la pace*.⁵⁰

Si tratta di una esposizione puntuale della teoria agostiniana sintetizzata nei suoi vari punti sulla base della impostazione metafisica teleologica di matrice aristotelica. La pace può dirsi “la perfezione della felicità” ovvero tanto il non essere turbati “dalle cose esterne” quanto il fatto che “i nostri desideri riposino in una sola

⁵⁰ “Quaestiuncula 4 [22603] Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 4 co. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 19 de Civit. Dei, *pax omnium rerum est tranquillitas ordinis*: ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod *aliquid non impeditur a recto ordine*: tranquillitas enim perturbationem impedimenti excludit. Pax autem praecipue respicit illum ordinem quo voluntas in aliquid ordinatur: unde et tunc dicimus *hominem pacem habere* quando nihil est quod impediat ordinem suae voluntatis in aliquid; et similiter dicimus *pacem esse in civitate*, quando nihil est quod perturbet rectum ordinem civitatis, qui est ex voluntate gubernatoris civitatis; et secundum etiam quod inanimata appetitum naturalem habere dicuntur, ponimus *unamquamque rem habere pacem, secundum quod non impeditur ab inclinatione quam habet in suum finem, quem naturaliter appetit*. Operationem autem in qua beatitudo consistit, oportet esse operationem non impeditam: quia impedimentum aliquid de ejus perfectione detraheret; unde etiam delectatio quae perfectam operationem consequitur, causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7 Ethic.; et ideo *ad beatitudinem requiritur pax*, non quae sit ipsa essentia beatitudinis, sed sicut remotio eorum quae possent beatitudinem impedire. Et quia ex hoc ipso quod desideratur aliquid, contrarium ejus refugit appetitus; ideo ex hoc ipso quod *omnes appetunt beatitudinem naturaliter*, etiam naturaliter refugiunt beatitudinis impedimenta; et *hoc est eos naturaliter desiderare pacem*.”

cosa” (*S. Theol.* I-II, q. 70, a 3). E in questo senso la pace perfetta si avrà solo nella beatitudine della vita eterna. Su questa base, in accordo totale con Agostino, Tommaso analizza la pace nel suo aspetto *esterno* come relazione tra gli esseri umani, tra enti distinti, e nel suo aspetto *interno* come condizione interiore del soggetto quanto all’attività delle facoltà. Nella *S. Theol.*, II^a-II^{ae} quaestio 29, viene precisato innanzi tutto il rapporto tra pace e concordia:

La pace implica la concordia, e in più qualche altra cosa. Per cui dovunque c’è la pace c’è pure la concordia, ma non viceversa, se prendiamo il termine pace in senso proprio. Infatti la concordia propriamente è in rapporto ad altri: poiché consiste nel consenso dei voleri di più cuori in una determinata decisione. Il cuore di un singolo uomo però può tendere verso cose diverse: e ciò in due modi. Primo, in base alle sue diverse potenze appetitive: l’appetito sensitivo, p. es., spesso è in contrasto con l’appetito razionale, secondo le parole di S. Paolo [Gal 5, 17]: «La carne ha desideri contrari allo spirito». Secondo, in quanto un’identica potenza appetitiva tende verso oggetti contrastanti, che non è possibile conseguire simultaneamente. Per cui è inevitabile un contrasto tra i moti dell’appetito. Ora, l’unione di questi moti è essenziale alla pace: infatti l’uomo non ha il cuore pacificato se, pur avendo ciò che vuole, non è in condizione di poter avere altre cose che pure vorrebbe. Invece questa unione non rientra nel concetto di concordia. Per cui la concordia implica l’unione degli

appetiti di diverse persone, mentre la pace, oltre a ciò, implica l'unione degli appetiti in ciascuna di esse.⁵¹

La pace nel suo aspetto interno, in quanto condizione interiore del soggetto, *dimensione individuale*, del “cuore”, è prioritaria rispetto alla pace nel suo aspetto esterno, in quanto relazione intersoggettiva, sociale. Ecco perché *quella di pace è una nozione più ampia e più profonda di quella di concordia, che riguarda solo i rapporti intersoggettivi*, i rapporti esteriori; pace in senso proprio è infatti quella che si fonda sul cuore pacificato, “*pacatum cor*”, dell'uomo, e che da esso si espande, come si potrebbe dire, sui rapporti intersoggettivi, dalla famiglia allo Stato.

⁵¹ “Respondeo dicendum quod pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum, inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. V, caro concupiscit adversus spiritum. Alio modo, inquantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis, non enim homo habet pacatum cor quandiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium, pax autem, supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem.”

Dissensi-conflitti (“dissensiones”)⁵² si possono verificare sia in me stesso sia tra me e gli altri: ed entrambe queste forme si oppongono alla pace, laddove alla concordia si contrappone soltanto la seconda⁵³. La concordia, inoltre, può essere accettata anche contro il proprio desiderio, contro ciò che qualcuno preferisce e quindi può impedire la guerra: “E così gli uomini *cercano di rompere con la guerra la concordia in cui trovano questa carenza di pace* per giungere a una pace in cui nulla ripugni alla loro volontà”⁵⁴. Sul piano del divenire storico ciò significa che non è possibile pensare di lavorare per la pace esteriore senza nel contempo operare per favorire la pace interiore, la pace del cuore. Ciò che oggi si usa chiamare *educazione alla pace* dovrebbe più propriamente esser detto *educazione alla concordia*, poiché si limita ad enumerare

⁵² Il termine usato da Tommaso, “dissensio”, che significa insieme “dissenso, conflitto, contrasto”, non è di facile traduzione e la scelta di renderlo con “dissensione” può essere giustificata, pur essendo comunque insoddisfacente.

⁵³ “[...] paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, et dissensio hominis ad alterum. Concordiae vero opponitur haec sola secunda dissensio.”

⁵⁴ “q. 29 a. 2 ad 2 Ad secundum dicendum quod illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones non desiderant nisi pacem, quam se habere non aestimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant in qua nihil eorum voluntati repugnet.”

argomenti che, anche prescindendo dalla loro validità, riguardano soltanto i rapporti tra gli Stati ossia l'aspetto esterno della pace, mentre viene del tutto trascurato l'aspetto interno ossia l'educazione più profonda e fondamentale del cuore (il *cor pacatum*). Che i due aspetti siano distinti, così come sono distinti Chiesa e Stato, Dio e Cesare, non significa che essi siano totalmente separati ed estranei l'uno all'altro: Cesare non può porsi contro Dio – così come si è verificato in diverse esperienze politiche, soprattutto nei totalitarismi del Novecento – perché Stato e Chiesa, la sfera spirituale e la sfera temporale, hanno entrambi il loro fondamento nel Logos divino, nella *lex divina* e nella *lex naturalis*. In altri termini: la vita terrena, la vita politica deve essere animata *dall'interno* dallo spirito cristiano, la missione (“andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo”) significa informare le realtà temporali dello spirito evangelico, pervadere le realtà temporali dall'interno di questo spirito, promuovere una *cultura cristiana*, compito che oggi sembra particolarmente urgente di fronte all'avanzare di forme aggressive di neopaganesimo.

Andrebbe ripreso a tal riguardo l'insegnamento di Romano Guardini: se è vero che sussiste il pericolo di una trasposizione riduttiva del Cristianesimo *in* cultura, col rischio di abbassarlo a partito, a società, a politica – smarrendo la sua caratteristica specifica e unica di essere l'incontro con una Persona, il Cristo uomo-Dio –, è anche vero che sussiste la possibilità, anzi la necessità, di animare e trasformare dall'interno alla luce della fede cristiana la cultura in modo autentico: solo “portando

Cristo nel cuore della cultura in cui si vive, [...] si riesce a creare una vera «umanizzazione»”; come affermava Giovanni Paolo II, *la fede*, restando fede, *deve farsi cultura*, non trascurando, né mortificando i valori autentici del mondo, ma esaltandoli e purificandoli⁵⁵. Così come, del resto, è storicamente avvenuto nel passato.

2.2. La tendenza universale alla pace; pace perfetta e pace imperfetta; carità e pace

Sulla scorta di Agostino, Tommaso argomenta sulla questione della tendenza universale alla pace, una tendenza che è connaturata al desiderio, poiché desiderare una cosa significa desiderare di conseguirla e quindi desiderare la rimozione degli ostacoli che potrebbero impedire tale conseguimento: “È quindi *necessario che chiunque ha un desiderio, desideri la pace*: poiché tutti coloro che desiderano tendono a conseguire con tranquillità e senza ostacoli ciò che desiderano, e in questa tranquillità consiste l’essenza della pace [...]”⁵⁶.

Anche chi cerca la guerra e la discordia cerca in realtà la pace; quelli che combattono cercano di conseguire con la guerra una pace diversa, più perfetta di quella di cui

⁵⁵ Luigi Negri, *Fede e cultura. Scritti scelti*, Milano 2011, Jaca Book, p. 312

⁵⁶ “q. 29 a. 2 co. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis [...]”

godono attualmente. Occorre però distinguere tra due tipi di pace, la pace *vera* e la pace *apparente*:

[...] *come l'appetito può avere per oggetto il bene vero o il bene apparente, così anche la pace può essere vera o apparente.* Ma non ci può essere vera pace se non nel desiderio del bene vero: poiché qualsiasi male, anche se da un certo punto di vista è un bene e soddisfa così l'appetito, ha molte carenze che lasciano l'appetito inquieto e turbato. Per cui *la vera pace non può trovarsi che nei buoni e nel bene.* Invece la pace dei cattivi è una *pace apparente* e non vera.⁵⁷

La pace apparente dimostra che la tendenza alla pace è universale, in quanto è presente, sia pure in forma distorta, come pace apparente appunto, anche nei “cattivi”. La pace vera, a sua volta, deve essere distinta in *pace vera perfetta* e *pace vera imperfetta*:

La vera pace non ha per oggetto che il bene: come quindi esistono due tipi di bene, cioè quello perfetto e quello imperfetto, così *la vera pace è duplice.* C'è *una pace perfetta*, che consiste nella fruizione del sommo bene, mediante la quale tutti gli appetiti si fondono quietandosi in un unico oggetto. E questo è il fine ultimo della creatura razionale, secondo le parole del Salmo [147, 14]:

⁵⁷ “q. 29 a. 2 ad 3 [...] sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera.”

«Ha messo pace nei tuoi confini». C'è poi una *pace imperfetta, che è l'unica possibile in questo mondo*. Poiché anche se i moti principali dell'anima tendono a Dio, ci sono sempre delle cose che dentro e fuori turbano questa pace.⁵⁸

La *pace vera perfetta* è quella che l'uomo, terminato il suo *iter* terreno, godrà nella vita eterna, nella fruizione del Sommo Bene, laddove la *pace vera imperfetta* è quella che i buoni cercano di realizzare in questo mondo, *in itinere*, ed è una pace solo possibile, sempre insidiata da perturbazioni che riguardano tanto l'interiorità, il cuore dell'uomo quanto l'esteriorità, i rapporti intersoggettivi.

La vera pace, tanto quella perfetta quanto quella imperfetta, è effetto *indiretto* della *giustizia*, che rimuove gli ostacoli che ad essa si oppongono, assicurando l'ordine sia nell'anima individuale sia tra i soggetti e le collettività. Ma essa è un effetto *diretto* della *carità*, che la produce in forza della sua natura, in quanto è una forza unitiva:

[i]l concetto di pace [...] implica due tipi di unificazione: la prima riguardante il coordinamento dei propri appetiti, la seconda riguardante la fusione dei propri appetiti con quelli altrui. E tutte e due queste unificazioni

⁵⁸ “q. 29 a. 2 ad 4 [...] cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud Psalm., qui posuit fines tuos pacem. Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem.”

*sono compiute dalla carità. La prima per il fatto che con essa si ama Dio con tutto il cuore, cioè in modo da rivolgere a lui ogni cosa: e così tutti i nostri desideri sono rivolti a un solo oggetto. La seconda invece per il fatto che amiamo il prossimo come noi stessi: dal che risulta che uno vuole compiere la volontà del prossimo come la propria.*⁵⁹

Solo la *carità*, nella sua duplice accezione di *amore per Dio* e *amore per il prossimo*, può produrre la vera pace, tanto nell'individuo quanto nei rapporti intersoggettivi. Del tutto compatibili con la pace imperfetta possibile in questo mondo sono dissensi e contrasti di opinione su questioni non essenziali, che verranno superati solo nella pace vera perfetta “nella quale la verità sarà pienamente conosciuta e ogni desiderio sarà soddisfatto” (*in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur*).

In sostanza *la pace si identifica con la carità*: “Siccome [...] *la pace [...] viene causata dalla carità in forza della stessa sua natura di amore di Dio e del prossimo*, non c'è

⁵⁹ “q. 29 a. 3 co. Respondeo [...] duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum est, quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum, et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius.”

oltre alla carità un'altra virtù di cui la pace sia l'atto peculiare"⁶⁰.

2.3. La pace imperfetta possibile; il problema della guerra giusta

Da quanto fin qui detto segue che conseguire e mantenere la pace è un precetto che l'uomo, e massimamente il cristiano, è tenuto ad osservare: "Viene dato il *precetto di mantenere la pace perché si tratta di un atto di carità*. E per questo è anche un atto meritorio"⁶¹.

Ma in questa vita come alla carità si oppone l'odio, così alla pace si oppone il conflitto-dissenso, la "dissensio", che non è possibile eliminare del tutto, perché non è possibile pensare di eliminare del tutto il male derivante dal peccato d'origine.

Questo è il senso autentico del problema della *guerra giusta*. Prima ancora di chiedersi se e in che senso sia lecito parlare di una *guerra giusta*, è necessario considerare che *la possibilità stessa di questa domanda è fondata sulla presenza ineliminabile del male nel mondo* ossia nell'animo umano. È sempre possibile, infatti, che la pace, anche se autentica, fondata sulla giustizia e la carità, venga violata in nome di interessi particolari o di disegni

⁶⁰ "q. 29 a. 4 co. Respondeo [...] Cum igitur pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei et proximi, ut ostensum est, non est alia virtus cuius pax sit proprius actus nisi caritas, sicut et de gaudio dictum est."

⁶¹ "q. 29 a. 4 ad 1 [...] praeceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius."

di dominio e di oppressione. Come resistere a queste violazioni? Come resistere al male?

2. Come nota S. Agostino [De Serm. Dom. in monte 1, 19], tali precetti [di non prendere la spada, non ricorrere alla violenza] devono essere osservati sempre con le disposizioni interne: in modo cioè che uno sia sempre disposto a non resistere o a non difendersi quando ciò fosse doveroso. *Ma talora bisogna agire diversamente per il bene comune, e per il bene stesso di quelli contro cui si combatte.* S. Agostino [Epist. 137, 2] infatti scriveva: «Spesso bisogna adoperarsi non poco presso gli avversari per piegarli con benevola asprezza. Infatti per colui al quale viene tolta la libertà di peccare è un bene essere sconfitto: poiché nulla è più infelice della felicità di chi pecca, la quale accresce un'iniquità degna di pena, mentre la cattiva volontà si rafforza come un nemico interiore».

3. *Quelli che fanno delle guerre giuste hanno di mira la pace. Essi perciò sono contrari solo alla pace cattiva,* che il Signore «non è venuto a portare sulla terra», come dice il Vangelo [Mt 10, 34]. Per cui scriveva S. Agostino a Bonifacio [Epist. 189]: «Non si cerca la pace per fare la guerra, ma si fa la guerra per avere la pace. Sii dunque pacifico nel guerreggiare, per indurre con la vittoria al bene della pace coloro che devi combattere».⁶²

⁶² “q. 40 a. 1 ad 2. [...] Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, et etiam illorum cum quibus pugnatur. Unde Augustinus dicit, in Epist. ad Marcellinum, *agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas, et mala voluntas, velut hostis interior, roboratur.*”

Viene in tal modo posto il problema della guerra *giusta*, ossia di difesa o di ripristino del diritto violato, di riparazione del male commesso da altri. La guerra giusta corrisponde al diritto individuale alla legittima difesa, laddove la guerra ingiusta corrisponde alla violazione del diritto, all'offesa. Tre sono le condizioni per definire giusta una guerra: che essa sia proclamata da una *autorità legittima*, per una *giusta causa* (respingere un'aggressione) e che sia condotta con *retta intenzione*, ossia per restaurare la giustizia ovvero promuovere il bene ed evitare il male:

Perché una guerra sia giusta si richiedono tre cose.

Primo, *l'autorità del principe*, per ordine del quale la guerra deve essere proclamata. Infatti una persona privata non ha il potere di fare la guerra: poiché essa può difendere il proprio diritto ricorrendo al giudizio del suo superiore. [...] Siccome [...] la cura della cosa pubblica è riservata ai principi, spetta ad essi difendere il bene pubblico della città, del regno o della provincia a cui presiedono. E come lo difendono lecitamente con la spada contro i perturbatori interni [...], così *spetta ad essi difendere lo stato dai nemici esterni con la spada della guerra*. Per cui ai principi viene anche detto nei Salmi

“q. 40 a. 1 ad 3 Ad tertium dicendum quod etiam illi qui iusta bella gerunt pacem intendunt. Et ita paci non contrariantur nisi malae, quam dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matth. X. Unde Augustinus dicit, ad Bonifacium, *non quaeritur pax ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas.*”

[81, 4]: «Salvate il debole e l'indigente, liberatelo dalle mani dell'empio». [...]

Secondo, si richiede *una causa giusta*: cioè una colpa da parte di coloro contro cui si fa la guerra. Scrive perciò S. Agostino [Quaest. in Iosue 10]: «Si sogliono definire giuste le guerre che vendicano delle ingiustizie: cioè nel caso in cui si tratti di debellare un popolo o una città che hanno trascurato di punire i delitti dei loro sudditi, o di restituire ciò che era stato tolto ingiustamente».

Terzo, si richiede *che l'intenzione di chi combatte sia retta*: cioè che *si miri a promuovere il bene e a evitare il male*. Per cui scrive ancora S. Agostino [De civ. Dei 19, 12]: «Presso i veri adoratori di Dio sono pacifiche anche le guerre, che vengono fatte non per cupidigia o per crudeltà, ma per amore della pace, ossia per reprimere i malvagi e soccorrere i buoni». Può infatti capitare che, pur essendo giusta la causa e legittima l'autorità di chi dichiara la guerra, tuttavia la guerra sia resa illecita da una cattiva intenzione. Dice perciò S. Agostino [Contra Faustum 22, 74]: «La brama di nuocere, la crudeltà nel vendicarsi, lo sdegno implacabile, la ferocia nel guerreggiare, la smania di sopraffare e altre cose del genere sono giustamente riprovate nella guerra».

Come si vede, Tommaso conferma e sviluppa le indicazioni agostiniane sulla guerra giusta (*jus ad bellum*) e nella terza condizione viene anche abbozzato, sempre sulla scorta di Agostino, uno schema di *jus in bello*.

3. La dissoluzione della *Res publica christiana* e il problema della pace nella Modernità: Francisco de Vitoria

Le tre condizioni esposte da Tommaso saranno ulteriormente precisate dai tomisti della Seconda Scolastica, in particolare in modo analitico da Francisco de Vitoria (1483 ca.-1546) in diversi scritti, tra cui il più noto è la *Relectio de Jure Belli* (1539).

Non possiamo qui soffermarci sul pensiero di Vitoria, che costituisce un momento fondamentale nella riflessione sulla pace e sulla guerra nel trapasso dal Medioevo all'Età moderna. Al di là dei suoi importanti contributi – oltre che sulla liceità e le condizioni della guerra giusta, sulla questione della Conquista e dei diritti degli Indios – ci limitiamo a sottolineare in questa sede un punto che ci sembra essenziale ovvero la prima condizione della guerra giusta, la *legittima autorità* a cui spetta il diritto di dichiararla.

Vitoria è del parere che *anche una singola repubblica o un singolo principe, e non soltanto l'Imperatore, abbia l'autorità di proclamare la guerra*. Si tratta in qualche modo della presa d'atto della dissoluzione del quadro teologico, morale e giuridico medievale, ossia della dissoluzione della *res publica cristiana*, fondata sulle due autorità universalistiche del *Sacerdotium* e dell'*Imperium*: al loro posto emergono, per un verso, gli *Stati territoriali*, protesi a far valere in tutti i campi, compreso quello religioso, la propria *sovranità* (*superiorem non recognoscens*) e, per un altro verso, le *diverse confessioni cristiane* che, a partire dalla protesta di Lutero, rompono l'unità religiosa medievale dando origine a una serie di devastanti guerre di religione. La *res publica cristiana*

medievale – pur non essendo in grado di eliminare la guerra nemmeno tra i due poteri che ne costituivano i pilastri, il Papato e l’Impero – costituiva in ogni caso il necessario quadro di riferimento istituzionale di natura etica e politica per valutare le guerre come giuste e per legittimarle, valutazione e legittimazione che spettavano appunto ai due poteri, all’*Imperium* e al *Sacerdotium*, con una chiara prevalenza del secondo sul primo⁶³.

Nella nuova situazione caratterizzata dal sistema conflittuale degli Stati territoriali e dalla pluralità, altrettanto conflittuale, delle confessioni religiose, *non è più possibile individuare una autorità legittima* che possa decidere sulla questione della guerra giusta e della pace. Possibili sono solo accordi inter-statali e principi generali fondati su motivi utilitari, come il principio dell’equilibrio sancito dai Trattati della Westfalia (1648). E nasce il *diritto internazionale* proprio nel presupposto della sovranità di ogni singolo Stato.

La dottrina medievale della guerra giusta si situava [...] nel quadro di una *respublica christiana*. [...] Questa dottrina doveva distinguere le faide e le guerre tra cristiani, cioè condotte fra avversari sottomessi all'autorità della Chiesa, da altri generi di guerra. Le crociate e le guerre di missione autorizzate dalla chiesa erano *eo ipso* guerre giuste, prescindendo dal fatto che fossero di aggressione o di difesa. Principi e popoli che invece si sottraevano all'autorità della Chiesa, come Ebrei e Saraceni, erano *eo ipso* considerati *hostes perpetui*. Il presupposto di tutto ciò era l'*autorità*

⁶³ Cfr. Giorgio Falco, *La Santa Romana Repubblica*. Napoli 1936. Ricciardi.

*giuridica internazionale esercitata da una "potestas spiritalis". [...] Il diritto internazionale europeo post-medievale, caratteristica dell'epoca interstatale che va dal XVI al XX secolo, cerca di respingere il principio della *justa causa*. Il punto di riferimento formale per la definizione della guerra giusta non è più l'autorità giuridica internazionale della Chiesa, ma l'*eguale sovranità degli Stati*.⁶⁴*

Vitoria registra questa nuova situazione e cerca una problematica soluzione di compromesso:

[...] non potendo più ricorrere alle supreme autorità medievali, il Papato e l'Impero, o meglio, tentando di far coesistere allo stesso tempo le due autorità con i nuovi regni, [Vitoria] giunge a risultati problematici, come ammettere che il Re è giudice in causa propria, elemento che non è coerente con la teoria della guerra giusta, che prevede, appunto, un giudice *super partes*. [...] ⁶⁵

La nozione di guerra giusta comporta la necessità che ci sia *legitimus iudex utriusque partis gerentis bellum* ovvero un'autorità superiore, ma Vitoria, prendendo atto che una autorità del genere nel suo tempo non esisteva più, la attribuisce ai principi e alle repubbliche. La dottrina della

⁶⁴ Carl Schmitt, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, Adelphi, Milano 1991 (ed. or. 1974), pp. 132 sg.

⁶⁵ Giuseppe Tosi, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria e il dibattito sulla conquista*, in *Jura Gentium*, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, 2006 (<https://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/tosi.htm>; sito consultato il 13/04/2024).

guerra giusta, all'interno del quadro teologico e politico della *respublica cristiana*,

supponeva la presenza di una indiscussa e stabile *auctoritas spiritualis*, dotata di una potestà giuridica internazionale: la Chiesa Cattolica Romana. [...] Soltanto con l'abbandono delle premesse teologico-morali e cosmopolite della dottrina medievale del *justum bellum*, si sarebbe affermato in Europa, a partire dal XVII secolo, il "diritto internazionale interstatale". Dato ormai per scontato che in assenza di una autorità morale universale tutti i contendenti avrebbero considerato giusta la propria guerra – *bellum utrimquem justum* – il *diritto internazionale interstatale* (e non più cosmopolitico) si concentrò sulla definizione di regole esclusivamente formali e procedurali.⁶⁶

Vitoria però non percorre questa strada fino in fondo. L'avvenuta profonda trasformazione, se non capovolgimento dell'idea universalistica medievale, la sostituzione della società universale medievale con la società internazionale degli Stati territoriali, ognuno dei quali si pone come soggetto giuridico indipendente e sovrano, a cui spetta pertanto il diritto di dichiarare giusta una guerra, porterebbe inevitabilmente ad una situazione di anarchia internazionale, al proliferare di guerre "giuste" contrapposte, a meno di non individuare un *criterio universale* a cui richiamarsi per poter decidere sulla liceità o meno di una guerra. Vitoria si appella così al *diritto delle*

⁶⁶ Danilo Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano, 1995, pp. 98 sg.

*genti*⁶⁷, allo *jus gentium*, riprendendo la dottrina tomistica, secondo la quale il *diritto naturale* è a fondamento del diritto positivo nelle due determinazioni di *diritto delle genti* (*jus gentium*) e di *diritto civile* (*jus civile*). È evidente anche l'affinità con i tentativi di riproposizione della dottrina classica del diritto naturale, come il giusnaturalismo di Grozio. Si tratta di una concezione del *totius orbis*, nella quale

il diritto delle genti vincola i rapporti esterni tra gli Stati non solo con la forza propria dei patti tra le parti [...], ma anche con forza di legge [...]: *In terzo luogo per Vitoria* “quod ius gentium non solum habet vim ex pacto et conducto inter homines, sed etiam habet vim legis”.

Infine Vitoria giunge a concepire non solo l'*universalis respublica* delle genti, ma anche l'umanità come nuovo soggetto di diritto: “Habet enim totus orbis, qui *aliquo modo est una respublica*, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium ... Neque licet uni regno nolle teneri iure gentium: est enim latum, *totius orbis auctoritate*”.⁶⁸

L'umanità viene così considerata come parte di una respublica universalis rappresentativa di tutto il genere umano. È però evidente che la soluzione di Vitoria costituisce solo una nobile pretesa: il mondo degli Stati

⁶⁷ Cfr. Luigi Ferrajoli, *'America, la conquista, il diritto. L'idea di sovranità nel mondo moderno**, in *Rivista meridiana* s.i.d. (<http://www.rivistameridiana.it/files/Ferrajoli,-L-America,-la-conquista,-il-diritto.pdf>).

⁶⁸ Ibid., p. 25.

non è in nessun modo uno Stato e non ha alcun potere sugli Stati effettivamente esistenti e lo *jus gentium* non ha autorità sugli Stati né può vincolarne le azioni, a meno che non siano essi stessi ad accettare (e per quali motivi?) tali vincoli.

Il pensiero di Vitoria si situa così fra lo *jus gentium* medievale e lo *jus publicum europeum* dei nascenti Stati sovrani: riconosce l'esistenza di vincoli morali e teologici più che strettamente politici all'azione del Principe, ma non più una autorità con *vis et auctoritas* per far rispettare questi principi e vincoli morali [...]⁶⁹.

4. Kant e il progetto della pace perpetua: alcune osservazioni

Mi pare che la posizione espressa da Kant nel famoso opuscolo sulla pace perpetua, *Zum ewigen Frieden* (1796)⁷⁰, possa essere interpretata come uno sviluppo

⁶⁹ G. Tosi, Op. cit., p. 18 (“Infatti il mondo intero, che è *in qualche modo uno Stato*, ha il potere di approvare leggi uguali e convenienti per tutti, come quelle del diritto internazionale ... Non è ammissibile che un regno non sia vincolato dal diritto delle genti: perché è ampio e ha autorità su tutto il mondo”).

⁷⁰ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Mit Ergänzungen aus Kants übrigen Schriften und einer ausführlichen Einleitung über die Entwicklung des Friedensgedankens, herausgegeben von Karl Vorländer, Zweite Auflage, Leipzig 1919, Verlag von Felix Meiner; tr. it. *Per la pace perpetua*, tr. di Adolfo Massoni, a cura di Giuseppe Landolfi Petrone, Milano 1883, Sonzogno; *Per la pace perpetua*,

della concezione di Vitoria, indipendentemente dalla questione filologica relativa alla conoscenza effettiva del filosofo della Seconda Scolastica da parte di Kant (che per vero non lo nomina mai).

Analogo a quello di Vitoria è il contesto storico dello scritto kantiano, pubblicato l'anno successivo alla stipula della pace di Basilea tra Prussia e Francia, nel periodo delle guerre scatenatisi in seguito alla Rivoluzione francese e che con l'imperialismo napoleonico si succederanno senza posa fino al 1815.

Lo scritto, che porta il sottotitolo *Ein philosophischer Entwurf* (*Un progetto filosofico*) ha la forma, senz'altro singolare, di un trattato internazionale e comprende: *sei articoli preliminari*, in cui vengono indicate le condizioni per eliminare le principali cause di guerra tra gli Stati, e *tre articoli definitivi*, in cui sono individuate le condizioni necessarie per una pace duratura ovvero perpetua. I sei articoli preliminari che prescrivono ciò che *non* si dovrebbe fare⁷¹, sono, come dice Kant, *Verbotgesetze* (*leges prohibitivae*), laddove i tre articoli definitivi hanno

testo tedesco a fronte, a cura di Vincenzo Cicero e Massimo Roncoroni, Milano 1997, Rusconi.

⁷¹ "Nessun trattato di pace è tale se stipulato con la tacita riserva di qualche pretesto per la guerra futura, Nessuno Stato può essere acquisito per eredità, scambio, acquisto o donazione, Non sono ammissibili eserciti permanenti, Non si devono contrarre debiti pubblici in vista di una guerra, Nessuno Stato deve ingerirsi con la violenza in un altro, Nessuno Stato deve avere comportamenti ostili tali da compromettere la fiducia reciproca necessaria per costruire la pace futura." (*Per la pace perpetua*, Milano 1997, Rusconi, pp. 51-65)

un carattere positivo, prescrivono ciò che si dovrebbe fare per realizzare l'obiettivo della pace perpetua ossia:

“La Costituzione civile di ogni Stato deve essere repubblicana [...].

Il diritto internazionale deve essere fondato su un federalismo di Stati liberi [...]. Il diritto cosmopoliti deve essere limitato alle condizioni dell'ospitalità universale [...].”⁷².

Seguono due supplementi e una appendice sul rapporto tra morale e politica. Senza poter qui analizzare in dettaglio il contenuto dello scritto, ci limitiamo ad evidenziare il punto essenziale della concezione di Kant: il progetto di una *federazione mondiale degli Stati*, così come è esposta nel secondo degli articoli definitivi. Questa federazione dovrebbe essere originata da una *alleanza di pace* (*foedus pacificum*), che si differenzerebbe dal *trattato di pace* (*pactum pacis*) per il fatto che il suo scopo non sarebbe di por fine ad una guerra determinata, ma di “mettere fine per sempre a *tutte* le guerre”⁷³. La federazione frutto di questa alleanza di pace *non* sarebbe però uno Stato mondiale, universale.

Dal punto di vista razionale, per gli Stati che hanno rapporti reciproci ci sarebbe un unico modo di uscire dallo stato di natura privo di leggi, che è un puro stato di guerra: rinunciare, come i singoli uomini, alla loro libertà selvaggia (priva di leggi), sottomettersi a leggi coercitive pubbliche e formare così uno Stato di popoli (*civitas gentium*). Gli Stati, però, in base all'idea che si fanno del

⁷² *Ibid.*, pp. 68-97.

⁷³ *Ibid.*, p. 85.

diritto internazionale, non intendono affatto ricorrere a questo mezzo, e rigettano *in hypothesis* ciò che è giusto *in thesi*. E allora, se non si vuole perdere tutto, al posto dell'idea positiva di una repubblica universale non resta che il surrogato negativo di una federazione permanente e sempre più estesa: resta questo l'unico strumento in grado di impedire la guerra e di arrestare la corrente delle tendenze ostili, contrarie al diritto – sempre però con il pericolo costante che esse facciano di nuovo irruzione (*furor impius intus ... fremit horridus ore cruento*, Virgilio).⁷⁴

Kant argomenta sulla base dell'impostazione contrattualistica tipicamente moderna e, su questa base, l'uscita definitiva dallo stato di guerra tra gli Stati potrebbe avvenire soltanto – in analogia con l'uscita dell'uomo dallo stato di natura, conflittuale e privo di leggi, con l'istituzione pattizia dello stato sociale e politico – mediante la stipula di un *pactum unionis* che desse origine ad una sorta di super-Stato, a uno Stato mondiale (*civitas gentium*); ma a ciò si oppone, e si tratta di un ostacolo insuperabile, la *sovranità* dei singoli Stati, un altro concetto tipicamente moderno, per cui la soluzione possibile non può che essere una soluzione negativa, una sorta di surrogato (*Surrogat*) dello Stato mondiale, una federazione di Stati. Una soluzione questa che resta comunque esposta, come riconosce lo stesso filosofo, alla precarietà, alla possibilità di violazioni della pace e quindi al ritorno della guerra.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 87-89.

La proposta di Kant è tutta interna all'impostazione moderna. Dal momento che la positività e insuperabilità dello Stato moderno è fuori discussione, l'unica soluzione possibile per assicurare in modo duraturo la pace universale viene ravvisata nella creazione di una federazione di Stati. Il filosofo di Königsberg è consapevole che il pur giusto richiamo al diritto naturale dei giusnaturalisti, così come al diritto delle genti di Vitoria, lascia irrisolta la questione dell'*autorità* in grado di garantire l'osservanza di queste norme che si pongono su un livello più alto di quelle del diritto positivo vigente nei singoli Stati. Ma la sua «soluzione» federativa, in quanto presuppone la volontà autonoma e sovrana dei singoli Stati, è più una manifestazione di *wishful thinking* che una prospettiva politica concreta. In altri termini: sul piano etico una serie di affermazioni kantiane – si pensi alla questione del disarmo, al pericolo lucidamente intravisto di una *guerra di sterminio*⁷⁵ e anche alle notazioni sul *jus in bello* – sono perfettamente condivisibili, ma irrisolto ovvero «risolto» in modo puramente postulatorio resta proprio il problema dell'*autorità* in grado di garantire la pace.

Scarsa attenzione è dedicata anche al problema della educazione alla pace che è poi il problema della pace interiore *dell'individuo* a cui Agostino e Tommaso attribuivano una importanza decisiva proprio per l'instaurazione della pace *tra gli individui*. Interessante a tal proposito è l'argomentazione di Kant, nel primo dei tre

⁷⁵ Sulla possibilità di una guerra di sterminio (*Ausrottungskrieg*) cfr. *ibid.*, pp. 60 sg. (VI articolo preliminare).

articoli definitivi, sulla costituzione repubblicana – da lui identificata col sistema rappresentativo e la separazione dei poteri, e distinta dalla democrazia considerata una forma di dispotismo⁷⁶ – come condizione necessaria della pace perpetua.

Ora, oltre alla eminenza della sua origine, che scaturisce dalla sorgente pura dell'idea del diritto, la costituzione repubblicana ha anche il vantaggio di mostrarci in prospettiva l'effetto che noi desideriamo, cioè la pace perpetua. Ed ecco perché: in uno Stato a costituzione repubblicana, la decisione di intraprendere o no una guerra può avvenire soltanto sulla base dell'assenso dei cittadini; in tale contesto, dunque, *è fin troppo naturale che essi riflettano a lungo prima di iniziare un gioco così pericoloso, appunto perché spetta a loro decidere di far ricadere su se stessi tutti i disagi e i tormenti della guerra* (per i cittadini si tratterebbe infatti di combattere personalmente, di sostenere con i propri averi i costi della guerra, di riparare faticosamente le devastazioni che essa si lascia dietro, e infine, colmo dei mali, di contrarre un carico di debiti che renderebbe amara la pace stessa e che, per via di guerre, sempre nuove, non potrebbe mai essere estinto). *In una Costituzione nella quale i sudditi non sono cittadini* – dunque in una costituzione non repubblicana –, *invece, fare la guerra è la cosa più facile del mondo*, poiché il sovrano non è un membro dello Stato, ma ne è il proprietario, e la guerra non arreca nessun danno ai suoi banchetti, alle sue cacce, alle sue tenute estive, alle sue feste di corte, ecc.; egli può dunque decidere la guerra per le ragioni più frivole, come fosse una sorta di partita di piacere, e poi, per salvare le

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 72-75.

apparenze, può disinvoltamente affidare il compito di giustificarla al corpo diplomatico, il quale è sempre pronto a entrare in questo gioco.⁷⁷

Il ragionamento kantiano può essere formalizzato in un sillogismo: se si chiede ai cittadini di assentire ad una guerra, essi saranno contrari, ma solo in una repubblica questo assenso viene richiesto, quindi solo un regime repubblicano rende impossibile la guerra; una conclusione che è espressa appunto nel primo articolo definitivo (“La Costituzione civile di ogni Stato deve essere repubblicana”). Ma contestabile è proprio la premessa maggiore che sembra ignorare le straordinarie potenzialità della propaganda, la possibilità di influenzare le coscienze, ovvero la psicologia delle folle, che la storia successiva, in particolare quella del Novecento, ha ampiamente documentato, ma che già all’epoca di Kant si erano manifestate nel corso della Rivoluzione francese, possibilità che non hanno una connessione diretta e necessaria con le diverse forme di governo. Altrettanto discutibile è poi la premessa minore, perché l’assenso dei cittadini o, se si vuole, dei sudditi è richiesto, anzi sollecitato, anche in quella democrazia respinta da Kant e, come ha dimostrato ancora la storia del Novecento, nei totalitarismi che della democrazia sono peraltro un frutto in qualche modo degenerare. Qui il limite dell’argomentazione kantiana, che consiste, come si è detto, nella sottovalutazione della *dimensione individuale* della pace, che aveva invece un posto centrale, se non

⁷⁷ *Ibid.*, p. 73 (corsivi aggiunti).

fondativo, nel discorso tanto di Agostino quanto di Tommaso, e che invece il filosofo di Königsberg non fa oggetto di una trattazione specifica.

Un'ultima osservazione riguarda un aspetto della questione relativa all'*attuabilità* (*Ausführbarkeit*) del progetto federativo proposto da Kant. Questa federazione potrebbe realizzarsi, osserva Kant, attorno ad uno Stato particolarmente “potente e illuminato”:

È senz'altro possibile delineare l'attuabilità (la realtà oggettiva) di questa idea di federazione, che deve estendersi gradualmente a tutti gli Stati e condurre così alla pace perpetua. Se infatti, con la benedizione della fortuna, *un popolo potente e illuminato* si costituisse in repubblica (la quale, per sua natura, deve tendere alla pace perpetua), esso *costituirebbe allora il perno dell'unione federativa, alla quale si annetterebbero altri Stati*; l'alleanza garantirebbe così la libertà di questi Stati conformemente all'idea del diritto internazionale, e si estenderebbe sempre più mediante nuove unioni federative.⁷⁸

Ma *in che modo* potrebbe prodursi una aggregazione attorno a questo Stato “potente e illuminato”? In modo volontario o in modo, sia pure indirettamente, coercitivo? E non sarebbe inevitabile, nella situazione di permanente conflitto, aperto o potenziale, in cui gli Stati sovrani si trovano nell'agone internazionale, che questo Stato potente e illuminato praticasse una politica egemonica e di potenza? In che senso una prospettiva del genere si

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 85-87 (corsivi aggiunti).

distinguerebbe da quella, respinta da Kant, di una “fusione [dei vari Stati] operata da una potenza che assoggetti tutte le altre e si trasformi in monarchia universale”? E quest’ultima prospettiva sembra invero la più realistica, tenendo conto che, come sostiene lo stesso Kant, “la grande aspirazione di ogni Stato [...] è proprio quella di *assicurare una pace durevole dominando, se possibile, il mondo intero*”⁷⁹!

L’auspicio, formulato da Kant alla fine del suo scritto, di un infinito processo di avvicinamento alla meta della pace perpetua, per quanto ovviamente condivisibile sul piano etico, sul piano della realizzazione storica resta appunto un semplice auspicio, ancora una volta una forma di *whishful thinking*:

Se per gli uomini è un dovere e al tempo stesso una fondata speranza la realizzazione di uno stato di diritto pubblico, benché ciò possa accadere solo mediante un infinito processo di avvicinamento, allora la pace perpetua non è un’idea vuota. Questa pace, destinata a sostituire quelli che finora sono stati erroneamente chiamati “trattati di pace” (e che sono propriamente armistizi), è piuttosto un compito che, svolto per gradi, si avvicina sempre più alla propria meta (perché si può

⁷⁹ *Ibid.*, p. 115; tralascio di analizzare l’inquietante teorizzazione, accennata da Kant nel quinto articolo preliminare, di una sorta di *diritto di ingerenza* di uno Stato nelle questioni interne di un altro Stato, nel caso quest’ultimo si dividesse in due parti ovvero in due Stati particolari; non si tratterebbe infatti, secondo il filosofo, di vera ingerenza, ma di un intervento giustificato dall’esigenza di por fine ad una situazione di discordia e di anarchia (*ibid.*, p. 59).

sperare che tali progressi si compiano in tempi sempre più brevi).⁸⁰

5. Per concludere

Possiamo trarre a questo punto delle conclusioni che costituiscono, a loro volta, il punto di partenza per una ulteriore ricerca. Innanzi tutto e in generale va sottolineato che il problema della pace non è un mero problema tecnico-politico, ma va pensato a partire dal suo *fondamento antropologico e metafisico*. Ciò significa recuperare ed attualizzare, tenendo conto dei problemi specifici del nostro tempo, l'impostazione agostiniana e tomistica che si articola nei quattro punti seguenti, argomentati nelle pagine precedenti e qui semplicemente elencati.

È necessario, innanzi tutto, prendere le mosse dal *significato della pace in rapporto al soggetto individuale*, pensato, per un verso, nella sua *relazione di dipendenza* creaturale dall'Assoluto, ossia nella sua costitutiva finitezza, e, per un altro, nella sua *relazione agli altri soggetti*, ossia nella sua socialità originaria.

Da ciò segue, in secondo luogo, che *società* e *Stato* non vanno intesi come formazioni artificiali, frutto in qualche modo di accordi tra individui, bensì come *espressioni organiche positive della umana socialità originaria*, per cui altrettanto *originaria è la tendenza alla pace* (e non alla guerra) universalmente presente nell'uomo sia come

⁸⁰ *Ibid.*, p. 163.

individuo sia come essere sociale, una tendenza che costituisce un aspetto del *bene*.

Su questa base è possibile pensare ad una serie di norme che *precedono* il diritto positivo e ne stanno a fondamento: tali norme esprimono la socialità originaria dell'uomo nella forma di precetti della ragione (come «è preferibile la pace alla guerra», «è necessario rispettare i patti», e così via), sono cioè norme di *diritto naturale*, ove «naturale» sta per «razionale».

Ma occorre allora, in terzo luogo, interrogarsi sulla *origine del conflitto e della guerra*, ossia sulla origine della *tendenza* opposta al *male*, e riconoscere che si tratta di una tendenza presente nel cuore dell'uomo e mai del tutto eliminabile nel corso del divenire tanto individuale quanto storico.

E, in quarto luogo e sulla base dei punti precedenti, va pensata la *questione della pace nel mondo* del divenire storico, nel mondo *degli Stati* e delle loro relazioni ovvero nella sfera del diritto internazionale, tenendo conto soprattutto delle profonde trasformazioni avvenute nel passaggio dall'età medievale a quella moderna.

Alla luce di un'impostazione del genere si può tentare di rispondere alla domanda sulla possibilità attuale di *eliminare definitivamente la guerra*. Anche se eliminare definitivamente il *male* nella vita dell'individuo come nel divenire storico appare impossibile, la *guerra* costituisce comunque – nonostante il suo carattere terrificante, che lo sviluppo tecnologico contemporaneo ha contribuito ad accentuare in una misura senza precedenti – un *male particolare*, e quindi almeno *in linea di principio*

eliminabile, così come è stato possibile mettere al bando la pratica, un tempo comunemente accettata ed anche giuridicamente normata, della tortura.

Mi sembra necessario riproporre e ripensare oggi un'impostazione di questo tipo nella consapevolezza che essa è stata messa e in questione e dissolta da quella corrente principale del pensiero moderno che dal XVI al XX secolo si è progressivamente affermata fino a diventare egemone. Nel pensiero filosofico della Modernità, infatti, ognuno dei punti elencati in precedenza è in vario modo dissolto.

È ignorata, innanzi tutto, o cancellata la relazione del soggetto individuale con l'Assoluto e con gli altri soggetti. È negata, in secondo luogo, la socialità originaria dell'uomo in favore di una concezione individualistica e contrattualistica della società e dello Stato, concepiti come *costruzioni artificiali* prodotte, per fini utilitari, da individui originariamente isolati e in conflitto reciproco. Da ciò segue che originaria dell'uomo non sarebbe la tendenza alla pace, ma la tendenza alla guerra (il ben noto hobbesiano *bellum omnium contra omnes* vigente nello stato di natura). Si *dissolve così anche la possibilità di formulare norme di diritto naturale*, a meno di non considerare *right of nature*, come fa Hobbes, la libertà di fare qualunque cosa sia ritenuta necessaria per la propria autoconservazione⁸¹. I tentativi, pur importanti, di far

⁸¹ "The *right of nature*, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath to use his own power as he will himself for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing anything which, in his own judgement and

rivivere la tradizione classico-cristiana del diritto naturale, da Grozio all'Idealismo classico tedesco, sono progressivamente marginalizzati e infine definitivamente cancellati dal giuspositivismo che si afferma come corrente prevalente nella filosofia del diritto a partire dalla metà dell'Ottocento fino ad oggi.

Per quel che riguarda il problema del *male*, il pensiero moderno respinge l'idea cristiana della *natura lapsa* e presenta una caratteristica antitesi: da una parte, abbiamo le teorie che, laicizzando il pessimismo antropologico luterano, concepiscono l'uomo come un essere governato unicamente dal *conatus sese conservandi*, senza alcuna tendenza al bene (che viene ridotto all'utile), ovvero, come sostiene Hobbes, da un incessante desiderio di potere, *a restless desire of power*, che cessa solo con la morte⁸²! All'opposto, a partire da Rousseau, l'uomo viene concepito come *buono per natura* e *l'origine del male viene ricercata al di fuori dell'uomo* stesso, nella società, nell'ambiente, in fattori biologici, ecc. Un certo tipo di odierno *pacifismo*, per esempio, si fonda proprio sul presupposto roussoviano, e in ultima analisi pelagiano, della bontà naturale dell'uomo.

In base a queste premesse la questione della pace o viene negata alla radice e considerata irrisolvibile – una posizione questa però difficile da sostenere pubblicamente dopo le devastanti esperienze delle guerre mondiali del Novecento – oppure viene ridotta ad una *questione di*

reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.” (*Leviathan*, cap. XIV, 1-2).

⁸² *Leviathan*, cap. XI, 2.

carattere tecnico-politico. I cittadini in quanto soggetti morali ne sono comunque esclusi e soprattutto non si vede quale fondamento etico-giuridico abbia un eventuale tentativo di promuovere la pace mondiale.

La dissoluzione della nozione di diritto naturale rende infatti impossibile rinvenire un fondamento del genere. E tutte le istituzioni sovranazionali che, dagli anni successivi al primo conflitto mondiale si sono moltiplicate fino ad oggi, a partire dall'ONU, non solo non hanno “un minimo di fondamento valoriale condiviso”, ma dubbia e incerta è la loro stessa legittimità: “rivendicazioni di *lobby* internazionali [...] si fanno [infatti] sentire in molte dichiarazioni dei diritti umani e nella stessa interpretazione dell'ambigua dichiarazione universale dell'Onu”⁸³. E ciò che oggi chiamiamo globalizzazione in realtà non è

un processo di integrazione statale del diritto pubblico che metta limiti alla pressione degli Stati militarmente più potenti e ai grandi poteri economici e finanziari. Il diritto della globalizzazione viene sempre più modellato, anziché nelle forme pubbliche e universali della legge, in quelle private del contratto, segno di un primato incontrastato dell'economia sulla politica e del mercato sulla sfera pubblica. Si è così capovolto il rapporto tra politica ed economia. Non sono più gli Stati con le loro politiche che disciplinano i mercati, imponendo loro regole e limiti, ma sono i mercati che governano gli Stati spesso a vantaggio degli interessi privati.⁸⁴

⁸³ Michelangelo Pelaez, *L'utopia dello Stato mondiale*, in *Studi cattolici*, n. 735, maggio 2022, p. 6.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 7.

A partire da queste conclusioni si dovrebbe sviluppare una riflessione sulla questione della pace nel momento storico attuale, nella consapevolezza che il problema dell'autorità in grado di assicurare e garantire la pace mondiale, anche se di decisiva importanza, è meno urgente rispetto a quello della giustificazione morale e giuridica dell'obiettivo della pace, una giustificazione che non sembra possibile se non sulla base di una riproposizione critica dell'antropologia cristiana e di una riformulazione della dottrina classica del diritto naturale.

Abstract

L'Autore analizza il problema della pace prendendo in considerazione, innanzi tutto, la riflessione presente nel De civitate Dei di S. Agostino. Per S. Agostino la nozione di pace come tranquillitas ordinis, ossia quiete che nasce dall'armonia tra le parti di un tutto, può essere autenticamente compresa solo a partire dal suo fondamento metafisico: essa è in relazione con l'obbedienza alla voce di Dio che si manifesta tanto nell'individuo, nell'ordine del cuore, quanto nella storia, nell'ordine del tempo. La pace perfetta si realizza solo nella vita eterna; in questa vita è possibile solo una pace imperfetta, che nasce come condizione interiore dell'individuo per poi estendersi alla famiglia, alla società e all'intera umanità. La pace, così come il bene, è una tendenza naturale universale e la guerra si spiega come una conseguenza del male insito nell'uomo, ossia

del peccato originale. La prospettiva agostiniana è sviluppata da S. Tommaso: la pace vera, distinta da quella apparente, è frutto della carità e implica l'unione interiore degli appetiti e la concordia nei rapporti umani. S. Tommaso approfondisce la questione della "guerra giusta", come guerra di difesa e ripristino del diritto violato, definendone le condizioni. Nel corso della Modernità, caratterizzata dalla dissoluzione della res pubblica cristiana, che lascia il posto agli Stati sovrani e alla nascita del diritto internazionale moderno, la concezione tomistica viene ripresa e aggiornata da Francisco de Vitoria, a cui è possibile connettere per alcuni aspetti anche la posizione esposta da Kant nell'opera Per la pace perpetua. L'Autore sostiene, in conclusione, la necessità di recuperare, in relazione ai nuovi problemi attuali l'impostazione agostiniana e tomistica e, in particolare, la nozione di diritto naturale quale fondamento etico-giuridico della pace.

**** *** ****

The Author analyzes the problem of peace by considering, first of all, the reflection present in the work De civitate Dei by St. Augustine. For St. Augustine, the notion of peace as tranquillitas ordinis, or quiet that arises from the harmony between the parts of a whole, can be authentically understood only starting from its metaphysical foundation: it is related to obedience to the voice of God that manifests itself both in the individual, in the order of the heart, and in history, in the order of time.

Perfect peace is achieved only in eternal life, but even in this life an imperfect peace is possible, which arises as an interior condition of the individual and then extends to the family, to society and to all humanity. Peace, like good, is a natural universal tendency and war is explained as a consequence of the evil inherent in man, or of original sin. The Augustinian perspective is developed by St. Thomas: true peace, distinct from apparent peace, is the fruit of charity and implies the interior union of appetites and harmony in human relationships. St. Thomas explores the issue of the "just war", as a war of defence and restoration of violated law, defining its conditions. During Modernity, characterized by the dissolution of the Christian res publica, which gives way to sovereign States and the birth of modern international law, the Thomistic conception is taken up and updated by Francisco de Vitoria, to whom it is possible to connect in some aspects also the position set out by Kant in the work Zum ewigen Frieden. The Author argues, in conclusion, the need to recover the Augustinian and Thomistic approach in relation to the new current problems and, in particular, the notion of natural law as the ethical-juridical foundation of peace.

ANDREA BERTOLINI

***Intelligenza artificiale e pace: tutelare la
persona al di là dei conflitti***

Sommario: Il problema definitorio e l'intelligenza artificiale come “bersaglio mobile”. Il corretto approccio regolatorio e la distinzione tra diritto ed etica. Il problema del *dual use* e il rischio delle tecnologie a valenza bellica. Le implicazioni antropologiche delle applicazioni immersive e le altre fonti di manipolazione delle emozioni. Alcune considerazioni conclusive.

Il problema definitorio e l'intelligenza artificiale come “bersaglio mobile”.

Il tema dell'intelligenza artificiale (IA) rappresenta una delle questioni più complesse e attuali nel panorama giuridico e filosofico contemporaneo. L'importanza di definire i confini di questa tecnologia non è solo un'esigenza teorica, ma un presupposto imprescindibile per qualsiasi intervento regolatorio. Le sfide sollevate dall'intersezione tra IA e pace richiedono un'analisi approfondita, sia in termini definitori che di principi etico-giuridici.

Uno degli ostacoli principali nello studio dell'IA è la mancanza di una definizione univoca e condivisa. Nonostante le numerose applicazioni ormai note e diffuse,

l'IA rimane un concetto sfuggente e multidimensionale⁸⁵. La comunità scientifica non concorda su un'unica definizione, e tale ambiguità influisce sulla regolamentazione⁸⁶. Alcuni studiosi, come Alan Turing, hanno cercato di offrire criteri distintivi, come il celebre 'test di Turing'⁸⁷. Tuttavia, le applicazioni di IA comprendono ambiti eterogenei: dai sistemi esperti impiegati in medicina e diritto, agli esoscheletri per la riabilitazione motoria, fino ai veicoli autonomi⁸⁸. Le differenze tra le applicazioni sotto il profilo tecnologico, poi, sono spesso profonde e talvolta perseguono soluzioni radicalmente opposte. Ad esempio, un esoscheletro o una protesi robotica per garantire un adeguato supporto motorio o sostituire l'arto mancante

⁸⁵ Si consenta il rinvio a A. Bertolini, *Intelligenza Artificiale e responsabilità civile. Problema, sistema, funzioni*, Bologna, Il Mulino, 2024, pp. 15 e 16.

⁸⁶ Si veda, in estrema sintesi, P.M. Krafft, M. Young, M. Katell, K. Huang e G. Buggingo, *Defining AI in Policy versus Practice*, New York, NY, USA, 2020, pp. 72-78, sottolineano come non si sia raggiunto ad oggi accordo su cosa debba intendersi per "intelligenza applicata alla macchina". Del resto forse è proprio l'incertezza terminologica che ha reso possibile il proliferare di un ambito tecnologico tanto complesso, cfr. E.P. Agre, *Toward a Critical Technical Practice: Lessons Learned in Trying to Reform AI*, in *Social Science, Technical Systems, and Cooperative Work: Beyond the Great Divide*, G. Bowker, L. Gasser, L. Star e B. Turner (a cura di), Erlbaum, Psychology Press, 1997, p. 131.

⁸⁷ Cfr. A. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, in «Mind», 49, 1950, pp. 433 ss.

⁸⁸ Per una rassegna più approfondita si consenta il rinvio a A. Bertolini, *Intelligenza Artificiale*, cit., pp. 22 ss.

devono rispondere con esattezza all'intenzione umana, espressa da un impulso neurologico che la macchina deve elaborare con precisione e rapidità; detto altrimenti, esoscheletro ed arto sono utili nella misura in cui non sono affatto autonomi. Per converso, un veicolo o un drone fanno della capacità di operare in assenza di un puntuale controllo umano il tratto distintivo della tecnologia, l'aspetto che ne giustifica per intero l'utilità. L'autonomia non costituisce dunque un tratto unificante tra le applicazioni di IA e neppure la capacità di apprendimento. I celeberrimi 'large language models' vengono reiteratamente allenati da principio e non acquisiscono conoscenza per stratificazione, a differenza del processo incrementale tipico dell'essere umano, di modo che ciascun modello può, di fatto, essere considerato un nuovo prodotto. Molti sistemi di IA poi non sono affatto concepiti per apprendere, almeno non in una fase successiva alla loro originaria programmazione e design. L'IA, infine, costituisce un 'bersaglio mobile'⁸⁹, identificandosi di fatto con la frontiera del tecnologicamente possibile, poiché, quando funziona, e diviene di uso comune, un'applicazione cessa di essere considerata e chiamata IA⁹⁰.

⁸⁹ Cfr. M.Y. Vardi, *Artificial Intelligence: Past and Future*, in «Communications of the ACM», 55, 2012, p. 5.

⁹⁰ Cfr. P. Stone, R. Brooks, E. Brynjolfsson, R. Calo, O. Etzioni, G. Hager, J. Hirschberg, S. Kalyanakrishnan, E. Kamar, S. Kraus, K. Leyton-Brown, D. Parkes, W. Press, A.A. Saxenian, J. Shah, M. Tambe e A. Teller, *One Hundred Year Study on Artificial Intelligence (AI100)*, 2016, p. 12; S.J. Russell e P. Norvig, *Artificial Intelligence. A Modern Approach*, Prentice Hall, 2010, pp. 26-27.

Il corretto approccio regolatorio e la distinzione tra diritto ed etica.

La regolamentazione efficace dell'IA deve avvenire a livello sovranazionale, con l'Unione Europea che già si pone come esempio di leadership normativa⁹¹. Sebbene un coordinamento globale sia auspicabile, risulta irrealistico pensare a un'unità di intenti con sistemi culturali e giuridici profondamente diversi. L'effetto Bruxelles, ossia l'adozione internazionale degli standard europei, potrebbe rappresentare una soluzione, ma richiede un lungo processo di adattamento.

Data la varietà delle applicazioni, appare problematico affrontare l'IA con una regolamentazione orizzontale e generica. Un approccio efficace richiede un'analisi verticale e specifica per ciascuna classe di applicazioni⁹². Le problematiche poste da un veicolo autonomo, ad esempio, riguardano principalmente la sicurezza stradale e l'imputazione della responsabilità, mentre quelle relative agli esoscheletri implicano questioni di tutela dei diritti fondamentali alla salute e all'autonomia.

È fondamentale distinguere tra diritto ed etica. L'etica spesso assume la forma di soft law, con principi non vincolanti che, pur essendo significativi, non hanno la

⁹¹ Si consenta il rinvio a quanto si sosteneva già in A. Bertolini e E. Palmerini, *Regulating Robotics: a Challenge for Europe*, Policy Department C: Citizens' Rights and Constitutional Affairs, Bruxelles, 2014, pp. 167 ss.

⁹² Per una analisi più approfondita si consenta il rinvio a A. Bertolini, *Intelligenza Artificiale*, cit., pp. 88 ss.

forza cogente del diritto. Inoltre, alcune teorie etiche, come il postumanesimo e il transumanesimo, si pongono in netto contrasto con i principi costituzionali europei⁹³. Il postumanesimo nega la centralità dell'essere umano, mentre il transumanesimo promuove una visione nichilista e illimitata dello sviluppo tecnologico, con implicazioni che minano il concetto di dignità umana sancito dalle costituzioni moderne⁹⁴.

L'Unione Europea ha adottato un approccio esplicitamente antropocentrico alla regolazione dell'IA, definendo la tecnologia come strumento al servizio dell'uomo. Questa visione è stata formalizzata con la dichiarazione sull'European Approach to Artificial Intelligence, che sottolinea l'importanza dei diritti fondamentali. L'approccio postumanista, che propone la parità tra esseri umani e altre entità viventi o non viventi, risulta incompatibile con questo quadro.

⁹³ Si consenta il rinvio a A. Bertolini, *Governare il potenziamento umano attraverso i principi di dignità e uguaglianza. Appunti per un quadro teorico-dogmatico di riferimento*, in «Politica del diritto», 53, 2022, pp. 435 ss.

⁹⁴ Cfr. A. Bertolini, *Governare il potenziamento umano attraverso i principi di dignità e uguaglianza. Appunti per un quadro teorico-dogmatico di riferimento*, cit., pp. 445 ss.; nello stesso senso si è espresso recentemente il Dicastero per la Dottrina della Fede, *Antiqua et Nova. Nota sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana*, Città del Vaticano, 2025, pp. 2 ss.. Per il concetto di dignità da un punto di vista transumanista, cfr. N. Bostrom, *Dignity and Enhancement*, in *Human Dignity and Bioethics*, E.D. Pellegrino, A. Schulman e T.W. Merrill (a cura di), University of Notre Dame Press, 2009, pp. 173 ss.

Uno dei principi spesso richiamati nel dibattito è quello della neutralità tecnologica, ossia la pretesa di regolamentare la tecnologia senza influenzarne lo sviluppo ⁹⁵. Tuttavia, tale principio è difficilmente applicabile. Come osservava Guido Calabresi, il legislatore è chiamato a compiere 'scelte tragiche'⁹⁶, ossia a privilegiare alcune soluzioni e a ostacolarne altre in base ai valori condivisi. Il regolamento europeo sull'intelligenza artificiale (RIA)⁹⁷, ad esempio, vieta alcune tecnologie ritenute pericolose (art. 5 RIA), ma la loro efficacia dipende dalla precisione delle formulazioni normative e dalla capacità di farle rispettare.

⁹⁵ Sull'ambiguità del concetto di neutralità tecnologica, cfr. M.A. Lasmar Almada, *Delegating the Law of Artificial Intelligence. A Procedural Account of Technology-Neutral Regulation*, European University Institute, 2024, pp. 77 ss..

⁹⁶ Cfr. G. Calabresi e P. Bobbitt, *Tragic Choices. The conflicts society confronts in the allocation of tragically scarce resources*, New York, Norton & Co., 1978, *passim*; G. Calabresi, *Ideals, Beliefs, Attitudes and the Law. Private Law Perspectives on a Public Law Problem*, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1985, *passim*.

⁹⁷ Regolamento (UE) 2024/1689 del Parlamento europeo e del Consiglio, del 13 giugno 2024, che stabilisce regole armonizzate sull'intelligenza artificiale e modifica i regolamenti (CE) n. 300/2008, (UE) n. 167/2013, (UE) n. 168/2013, (UE) 2018/858, (UE) 2018/1139 e (UE) 2019/2144 e le direttive 2014/90/UE, (UE) 2016/797 e (UE) 2020/1828 (regolamento sull'intelligenza artificiale), 2024, pp. 1-144.

Il problema del *dual use* e il rischio delle tecnologie a valenza bellica.

Molte tecnologie IA presentano un potenziale utilizzo 'dual use'⁹⁸, ossia un impiego multiplo in ambiti differenti, sia leciti sia problematici. Ad esempio, un esoscheletro può essere impiegato per scopi sportivi, riabilitativi o lavorativi. Questa caratteristica solleva interrogativi sulla possibilità di regolamentare l'IA in maniera uniforme, richiedendo un approccio flessibile e adattabile.

L'utilizzo dell'IA in ambito militare solleva interrogativi etici significativi. Particolare enfasi viene tipicamente posta sulla possibilità della macchina di assumere una decisione autonoma circa la scelta di uccidere un uomo⁹⁹. Tuttavia, sebbene la guerra sia sempre riprovevole, alcune applicazioni tecnologiche possono ridurre le vittime umane, ad esempio riducendo il numero di vittime non intenzionali¹⁰⁰. Inoltre, l'incidenza complessiva di queste tecnologie rispetto alla popolazione mondiale è, fortunatamente, circoscritta. Per contro, altre applicazioni

⁹⁸ Senza ambizione di completezza, v. M.J. Selgelid, *Governance of dual-use research: an ethical dilemma*, in «Bulletin of the World Health Organization», 87, 2009, pp. 720 ss.

⁹⁹ In questo senso anche Dicastero per la Dottrina della Fede, *Antiqua et Nova*, cit., pp. 17 e 18.

¹⁰⁰ Il numero delle vittime civili nei conflitti come la seconda guerra mondiale caratterizzate da bombardamenti intensivi hanno raggiunto e superato il 30% delle vittime totali, cfr. Research Starters: Worldwide Deaths in World War II | The National WWII Museum | New Orleans. L'uso dei droni pilotati da remoto, per quanto non abbia azzerato le vittime civili le ha fortemente ridotte, cfr. America's Counterterrorism Wars: The Drone War in Pakistan.

civili appaiono ben più insidiose per la pace, stante la loro diffusione estesa e le conseguenze assai dannose che possono produrre rispetto tanto a singoli individui, quanto alla società nel suo complesso, introducendo alterazioni profonde a livello sociale e antropologico. Un rischio particolarmente grave appare, infatti, essere quello che discende dalla manipolazione dell'utente di molte applicazioni di IA, che può portare alla disumanizzazione del soggetto.

Le implicazioni antropologiche delle applicazioni immersive e le altre fonti di manipolazione delle emozioni.

Un esempio emblematico di tale rischio è l'utilizzo dell'IA nella realtà virtuale, come nel caso di un avatar ricreato per simulare una persona cara deceduta¹⁰¹, che induca il soggetto a rifugiarsi in un mondo inesistente, sostituendo una relazione persa con una interazione artificiale.

Simile, per quanto attiene al problema posto è il caso delle relazioni sentimentali e sessuali con agenti di IA che funzionano tramite applicazioni di computer e che, nel nordamerica, contano già diversi milioni di utenti¹⁰².

Ancora, alcune applicazioni di robotica sociale, pensate soprattutto per intrattenere persone anziane o bambini, inducono queste a legarsi su di un piano emotivo profondo con la macchina, che viene considerata essere viva e

¹⁰¹ V. Mother 'reunites' with dead daughter in virtual reality | Science and Technology News | Al Jazeera

¹⁰² Cfr. S. Ghosh, S. Bagai e M.M. Westner, *Replika. Embodying AI*, in «Harvard Business School Case», 2023, pp. 823 ss.

rappresentare un amico e non un oggetto al pari di un altro elettrodomestico.

Non si può dubitare, del resto, della profonda differenza ontologica tra macchine, agenti software o avatar, da un lato, e esseri umani, dall'altro lato. I secondi sono agenti morali, soggetti¹⁰³ dotati di intelligenza – in senso proprio – incarnata¹⁰⁴, capaci di ragionare e, in questo modo, entrare in relazione con il mondo e con l'altro¹⁰⁵, latori di infinita dignità¹⁰⁶. I primi sono cose¹⁰⁷, più o meno sofisticate, ma che non possono in alcun modo essereconsiderate un fine in sé¹⁰⁸, né tantomeno

¹⁰³ Cfr. U. Thiel, *The early modern subject : self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, New York (NY; USA), Oxford (UK), New York : Oxford University Press, 2011, *passim*.

¹⁰⁴ Cfr. Dicastero per la Dottrina della Fede, *Antiqua et Nova*, cit., pp. 6-7.

¹⁰⁵ Cfr. Dicastero per la Dottrina della Fede, *Antiqua et Nova*, cit., pp. 4-5 e si veda la riflessione sul punto di P. Donati, *Sociologia della relazione*, Italia, Il Mulino, 2013, *passim*

¹⁰⁶ Cfr. Dicastero per la Dottrina della Fede, *Antiqua et Nova*, cit., pp. 7 e ss.; D. Feldman, *Human Dignity as a Legal Value - Part I*, in «Public Law: The Constitutional and Administrative Law of the Commonwealth», 1999, pp. 682 ss.; C. Dupré, *The Age of Dignity: Human Rights and Constitutionalism in Europe*, Oxford and Portland, Hart, 2015, *passim*.

¹⁰⁷ Cfr. A. Bertolini, *Robots as Products: The Case for a Realistic Analysis of Robotic Applications and Liability Rules*, in «Law Innovation and Technology», 5, 2013, pp. 214 ss.

¹⁰⁸ Cfr. M. Gutman, B. Rathgeber e T. Syed, *Action and Autonomy: A hidden Dilemma in Artificial Autonomous Systems*, in *Robo- and Informationethics. Some Fundamentals*, M. Decker e M. Gutman (a cura di), Zürich, Lit, 2012, pp. 231 ss.

coscienti¹⁰⁹ o propriamente intelligenti¹¹⁰, quantomeno nel senso che pertiene all'essere umano; similmente non sono in grado di distinguere l'altro da sé e sono per questo incapaci di relazione.

Ciò che possono fare, dunque, è solo alterare la percezione umana¹¹¹, sfruttare la tendenza naturale dell'uomo ad antropomorfizzare le cose e a sviluppare legami emotivi¹¹², proiettando le proprie sensazioni, eventualmente sfruttandone le fragilità o la solitudine.

Il rischio, tuttavia, è quello di rinchiudere l'uomo in una gabbia dalla quale non voglia e non possa uscire, nella misura in cui l'IA conosce ciò a cui ciascuno non può

¹⁰⁹ Cfr. D. Sturma, *Autonomie. Über Personen Künstliche Intelligenz und Robotik*, in *Autonome Maschinen*, T. Christaller e J. Wehner (a cura di), Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2003, pp. 38 ss.

¹¹⁰ Cfr. Dicastero per la Dottrina della Fede, *Antiqua et Nova*, cit., pp. 3 e 5.

¹¹¹ In questo senso deve essere inteso lo stesso test di Turing, per una discussione si consenta il rinvio a A. Bertolini, *Human-Robot Interaction and Deception*, in «Osservatorio del diritto civile e commerciale, Rivista semestrale», 2018, pp. 645 ss.

¹¹² Cfr. D. Cameron, S. Fernando, E.C. Collins, A. Millings, M. Szollosy, R. Moore, A. Sharkey e T.J. Prescott, *You made him be alive: Children's perceptions of animacy in humanoid robot*, in *Biomimetic and Biohybrid Systems. 6th International Conference, Living Machines 2017, Stanford, CA, USA, July 26–28, 2017, Proceedings. Living Machines 2017*, M. Mangan, M. Cutkosky, A. Mura, P.F.M.J. Verschure, T. Prescott e N. Lepora (a cura di), Lecture Notes in Computer Science, vol 10384, Stanford University, California, Springer, 2017, pp. 73 ss.; A. Sharkey e N. Sharkey, *We need to talk about deception in social robotics!*, in «Ethics and Information Technology», 23, 2021, pp. 309 ss.

resistere ¹¹³ . Tale rischio di manipolazione e disumanizzazione è particolarmente attuale e rilevante ed è certamente capace di turbare l'equilibrio sociale, già precario, nella misura in cui sempre più si rifiuta la ricerca del vero ponendo l'accento sulla mera apparenza delle cose, di modo che la percezione soggettiva, per quanto fallace e ingiustificata, deve essere confermata, validata e assecondata¹¹⁴, per non offendere o turbare la suscettibilità della persona che, per contro, andrebbe aiutata¹¹⁵ . In questo senso, anche il portato del recente regolamento europeo, per quanto condivisibile nel sanzionare come illeciti quegli usi che risultino manipolatori (art. 5, §1, let. a RIA) e capaci di sfruttare le fragilità del singolo o di un gruppo di individui (art. 5, §1, let. b RIA), non è certamente sufficiente ad eliminare il rischio di manipolazione e disumanizzazione che queste applicazioni possono produrre. Soltanto una valutazione delle stesse alla luce del principio di dignità umana, correttamente inteso, può, infatti, circoscrivere il rischio di sostituire la relazione umana con mere interazioni digitali che costituiscono l'ultimo sviluppo di un nichilismo estremo.

¹¹³ Cfr. C. Burr, N. Cristianini e J. Ladyman, *An Analysis of the Interaction Between Intelligent Software Agents and Human Users*, in «Minds and Machines», 28, 2018, pp. 735 ss.

¹¹⁴ Cfr. T.J. Prescott, *Robots are not just tools*, in «Connection Science», 29, 2017, pp. 142 ss.

¹¹⁵ Cfr. Dicastero per la Dottrina della Fede, *Antiqua et Nova*, cit., pp. 10-11.

Alcune considerazioni conclusive.

Sembra allora evidente come la regolazione dell'IA debba necessariamente fondarsi su un'analisi empirica e contestualizzata, che tenga conto delle specifiche caratteristiche delle singole applicazioni, evitando generalizzazioni e approcci orizzontali che appaiono necessariamente semplicistici.

L'eterogeneità delle tecnologie impone un esame dettagliato, che comprenda le implicazioni reali delle rispettive funzioni, non limitandosi ad astratte quanto insignificanti categorizzazioni.

In questo contesto, risulta allora necessario superare anche una visione riduttiva che riconduca al solo impiego bellico il principale rischio derivante dall'IA. Al contrario, la manipolazione delle percezioni e la progressiva disumanizzazione dell'individuo costituiscono minacce ben più concrete e pervasive, latrici di conseguenze potenzialmente destabilizzanti per la società. La capacità di alcune applicazioni di alterare la percezione del reale, sostituendo la verità con costruzioni artificiali, rappresenta un rischio di primaria importanza, che richiede un'attenzione critica e un adeguato intervento normativo. Per affrontare questi problemi, è fondamentale porre l'accento sulla dimensione ontologica e sulla ricerca della verità, superando la mera apparenza che la tecnologia può generare. Solo attraverso un quadro regolatorio che tenga conto della natura profonda dell'essere umano e del suo rapporto con la realtà sarà possibile evitare derive manipolative e preservare la dignità e l'autenticità dell'esperienza umana.

Prof. Andrea Bertolini
Associato di diritto privato presso la Scuola Superiore
Sant'Anna di Pisa
andrea.bertolini@santannapisa.it

Bibliografia

- E.P. Agre, *Toward a Critical Technical Practice: Lessons Learned in Trying to Reform AI*, in *Social Science, Technical Systems, and Cooperative Work: Beyond the Great Divide*, G. Bowker, L. Gasser, L. Star e B. Turner (a cura di), Erlbaum, Psychology Press, 1997, pp. 496;
- A. Bertolini, *Robots as Products: The Case for a Realistic Analysis of Robotic Applications and Liability Rules*, in «Law Innovation and Technology», 5, 2013, pp. 214-247;
- A. Bertolini, *Human-Robot Interaction and Deception*, in «Osservatorio del diritto civile e commerciale, Rivista semestrale», 2018, pp. 645-659;
- A. Bertolini, *Governare il potenziamento umano attraverso i principi di dignità e uguaglianza. Appunti per un quadro teorico-dogmatico di riferimento*, in «Politica del diritto», 53, 2022, pp. 435-462;
- A. Bertolini, *Intelligenza Artificiale e responsabilità civile. Problema, sistema, funzioni*, Bologna, Il Mulino, 2024;
- A. Bertolini e E. Palmerini, *Regulating Robotics: a Challenge for Europe*, Policy Department C: Citizens' Rights and Constitutional Affairs, Bruxelles, 2014, pp. 167-202;

N. Bostrom, *Dignity and Enhancement*, in *Human Dignity and Bioethics*, E.D. Pellegrino, A. Schulman e T.W. Merrill (a cura di), University of Notre Dame Press, 2009, pp.

C. Burr, N. Cristianini e J. Ladyman, *An Analysis of the Interaction Between Intelligent Software Agents and Human Users*, in «Minds and Machines», 28, 2018, pp. 735–774;

G. Calabresi, *Ideals, Beliefs, Attitudes and the Law. Private Law Perspectives on a Public Law Problem*, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1985;

G. Calabresi e P. Bobbitt, *Tragic Choices. The conflicts society confronts in the allocation of tragically scarce resources*, New York, Norton & Co., 1978;

D. Cameron, S. Fernando, E.C. Collins, A. Millings, M. Szollosy, R. Moore, A. Sharkey e T.J. Prescott, *You made him be alive: Children's perceptions of animacy in humanoid robot*, in *Biomimetic and Biohybrid Systems. 6th International Conference, Living Machines 2017, Stanford, CA, USA, July 26–28, 2017, Proceedings. Living Machines 2017*, M. Mangan, M. Cutkosky, A. Mura, P.F.M.J. Verschure, T. Prescott e N. Lepora (a cura di), Lecture Notes in Computer Science, vol 10384, Stanford University, California, Springer, 2017, pp. 73-85;

Dicastero per la Dottrina della Fede, *Antiqua et Nova. Nota sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana*, Città del Vaticano, 2025, pp. 1-34;

P. Donati, *Sociologia della relazione*, Italia, Il Mulino, 2013;

C. Dupré, *The Age of Dignity: Human Rights and Constitutionalism in Europe*, Oxford and Portland, Hart, 2015;

D. Feldman, *Human Dignity as a Legal Value - Part I*, in «Public Law: The Constitutional and Administrative Law of the Commonwealth», 1999, pp. 682;

S. Ghosh, S. Bagai e M.M. Westner, *Replika. Embodying AI*, in «Harvard Business School Case», 2023, pp. 823-090;

M. Gutman, B. Rathgeber e T. Syed, *Action and Autonomy: A hidden Dilemma in Artificial Autonomous Systems*, in *Robo- and Informationethics. Some Fundamentals*, M. Decker e M. Gutman (a cura di), Zürich, Lit, 2012, pp. 231-256;

M.A. Lasmar Almada, *Delegating the Law of Artificial Intelligence. A Procedural Account of Technology-Neutral Regulation*, European University Institute, 2024;

T.J. Prescott, *Robots are not just tools*, in «Connection Science», 29, 2017, pp. 142-149;

S.J. Russell e P. Norvig, *Artificial Intelligence. A Modern Approach*, Prentice Hall, 2010;

M.J. Selgelid, *Governance of dual-use research: an ethical dilemma*, in «Bulletin of the World Health Organization», 87, 2009, pp. 720-723;

A. Sharkey e N. Sharkey, *We need to talk about deception in social robotics!*, in «Ethics and Information Technology», 23, 2021, pp. 309-316;

P. Stone, R. Brooks, E. Brynjolfsson, R. Calo, O. Etzioni, G. Hager, J. Hirschberg, S. Kalyanakrishnan, E. Kamar, S. Kraus, K. Leyton-Brown, D. Parkes, W. Press, A.A.

Saxenian, J. Shah, M. Tambe e A. Teller, *One Hundred Year Study on Artificial Intelligence (AI100)*, 2016, pp.

D. Sturma, *Autonomie. Über Personen Künstliche Intelligenz und Robotik*, in *Autonome Maschinen*, T. Christaller e J. Wehner (a cura di), Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2003, pp. 38-55;

U. Thiel, *The early modern subject : self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, New York (NY; USA), Oxford (UK), New York : Oxford University Press, 2011;

A. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, in «Mind», 49, 1950, pp. 433-460;

M.Y. Vardi, *Artificial Intelligence: Past and Future*, in «Communications of the ACM», 55, 2012, pp. 5.

Abstract

Il saggio affronta le complesse implicazioni etiche, giuridiche e sociali legate allo sviluppo e all'uso dell'intelligenza artificiale (IA), con particolare attenzione alla tutela della persona e alla salvaguardia della pace. La riflessione parte dal problema definitorio dell'IA, evidenziando come essa rappresenti un "bersaglio mobile" per la regolamentazione, data la sua natura eterogenea e in continua evoluzione. Viene criticata l'idea di un approccio regolatorio orizzontale, sottolineando la necessità di interventi specifici per ciascuna classe di applicazioni.

Il saggio distingue chiaramente tra diritto ed etica, denunciando i limiti di un approccio puramente etico e ribadendo la centralità del principio di dignità umana nell'impianto normativo europeo. In questo contesto, si evidenzia l'incompatibilità di visioni postumaniste e transumaniste con i valori costituzionali europei. Particolare attenzione è dedicata al problema del "dual use" e ai rischi connessi all'impiego militare delle tecnologie IA, pur evidenziando come le minacce più insidiose per la pace e la coesione sociale derivino da applicazioni civili capaci di manipolare le emozioni e le percezioni degli individui.

**** *** ****

The essay addresses the complex ethical, legal and social implications related to the development and use of artificial intelligence (AI), with particular attention to the protection of the person and the safeguarding of peace. The reflection starts from the definitional problem of AI, highlighting how it represents a "moving target" for regulation, given its heterogeneous and constantly evolving nature. The idea of a horizontal regulatory approach is criticized, underlining the need for specific interventions for each class of applications.

The essay clearly distinguishes between law and ethics, denouncing the limits of a purely ethical approach and reaffirming the centrality of the principle of human dignity in the European regulatory framework. In this context, the incompatibility of post-humanist and transhumanist

visions with European constitutional values is highlighted. Particular attention is paid to the problem of "dual use" and the risks associated with the military use of AI technologies, while highlighting how the most insidious threats to peace and social cohesion derive from civilian applications capable of manipulating the emotions and perceptions of individuals.

ROSARIO FERRARA

La globalizzazione oggi: un profilo critico

Sommario: 1. Premessa. 2. La globalizzazione oggi: tra Stato e Mercato.- 3. Spunti conclusivi: la globalizzazione e la guerra.

1. Mi corre l'obbligo di prendere le mosse da una duplice premessa, la prima delle quali è sicuramente ovvia e scontata, laddove la seconda necessita di una più diffusa e articolata riflessione.

Il primo dato (ovvio e scontato) è costituito semplicemente da ciò: la globalizzazione - e così le sue varianti: la glocalizzazione e la deglobalizzazione che ne rappresenta la crisi, se non addirittura la fine-è un fenomeno complesso e pluristrutturato che interessa gli studiosi e gli specialisti di ogni campo e settore delle scienze sociali. Se questo è (incontestabilmente) vero, è tuttavia evidente che il mio approccio al tema sarà quello del giurista, pur rifuggendo da una troppo marcata (e credo fuorviante) impostazione di stampo positivistico.

La seconda premessa mi spinge invece a mettere in campo una riflessione per così dire sistemica e comunque generale che ho già tentato di sbizzare in altri contributi: la globalizzazione in quanto fenomeno complesso e complicato non è affatto un evento nuovo e

“rivoluzionario”, figlio della modernità, e anzi della contemporaneità, configurandosi invece come una costante sistemica dell’evoluzione socioeconomica (e culturale) della Storia dell’uomo e della sua vita nel “giardino del creato”.

Gli esempi e le evidenze che possono avvalorare e confermare in modo adeguato questa “congettura” sono molteplici e, a mio avviso, davvero significativi.

Quando il Mar Mediterraneo era il cuore e il centro del mondo allora conosciuto, luogo di incontro delle principali culture dell’evo antico ed egualmente terreno di incontro e scontro di popoli guerrieri perennemente alla ricerca di un più ampio spazio fisico nel quale fondare colonie, avviare nuovi e più importanti commerci, ecc., non si trattava, già allora, della gestione di un mondo globalizzato (di tutto l’universo allora conosciuto, e forse conoscibile) nel quale i traffici e lo scambio di utilità economiche avveniva secondo regole comunemente accettate ed applicate da operatori ed attori economici con l’obiettivo del massimo profitto possibile?

In altre parole, i Greci, i Fenici, i Romani, a voler soltanto ricordare le principali popolazioni che si contesero il campo per la conquista di quello che essi reputavano essere il loro irrinunciabile “spazio vitale”, erano i fondamentali protagonisti (e fatalmente fra di loro gli acerrimi antagonisti) dei processi di globalizzazione dei mercati generali e settoriali del mondo antico.

Ancora, davvero per cenni sommari, qualche altro esempio per meglio giustificare e fondare questa seconda premessa.

Senza che io abbia davvero alcuna intenzione di saltare di “palo in frasca”, come suolsi dire, ma al solo scopo di mettere in luce come la globalizzazione in quanto fenomeno si manifesti alla stregua di una costante sistemica dell’evoluzione storica, politica ed economica delle società complesse, mi permetto di riportare ancora due esempi.

Leggere, ad esempio, quello straordinario affresco storico delineato in un importante, ponderoso studio di Fernand Braudel ci ricorda, fra l’altro, che al tempo di Carlo III di Borbone il sole non tramontava mai sul suo impero: i galeoni spagnoli facevano la spola fra l’Europa e le Americhe, manufatti e prodotti finiti contro le materie prime che provenivano dal “Nuovo Mondo”, e così i traffici, i commerci prosperavano secondo regole di comunicazione e di scambio economico che i mercanti italiani avevano già elaborato e che venivano viepiù perfezionando grazie alla “scoperta” preziosissima dei titoli di credito.

Se tutto ciò non viene inquadrato e spiegato come un relevantissimo esempio di globalizzazione forse non si riesce neppure a comprendere cosa effettivamente essa sia stata e sia, oggi, la globalizzazione. E anzi, siccome la Storia è davvero *Magistra vitae*, l’esempio or ora rappresentato ci dice anche che la globalizzazione è in quanto tale (quasi) sempre lotta e conflitto per la conquista e il controllo dei mercati, ossia che può esserci una globalizzazione “buona” e un’altra “cattiva”. Questo, e non altro, ci insegnano le guerre tra paesi europei, fra Spagna e Inghilterra, tra Francesi e britannici, quando pure

il teatro di guerra fosse situato nelle (allora) lontane Americhe. E questo, e non altro, già ci insegnavano le guerre per il controllo dei traffici e dei commerci nel *Mare Nostrum*, nel senso che la *Pax romana* che in qualche modo chiudeva una partita multisecolare era più il sigillo di una vittoria in primo luogo militare che il segno virtuoso di rapporti e relazioni politico-commerciali finalmente pacificati nel nome di un comune interesse delle parti in gioco.

Non voglio comunque evocare soltanto i modelli paradigmatici di una globalizzazione che sembra essere sempre e comunque “cattiva”, o quantomeno imperfetta, e pertanto ricorderò l’esempio, verosimilmente più virtuoso, della Lega anseatica che connetteva in una straordinaria rete di alleanze e di comuni interessi commerciali ed economici le principali città del Mare del Nord e del Mar Baltico: da Rotterdam a San Pietroburgo, in uno con le principali città portuali tedesche (Brema, Amburgo, Lubecca e la stessa Tallin, città estone ma fortemente plasmata dalla cultura dei mercanti tedeschi).

Mi fermo, ben consapevole del fatto che molti altri esempi potrebbero essere evocati, anche tratti dalla nostra esperienza contemporanea, e addirittura quotidiana, ma in realtà mi premeva soltanto riflettere sul dato, a mio avviso non contestabile, che la globalizzazione in quanto fenomeno complesso si presenta davvero come una costante sistemica della Storia, e quindi di ogni processo evolutivo della specie umana. E si può anche, a mio parere, supporre che, sebbene diversamente graduate nello spazio e nel tempo, le varianti della glocalizzazione e della

deglobalizzazione (in quanto evento recessivo, quest'ultimo) si siano egualmente manifestate con una certa frequenza e importanza in più passaggi e percorsi della storia dell'uomo nel "giardino del creato".

Sicché, se questo è vero - e senza che sia necessario, a mio avviso, un più diffuso ordine di argomentazioni- se davvero la globalizzazione, in uno con le sue varianti, quasi in sintonia con un perenne moto del pendolo (*stop and go*), è una costante sistemica della storia dell'uomo sul pianeta Terra, allora per cosa si caratterizza il momento attuale, ossia la contemporaneità?

A mio modo di vedere solo e soltanto -trattandosi tuttavia di un fattore sistemico di straordinaria importanza e di portata in qualche modo rivoluzionaria- per il dominio vieppiù crescente della tecnica e delle tecnologie (e della Scienza, ovviamente!) nella nostra vita quotidiana, e naturalmente nel ciclo economico, nella politica e nella selezione e gestione degli interessi pubblici e privati. E soprattutto perché i processi - ogni tipo di processo- possono essere avviati e portati a conclusione in un attimo, in un attimo "fatale" dal cui scoccare può dipendere la vita di un intero paese, di una certa, più vasta area geografica, di una generazione, presente e/o futura, di esseri umani, etc.

Una sola, semplice ma risolutiva, considerazione: alcune imprese globali hanno sicuramente un bilancio consolidato superiore a quello di molti stati c.d. emergenti (espressione convenzionale e di comodo che nulla toglie alla simpatia che io provo per questi paesi!). Orbene, ognuna di queste imprese può spostare ingenti capitali da

un mercato ad un altro in un attimo “fatale”, vera e propria “moneta calda” (*hot Money*), con risultati e conseguenze, anche devastanti, per un’intera area geografica.

E’ l’attimo “fatale”, e dunque la velocità e la facilità con cui i protagonisti del Mercato (e della Politica) possono realizzare i loro (talora inconfessabili) obiettivi, a rappresentare il fattore di assoluta originalità, e anche di preoccupante novità, della globalizzazione del nostro tempo.

2. Ho cercato di mettere in luce nelle pagine precedenti un dato di realtà della globalizzazione - perché di questo si tratta a mio parere- della globalizzazione in ogni tempo e momento della storia umana: la globalizzazione può essere la sedazione di un conflitto, di vere e proprie guerre originate dal desiderio di conquistare nuovi mercati, guerre alla conclusione delle quali è la pace (la *Pax romana*, per esempio) a costituire un elemento di conformazione di una società, in quanto ad affermarsi è il primato dell’economia, e dunque dei traffici e dei commerci, i quali finiscono col contare più della stessa attività manifatturiera.

L’antagonismo, antico e ricorrente, fra Stato e Mercato, e il ruolo giocato, nel passato come nella realtà contemporanea, dalla *Lex mercatoria* sono altamente indicativi della tensione, strutturale e non meramente episodica, che viene a crearsi fra le ragioni e le motivazioni della Politica, e dunque della “mano visibile dello Stato”, e quelle dell’Economia, ossia dell’impresa, e segnatamente del suo “potere normativo”.

Se questo è vero, nel senso che le guerre si fanno per conquistare nuovi mercati oppure per conservarne e consolidarne il controllo, è del pari evidente che una guerra può anche essere di ostacolo per la globalizzazione, con il rischio conseguente di una strisciante deglobalizzazione. Diverso è, ovviamente, almeno in parte, il discorso relativo ai fenomeni di glocalizzazione che possono essere egualmente innescati dalla guerra, ma che comunque originano piuttosto da una condizione di paura e/o di scetticismo riflessivo per tutto ciò che ci porta nel mondo vasto e difficilmente controllabile della globalizzazione, ossia dal richiamo, emotivo quanto razionale, della cultura localistica, all'insegna del principio "piccolo è bello".

Tutto ciò, anche solo pensando al devastante conflitto russo-ucraino, ci spinge ad interrogarci sul ruolo della guerra, e direi sul ruolo della guerra in sé stessa, anche a prescindere dall'impatto che essa produce sulle ragioni e sui percorsi della globalizzazione.

Voglio con ciò semplicemente mettere in luce che anche il conflitto in corso tra la Federazione russa e l'Ucraina, se da un lato può costituire un oggettivo fattore di blocco di una globalizzazione ritenuta felice e inarrestabile (problemi di approvvigionamento energetico, mercato delle materie prime, commercio del grano, ecc.), mandando in crisi profonda il sistema economico mondiale già segnato dalla pandemia da coronavirus, ci ripropone, dall'altro lato, il problema, tuttora fondamentale, a mio avviso, della "guerra giusta". Casomai ce ne fosse una di "guerra giusta", in un contesto

mondiale caratterizzato, secondo l'insegnamento di Papa Francesco, da una guerra mondiale a pezzi!

Non è qui in discussione - sia ben chiaro- l'assoluta e non giustificabile brutalità di ogni conflitto, del passato come del presente, ossia non ho mai pensato che la guerra, in quanto manifestazione di violenza sistemica e sistematica, possa diventare la "levatrice della Storia", secondo quanto affermava K. Marx. E forse neppure penso, come K. von Clausewitz, che la guerra sia la "continuazione della Politica con altri mezzi", nel senso che il ritorno - e anzi la vittoria- della Politica, quando un conflitto sia giunto alla sua fine, non potrà in nessun modo giustificare il tragico bilancio di ogni guerra: le perdite umane, con la distruzione e spesso la cancellazione di un intero paese.

Non c'è davvero alcunché di romantico in tutto ciò, al punto che mi sembra possibile concludere che Dio non sia morto soltanto ad Auschwitz, sebbene sia stato là consumato l'evento più tragico della storia umana, ma chela morte di nostro Signore si rinnovi, in tutta la sua tragica e ingiustificabile desolazione, ogniqualvolta in nome di principi altisonanti (troppo spesso con il pretesto della religione!) o di corposi, e non confessabili, interessi economici Caino continui ad uccidere Abele, il fratello contro i fratello.

La nostra cultura profonda è addirittura stracolma di stilemi che spingono verso una precisa linea di pensiero, eccezion fatta per il messaggio cristiano e delle altre religioni monoteiste, linea di pensiero che mi pare efficacemente sintetizzata da un antico brocardo: *si vis pacem para bellum*.

Chissà! Non è possibile che proprio il pensiero antico di cui alla formula appena riportata, formula che può sostanziare un'intera stagione di politica estera di ogni Stato sovrano, finisca con riproporre l'interrogativo che prima ponevo? E' lecito parlare, nonostante tutto, della "guerra giusta", e quindi di una guerra che possa essere in qualche misura legittima, perché legittimata da valori e interessi che non sono esclusivamente quelli del mercato o comunque del dominio di un popolo su altri popoli?

Un dato di fatto e di diritto mi sembra fuor di discussione: la scelta in qualche caso di "terzietà" fra due blocchi l'un contro l'altro armati (durante la c.d. guerra fredda, come è noto) oppure un'opzione di politica estera nel segno della più rigorosa neutralità non possono impedire ad uno Stato sovrano di "difendere" e supportare tali scelte di principio con un'accorta politica della difesa, anche mediante l'adesione ad un'organizzazione politico-militare di cui non possono essere sottovalutate, per altro verso, le oggettive ricadute anche sul terreno dell'economia (la Nato, per esempio).

E, infatti, anche la nostra Costituzione, nel suo pregevolissimo art. 11, afferma, fra l'altro, che "L'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali...". Ovverosia: non viene in alcun modo introdotto un principio che potrebbe essere definito di pacifismo radicale e incondizionato, distinguendosi invece tra una guerra di offesa, e cioè di aggressione, ed una guerra di difesa tale essendo quella che viene messa in atto da un paese attaccato e aggredito

da altro Stato sovrano, al di fuori di ogni giustificazione che possa essere fondata sul diritto internazionale, il quale (certo non casualmente) trae in parte la sua origine proprio dallo *Jus belli*.

Il principio di cui all'art. 11 della nostra Costituzione è poi illustrato, e anzi rafforzato, dal prosieguo della norma, in ragione della piena adesione del nostro paese al diritto internazionale, anche mediante la promozione delle organizzazioni internazionali volte alla ricerca della pace e il *favor* che viene palesato nei confronti di queste stesse. Vengo al dunque: se il problema che si pone è quello della "guerra giusta", mi sembra possibile pervenire ad alcune, provvisorie conclusioni di massima, anche alla luce della nostra Costituzione e del diritto internazionale, in verità semplici appunti preliminari sulla cui base avviare un discorso complessivo maggiormente argomentato e fondato.

La guerra è sempre brutale, e credo del tutto incapace di risolvere per davvero i problemi che l'hanno determinata, soprattutto se un evento bellico è visto dal lato di chi è stato sconfitto: *vae victis*, secondo quanto ci ricorda una frase antica che conserva, tuttavia, perduranti margini di verità!

Se questo è vero, non mi pare tuttavia né lecito, né legittimo, sulla base della nostra Costituzione e del diritto internazionale (già nel Preambolo e, a seguire, negli artt. 1 e ss. della Carta dell'ONU), e neppure possibile alla luce del senso comune delle cose, mettere sullo stesso piano l'aggressore e l'aggredito, il paese, oppure

l'organizzazione e/o l'alleanza militare, che invade un altro Stato e il paese aggredito, invaso, bombardato, ecc. Se c'è davvero una "guerra giusta" questa è soltanto quella di chi difende il proprio territorio e la sua popolazione contro chi, senza aver magari neppure esperito gli strumenti di mediazione e di conciliazione offerti dal diritto internazionale per prevenire e/o chiudere un conflitto appena nato, affida alla guerra la soluzione di un "problema", quando ci sia effettivamente un problema in attesa di risposta e soluzione.

3. Cercherò ora di tessere una pur elementare ed interlocutoria trama di osservazioni conclusive, in qualche modo alla luce del rapporto, certo difficile e controverso, fra globalizzazione e guerra.

Non è qui in discussione un dato di verità (o che tale a me pare) già prima rimarcato: se la guerra viene spesso avviata, e con una ferocia tutta particolare, per la conquista di nuovi territori, e quindi di nuovi e più ricchi mercati, addirittura cancellando e/o deportando le popolazioni autoctone, il risultato oggettivo che si produrrà, quasi a prescindere dalle intenzioni del "vincitore", sarà comunque un incremento ed un'espansione della globalizzazione, ossia della sfera economica, dei traffici e dei commerci, sebbene con il sacrificio e/o la compromissione dei diritti umani di coloro che la guerra hanno perso.

Allorché il conflitto sia terminato, ovviamente!

E questo mi sembra essere un discorso tutto sommato semplice e lineare avvalorato e supportato dalle vicende storico-politico-militari che si sono succedute nei secoli.

E' in questo senso che la massima famosa di K. von Clausewitz per il quale la guerra può essere la continuazione della politica con altri mezzi trova un'importante quanto tragica conferma. La conquista di un nuovo e più vasto spazio vitale (la dottrina del *Lebensraum*, che ebbe, tragicamente, un qualche peso nel causare la seconda guerra mondiale) diventa infatti la causa efficiente di una globalizzazione "cattiva" foriera di nuovi, e spesso devastanti, sensibilità e valori, individuali e collettivi: l'egoismo, il consumismo sfrenato, la fine, o comunque l'appannamento, dei valori di solidarietà e fratellanza.

Se questo è vero, siamo davvero certi che un analogo ragionamento possa essere fatto anche oggi, in relazione al mondo contemporaneo nel quale viviamo ed operiamo? E se alcune varianti avessero invece in qualche modo ingarbugliato il contesto materiale nel quale ci muoviamo? Ad esempio, anche solo mettendo in luce alcuni elementi e fattori di una certa novità, ma in qualche modo anche di ritorno al nostro passato prossimo, le nuove ideologie sovraniste e nazionaliste sembrano battere in breccia gli stilemi e i valori della globalizzazione, di talché si parla, soprattutto negli appartati recessi nei quali si discute dell'economia mondiale (e se ne orientano le vicende), di una globalizzazione "frammentata" oppure di una nuova "regionalizzazione" della globalizzazione stessa in vista della ricomposizione di una o più realtà solide, ossia di veri e propri scenari e contesti organizzati nei quali far partire una nuova stagione della cooperazione e del commercio internazionale.

Produrre, in quanto tale, non è infatti rilevante in se stesso, in quanto la manifattura sarà importante solo quando, e nella misura in cui, i suoi prodotti saranno vendibili, e vendibili su mercati globali.

Il che ci conferma i valori e i limiti della globalizzazione: può far seguito alla guerra, ed essere anzi da questa stessa geneticamente derivata essendone al tempo stesso una delle cause ed uno degli obiettivi, ma richiede tuttavia la pace, o meglio la pacificazione purchessia, onde potersi dispiegare in tutta la sua pienezza e rilevanza economica. In altre parole, il rapporto tra guerra, pace e globalizzazione è variato e si è diversificato nel corso del tempo, in connessione con gli interessi in gioco e con gli obiettivi di medio-lungo periodo che ci si prefigge di raggiungere.

E' in questo senso, a mio modo di vedere, che i grandi discorsi che si fanno intorno alla globalizzazione, distinguendosi fra quella "buona" e quella, al contrario, cattiva sono in qualche modo vani, o comunque non risolutivi: da un certo punto di vista non provano nulla mentre, da un opposto angolo visuale, finiscono col provare troppo.

E dunque, a quali conclusioni sarà possibile pervenire? In che modo sarà possibile sciogliere i nodi gordiani (i nodi, non uno solo!) intorno ai quali questa declinazione esemplificativa di interrogativi e domande, senza plausibili risposte, si è avviluppata?

Credo, ma in termini davvero relativi e semplicemente interlocutori, che se la globalizzazione continua a disvelarsi come una costante sistemica della nostra storia,

essendo tuttavia divenuti estremamente più veloci e performanti i passaggi grazie ai quali i suoi obiettivi vengono realizzati, soprattutto sull'onda di una rivoluzione tecnologica per così dire persistente e permanente, che il momento attuale sia segnato dal seguente antagonismo, di ruolo e di valori: fra una globalizzazione (buona e/o cattiva: non importa) che rischia di appiattire le nostre coscienze, e anzi di mortificare la nostra umanità, nel nome dei superiori interessi e valori del Mercato, e la rivendicazione proprio della nostra *Humanitas*, sia come singoli che in quanto “politicamente” attivi nelle formazioni sociali.

La globalizzazione non è più la storia dei grandi mercanti delle città anseatiche, non è più il mondo dei *Buddenbrook*, ma è piuttosto, sotto molti profili, il formante e il veicolo di un dissacrante e acritico consumismo che rischia di disseccare le nostre coscienze. Ma questo è, naturalmente, tutt'altro discorso, tutt'altro problema che richiede tempo, spazio e, soprattutto, culture e competenze che l'autore di queste semplici quanto estemporanee annotazioni, ahimè, non possiede.

Bibliografia

Mi permetto di rinviare, per un più nutrito corredo di indicazioni bibliografiche, a R. FERRARA, *Introduzione al diritto amministrativo*, Roma- Bari, 2014 cui *adde* ID., *Il diritto pubblico e la globalizzazione* (in corso di pubblicazione).

Per tutto quanto concerne l'informazione, anche giornalistica ma con un taglio riflessivo di alto livello, cfr.

l'ottima rivista *on line Stroncature*, al sito www.stroncature.com, soprattutto sul fenomeno della "regionalizzazione" della globalizzazione, anche alla luce del recente dibattito del *World Economic Forum* in quei di Davos nei giorni 16-20 gennaio 2023. Cfr. anche il fasc. n. 4/2023 di *Limes*, su *Il bluff globale*, con saggi di L. CARACCILO e Altri.

Del tutto ovvio il riferimento all'opera di K. von Clausewitz, *Della guerra*, Milano, 2017.

Straordinari affreschi della globalizzazione nell'ambito mediterraneo sono gli studi di F. BRAUDEL, spec. *Civiltà e imperi del mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, 1953 e *La dinamica del capitalismo*, Bologna, 1977 nonché di D. ABULAFIA, *Il grande mare*, Milano, 2010. Di interesse, sul ruolo che oggi lo Stato sarebbe chiamato a giocare, con la sua "mano visibile", il recente volume di G. AMATO, *Bentornato Stato, ma*, Bologna, 2022.

Del tutto superfluo ogni più circostanziato riferimento ai romanzi di T. Mann.

Abstract

Il lavoro cerca di mettere in luce la nuova dimensione dei processi di globalizzazione, soprattutto considerando il rapporto critico che viene a crearsi tra guerra e mondializzazione. Si evidenzia anche come la globalizzazione dei traffici e dei mercati sia tuttavia una costante della storia: dall'antica Grecia a Roma fino al momento attuale che si caratterizza tuttavia per il fatto che la globalizzazione, grazie alle nuove tecnologie, è molto più veloce e performante di quanto sia mai capitato

nel passato. Il che ne accresce la rilevanza e l'attualità, e in qualche misura ne enfatizza gli aspetti positivi come le possibili criticità.

**** *** ****

The work seeks to highlight the new dimension of globalization processes, especially considering the critical relationship that is created between war and globalization. It also highlights how the globalization of trade and markets is nevertheless a constant in history: from ancient Greece to Rome up to the present time which is characterized by the fact that globalization, thanks to new technologies, is much faster and more efficient than ever before. This increases its relevance and topicality, and to some extent emphasizes its positive aspects as well as its possible critical issues.

RELAZIONI

OECONOMIA PACIS

AMEDEO DI MAIO

Economisti tra guerra e pace

Sommario: Introduzione. 1. Della guerra verso l'esterno per la pace all'interno. 2. "Guerra e pace", conflitto tra mercato delle armi e riforme sociali. 3. Della confusione tra "*mercati*" e "*giochi*"

Introduzione.

Scrive Lucio Iannotta che "il tema della pace [...] è divenuto tragicamente attuale a seguito dell'invasione armata dell'Ucraina" iniziata nel 2022, e delle "tragedie in Terra Santa", le più recenti cominciate nell'ottobre del 2023. Ne fa riferimento "sia per ricordare le migliaia di vittime incolpevoli, sia perché si tratta di fatti emblematici della degenerazione dei conflitti"¹¹⁶. Inoltre, sempre con riferimento alla pace, anche questi dolorosissimi eventi hanno confermato la convinzione espressa dal compianto Gerardo Maria Cantore, riguardo all'assenza di "una vera sfida della nostra cultura pervasa di antagonismo"¹¹⁷.

Osservazioni che purtroppo rinforzano la mia convinzione di quanto sia difficile distinguere il "tempo di guerra" dal "tempo di pace", al di là della differenza nella esplicita quanto cruenta violenza, e considerarli pure indipendenti. V'è il "luogo comune" di una netta e chiara distinzione che forse, tra noi europei, nasce anche dall'aver vissuto in

¹¹⁶ Iannotta L. (a cura di), p.15.

¹¹⁷ Cantore G. M., in *ibidem*, p. 211.

un territorio per lungo tempo non più belligerante, almeno nell'area della iniziale UE, quella riferibile alla cosiddetta *Giornata dell'Europa* del 9 maggio del 1950, considerata di nascita dell'Unione, quando Robert Schuman propose “nuova forma di collaborazione politica in Europa, che avrebbe reso impensabile la guerra tra nazioni europee”¹¹⁸.

Difficile, come ho già scritto, ma non penso che un “tempo di guerra” non si distingui mai da quello di “pace”, intendendo il primo pieno di decisioni tali da condurre a conseguenti e continui atti di violenza di massa, volti anche su individui innocenti, alcuni di essi consapevolmente estranei alle ragioni del conflitto, altri addirittura del tutto inconsapevoli degli stessi. In questi tempi di alta tecnologia delle armi è molto più frequente, rispetto a eventi bellici del passato, che ci sia chi di norma lancia il missile senza neanche sapere se il proiettile colpisce qualcuno, (soldati nemici, famiglie, bambini, medici e pazienti negli ospedali, ecc.) dove e quando di preciso e, inoltre, nella presunta “pace” vi sono anche attentati nei quali si seleziona la *figura* di chi si vuol colpire e si ignora la corrispondente *persona*.

Quel che mi è difficile credere, guardando alla storia, è che uno specifico “trattato di pace” annulli sempre e comunque il relativo “tempo di guerra”, nel senso, anche, che il nemico non è più considerato tale. La storia ci

¹¹⁸ https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/symbols/europe-day_it. Le nazioni erano la Germania Occidentale, la Francia, l'Italia, i Paesi Bassi, il Belgio e il Lussemburgo.

ricorda che trattati se ne possono firmare, mentre la guerra può continuare anche per “trenta” o “cent’anni”¹¹⁹, con vittime incolpevoli, popolazioni impoverite e, almeno formalmente, confluire per dominare su territori e/o su altri dominanti. Nel libro appena citato ho cercato di mostrare che un “trattato di pace” può anche essere, non raramente, il motivo di una successiva entrata in guerra¹²⁰. Inoltre, se penso al non lontano passato, oltre che al presente, ne deduco che non si può accettare la nota e incolta riflessione di Fukuyama riguardo alla “fine della storia” che invece continua con vittime innocenti, mentre lui la riteneva tale per la scomparsa della repubblica federale sovietica, destinata partecipe della “guerra fredda”. Insomma, Fukuyama ignora Croce ma ne riflette l’idea consistente nel fatto che il più delle volte la storia è legata al presente “nella persona e nell’ambiente dello storico, che muove sempre nell’opera sua da propri interessi attuali”. Nei “tempi di pace” (definiamoli così), possono anche nascere conflitti tra altre parti che si esprimono non con battaglie ma con attentati. Nel nuovo millennio, ad esempio, posso ricordare le tante vittime

¹¹⁹ Penso alla guerra in Europa Centrale tra il 1618 e il 1648, anche a quella detta dei 100 anni che v’è stata tra Inghilterra e Francia tra il 1337 e il 1453. Certo, non si verificano ora queste durate anche perché guerre combattute con tecnologie molto più sviluppate ma non sono certamente brevi quelle che nel secolo appena trascorso hanno riguardato, per esempio, il Vietnam (1955-1975), la guerra sovietico-afgana (1979-1989) e nel secolo attuale almeno una che potremmo definire dei “20 anni”, sempre relativa all’Afganistan.

¹²⁰ Ho fatto riferimento al Trattato di Versailles del 1919 che viene descritto e commentato da Keynes J.M., e anche da Nitti F.S..

(quasi tremila) nelle Torri gemelle di New York (nell'ormai non vicino 2001); i tanti bambini uccisi in una scuola nel Caucaso nel 2004; i molti giovani uccisi, che si erano riuniti a Parigi per ascoltare musica, (nel 2015)¹²¹; altri giovani morti, mentre erano in un *rave party* il 7 ottobre del 2023 o vivevano a Gaza nel 2024. Un elenco lunghissimo di accadimenti tragici. Tanti, anche, appunto, in “tempi di pace”: nell'Africa, in Afghanistan dove lo straniero, nemico dei talebani, se ne è scappato, in Pakistan contro addirittura la Cina, ecc. Tutti eventi lontani dalla “vera pace” che, ha scritto Gerardo Maria Cantore, “non è la tregua tra due guerre, né la sottomissione al più forte, né il dominio incondizionato sul più debole, neppure il quieto vivere né l'indifferenza rispetto al male ed alla sofferenza” (p. 211).

Un mondo vuoto di “vera pace”, quindi pieno di conflitti politici che, come noto, per von Clausewitz si trasformano in guerra, pur restando tali anche dopo.

1. Della guerra verso l'esterno per la pace all'interno.

Dovendo e volendo far riferimento alla teoria economica v'è purtroppo da osservare quanto poco ed eccezionalmente gli economisti abbiano trattato della guerra e quindi anche della pace. Si tratta di una osservazione, questa, ben espressa in alcuni testi, in uno

¹²¹ A tal proposito, in una precedente pubblicazione citavo il libro di Emmanuel Carrère nel quale, con intelligenza ed emozione, racconta il relativo lungo processo giudiziario.

dei quali ¹²² si inizia con l'analisi del rapporto tra economisti e guerra al tempo del *mercantilismo* e si termina con riferimento col nostro dominato dalla cosiddetta *globalizzazione*. Riguardo al tempo del *mercantilismo*, sembra vi fosse la convinzione diffusa che il “nemico esterno sia un antidoto alle rivolte interne”¹²³ anche eventualmente creando nemici esterni, come la pensava pure Machiavelli¹²⁴. I *mercantilisti*, tra la fine del XVI secolo e l'intero XVII, si sforzarono di individuare la relazione logica tra l'economia e gli eventi bellici. L'obiettivo principale dello Stato era divenire (o restare) potente e ricco, ma si riteneva più difficile, se non impossibile, esserlo con la produzione propria di ricchezza, invece che appropriandosi di quella esistente in altri Stati. Quindi la guerra ritenuta uno *strumento razionale* per raggiungere l'obiettivo di una maggior ricchezza considerata pari, al termine dell'evento bellico, all'ammontare della stessa che si è ridotta nel paese nemico¹²⁵. Questo obiettivo creava pretesti plausibili per entrare in guerra e ogni conflitto costituiva la ragione dell'arricchimento di chi lo aveva voluto¹²⁶. Il pensiero

¹²² Allio R.. Nello stesso anno l' AISPE dedica il XIII congresso con il medesimo titolo del libro citato e le relazioni poi pubblicate su Bientinesi F., Patalano R.. Opinione simile anche in Reiter.

¹²³ Allio, p. 21.

¹²⁴ Nel Principe si legge, per i nemici interni severità ragionata, per gli esterni milizie.

¹²⁵ Viene in mente “L'isola del tesoro” di Stevenson, ambientata nella prima metà del XVIII secolo e nella quale si nasconde e quindi si accantona la ricchezza.

¹²⁶ Allio, p. 20, cita sia Bacon, sia Machiavelli.

economico *mercantilista* è pieno di riferimenti alla razionalità economica della guerra e si deduce che essa rappresenta uno strumento efficace per l'arricchimento commerciale e, inoltre, per Botero, l'obbligato coinvolgimento dei sudditi conduce, nei loro animi, comunque a "luogo nissuno per le rivolte"¹²⁷ e quindi a uno Stato ben regolato, dove, seguendo Machiavelli, i sudditi sono poveri e il principe ricco. Molto in sintesi, questa visione del commercio si inizia a modificare, tanto da ritenere che esso *addolcisce* le abitudini barbare; seguendo Montesquieu, nello scambio delle merci si incontrano interessi su cui si dialoga, che riducono eventi bellici e quindi prospettano una civilizzazione. Inizia un'epoca nella quale si ritiene debba abbandonarsi l'idea di un commercio "internazionale" aggressivo, di conquista, e invece occorre operare in modo tale che il beneficio si produca per entrambe gli scambisti. Più oltre, nei *fisiocratici* si abbandona l'idea di un commercio conflittuale, proprio perché le nazioni appartengono tutte al grande regno della natura. Il commercio deve operare nel libero scambio che è di per sé equo e quindi non confliggente, non bellicoso. David Hume spera nella nascita e crescita di uno scambio internazionale libero che non può che avvenire, soprattutto, tra nazioni ricche e non per questo necessariamente nemiche. Bentham è addirittura convinto che la pace è più profittevole della guerra, anche perché quest'ultima non può che danneggiare l'economia. Si tende verso il liberalismo e

¹²⁷ Citazione presente in Allio, op. cit. p. 22.

colui che è considerato il fondatore dell'economia moderna, Adam Smith, spera in una coincidenza tra l'interesse individuale e quello nazionale e quest'ultimo con quello internazionale, ovviamente se si opera in un efficiente *libero mercato di concorrenza*. Forse astraendosi da una realistica attesa, c'è anche chi pensa che i posteri osserveranno con stupore "la pazzia odierna di fare la guerra"¹²⁸, cosa che James Mill ritiene dovuta a mal governo della politica perché non v'è dubbio che la pace favorisce l'economia mentre la guerra la distrugge. L'importante esponente del liberalismo, il figlio John Stuart, paragona gli effetti della guerra ai disastri prodotti da ingenti eventi negativi della natura, anche se questi ultimi appaiono indipendenti dalla scelta dell'uomo. L'espansione del libero mercato internazionale è considerata garanzia di pace, anche per l'implicito sviluppo del civile dialogo tra civiltà diverse. Sempre in sintesi e limitandomi a citare solo noti economisti, v'è da ricordare che Ricardo osserva che sia l'entrata in guerra, sia il ritorno alla pace, sono fasi travolgenti per l'economia, per le complesse e difficili conversioni. Inoltre le guerre sono volute per interessi privati e quindi occorre favorire rapporti non antagonisti tra le nazioni. Anche il famoso economista francese, Jean Baptiste Say ritiene che la pace è elemento indispensabile per lo sviluppo economico e essa non è per nulla favorita da una forte struttura militare. "Per Say, il soldato non è come per Smith un lavoratore improduttivo, è un distruttore di

¹²⁸ Lo scrive Tucker nel 1763, cit da Allio, p. 37.

ricchezza”¹²⁹. L’italiano Boccardo, facendo riferimento all’Europa del tardo XIX sec, osserva un eccesso di armamenti in tempo di pace che grava sul bilancio dello Stato, sulla crescita economica e quindi anche sulla povertà, incentivando l’emigrazione. Boccardo auspica, quindi, una significativa riduzione degli armamenti, tale da non ostacolare lo sviluppo economico-sociale. E’ questa un’epoca nella quale la teoria economica si descrive soprattutto con linguaggio matematico, attraverso modelli che non considerano la storia e quindi neanche la guerra; quest’ultima è ritenuta un elemento esogeno (appunto, per esempio, come la scossa sismica) del quale non si stimano neanche gli effetti sulla soluzione dei modelli (l’equilibrio economico generale) che, almeno nel breve periodo, restano in un equilibrio di “stato stazionario”. Modelli che non considerano più la storia elemento rilevante di comprensione dei meccanismi economici. *Marginalisti* che si contrappongono anche alla scuola storica tedesca e finiscono col dominare nel pensiero economico liberista. Allio ci ricorda che la prima guerra mondiale comunque contraddice le astratte aspettative liberiste e quindi occorre capire il perché del tragico evento. Schumpeter ritiene che la guerra sia dovuta a *fattori sussidiari* che consentono l’esistenza di fenomeni irrazionali combinati a strutture storicamente obsolete volte alla violenza. Fattori che coesistono soprattutto per l’incidere dell’atavismo. Sempre secondo il noto economista austriaco, non sono assenti interessi

¹²⁹ Allio, op. cit., p. 52.

economici specifici da parte di alcuni, ma non sono tali da produrre l'eventuale atteso miglioramento economico generale a seguito della guerra. Questa posizione, possiamo quindi ritenere, vede la guerra come evento dovuto alla esistenza dei citati *fatti sussidiari* lontani dalla *razionalità economica*.

2. “Guerra e pace”, conflitto tra mercato delle armi e riforme sociali.

Pur solo accennando, mi è d'obbligo il riferimento al pensiero marxiano nel quale si intende la guerra come strumento rilevante della produzione capitalistica e pertanto non può comprendersi l'economia con le astrazioni della teoria economica *marginalista* che iniziò a dominare dalla seconda metà del XIX secolo. Per Rosa Luxemburg, la guerra, quindi il colonialismo, l'imperialismo, è un evento spinto dall'economia perché volto a espandere e anche a ritardare la comunque sicura caduta del capitalismo. Ma Robbins scrive “non il capitalismo, ma l'organizzazione politica anarchica del mondo è il male principale della nostra civiltà” e quindi foriera della guerra. Soprattutto dopo la prima guerra mondiale gli economisti analizzano i costi della guerra. L'italiano Cabiati studia i costi diretti della guerra e anche gli effetti duraturi che si producono nel tempo di pace, ritenendosi pertanto che si violi il principio base dell'efficienza economica del “massimo benessere col minimo sforzo”. Degli effetti sull'economia, della guerra finita, se ne occupano non pochi italiani, tra i quali

Einaudi¹³⁰. Sono note *le conseguenze economiche della pace*, riguardo al primo dopoguerra, mentre nel secondo si è predisposto il Piano Marshall, ispirato dalla politica economica keynesiana e indirizzato anche ai paesi sconfitti dalla guerra mondiale. Certo, Stiglitz e Bilmes, con riferimento a tempi di guerra più recenti (invasione dell'Iraq) stimano che il costo della guerra è stato tale che il suo importo avrebbe in alternativa considerevolmente ridotto la tassazione sul ceto sociale in difficoltà e anche migliorato le spese, ad esempio, nell'assistenza sanitaria. Tale importo è stato invece affrontato perché "fare la guerra è un grosso affare", soprattutto per le imprese che operano in campo bellico. E' un aspetto che stiamo osservando anche negli eventi bellici correnti, per i quali v'è costante partecipazione di Stati che donano armamenti, foraggiando appunto le industrie belliche. D'altro canto questo aspetto si osservava già prima, da tempo. Per esempio, con riferimento all'Italia della seconda guerra mondiale, Roselli osserva la carenza di una letteratura economica che "riguarda il finanziamento della guerra, e quanto le diverse tecniche di finanziamento modificano le condizioni di produzione e l'utilizzo dei fattori, e infine l'andamento stesso dell'economia"¹³¹. A tal proposito, mi viene in mente il sogno, nel 1964, sulla *Greet Society*, ritenuto realizzabile dall'allora presidente statunitense Lyndon Johnson; un programma sociale con il quale si volevano eliminare la povertà e l'ingiustizia

¹³⁰ Einaudi, Amoroso, Gini, Bertolini. Si veda la rassegna di Roselli.

¹³¹ Roselli A.. Opinioni espresse anche in contributi presenti in Barucci P., Misiani M., Mosca M. (a cura di); Catalano F..

razziale, tuttavia, solo trasmettendo *illusioni finanziarie e politiche*¹³², con la spesa pubblica sostanzialmente rivolta all'industria bellica per la guerra in Vietnam. Non mancano gli economisti convinti che i successi militari possono anche essere più importanti del welfare sociale¹³³ e quindi anche chi ritiene la guerra una attività razionale. Questo, ad esempio, lo pensa Robert Aumann, matematico e premio Nobel per l'economia nel 2005. È stato uno dei fondatori del "Centro per la teoria dei giochi nell'economia" e convinto che "la guerra non è irrazionale, ma deve essere scientificamente studiata per poter essere compresa ed, eventualmente, vinta"¹³⁴ (per esser tale, qualcuno deve pur aver perso!). Sia pur genericamente, si abbandona quindi l'idea prevalente negli economisti classici, consistente nell'intendere la guerra dovuta a decisione irrazionale perché basata su previsioni errate o, anche perché ha come riferimento interessi particolari non riferiti all'insieme della collettività, o, ancora decisa da ragioni ideali anche espresse con una, pur ritenuta necessaria, retorica e quindi irrazionali (per esempio il noto motto, nella prima guerra mondiale, "meglio un giorno da leone che cento da pecora"). Riconducibile alla teoria neoclassica ha una alta incidenza sulle decisioni di guerra intese razionali, la cosiddetta *teoria dei giochi* che ha avuto ed ha un ruolo rilevante nell'analisi dell'economia caratterizzata dall'assunto di comportamento razionale in condizioni di

¹³² Un significativo termine, coniato da Puviani.

¹³³ Kuznet H. p. 124, Tobin N.

¹³⁴ Aumann R., p. 45.

incertezza di soggetti tra loro confliggenti a causa di conflitto di interessi. Non a caso è un tipo di analisi che nasce tra gli studiosi di strategia militare e viene poi notoriamente estesa agli aspetti economici da Von Neumann e Morgenstern. Mi limito a citare soltanto la nascita di questa procedura che, come ho già riferito, non è mancata di un successo american-liberista che porta al Premio Nobel per l'economia prima Jhon Nash (1994) e poi due altri matematici, il già citato Aumann e anche Schelling (2005). Ovviamente non sono mancate forti critiche¹³⁵, perché Schelling ispiratore della guerra in Vietnam e Aumann contrario al comportamento israeliano influenzato “da una pericolosa corsa alla realizzazione della pace” con la Palestina¹³⁶. La *Teoria dei giochi* ha proliferato, ma non manca di critiche molto forti, soprattutto quando si analizzano i conflitti dei quali gli aspetti empirici sono spesso arbitrariamente scelti da interessati analisti e quindi le ragioni dei conflitti bellici appaiono “estremamente riduttive, altamente speculative e profondamente fuorvianti”¹³⁷. Tra l'altro, la storia, e ancor di più le strategie forse modellate nella *teoria dei giochi*, può condurre a situazioni nelle quali si può anche percepire la “irrazionalità della razionalità”. Per esempio la guerra in Iraq del 2003 anche per i timori, poi risultati infondati, del possesso di armi di distruzione di massa. La politologa Le Bras-Chopard, con riferimento alla *teoria dei giochi* riflette che essa non consente di “giungere a una

¹³⁵ <http://www.ejpress.org/article/4556>

¹³⁶ Allio, op. cit. p. 162.

¹³⁷ Ibidem p. 161, (Cramer).

spiegazione generale della guerra”¹³⁸. Molto in sintesi, v’è anche una scuola economica, la Public Choice, che considera la guerra un fenomeno razionale¹³⁹, con la difesa (l’offesa) del Paese che non dovrebbe tuttavia essere considerato un *bene pubblico*, perché, se considerato tale, sarebbe gestito dallo Stato producendo inevitabilmente inefficienze e burocratismo. Ne discende che è preferibile la privatizzazione, in un mercato di concorrenza. Insomma, la guerra andrebbe affidata a privati, maggiormente flessibili e professionali, combattuta con minor costi e meno vittime. Posizione altamente criticata dal premiato Nobel Amartya Sen.

3. Della confusione tra “mercati” e “giochi”.

In conclusione di questa parte relativa al rapporto tra economisti e guerra è possibile individuare due posizioni alternative. Una che considera la guerra un beneficio per l’economia, perché distrugge il sovrappiù prodotto evitandone la crisi, sia perché il necessario incremento di domanda di armamenti crea occupazione e sviluppo, sia, ancora, perché l’offerta degli strumenti bellici è generata anche da invenzione e innovazione tecnologica che si trasferisce pure nei mercati civili. L’altra posizione ritiene che le distruzioni belliche riducono la spesa pubblica rivolta al miglioramento del benessere della collettività, quindi impoveriscono la popolazione, generano l’inflazione, aumentano il debito pubblico, oltre a favorire corruzione tra politici e produttori di armi, sia in ambito

¹³⁸ Ibidem p. 173 (Le Bras-Chopard)

¹³⁹ Tullock G.

nazionale, sia in quello *globale*. Finita la cosiddetta *guerra fredda*, le rivalità tra Stati sembra soprattutto nascere per il controllo di risorse base scarse, indispensabili, destinate all'esaurimento, sia con riferimento a territori particolari, sia considerando la *globalizzazione*. Comunque, le ragioni espresse sono sempre di natura politica, intesa composta anche da aspetti ideologici. Questo insieme non è una novità, salvo l'elemento tecnologico, certamente sviluppatosi nel tempo e che, sostanzialmente, ha eliminato le trincee e lo scontro frontale tra soldati, aumentando invece, considerevolmente, vittime civili tra le quali bambini. Se pensiamo ai due più discussi eventi bellici attuali, viene spontaneo richiamare la geopolitica che individua le ragioni nel possesso di un territorio nel triplice insieme composto dall'ambiente geografico (fisico e umano), dalle politiche dei contendenti e dalle "tendenze ponderose e costanti della storia"¹⁴⁰. Per Lacoste (1994), la geopolitica è "la rivalità del potere su dei territori e sugli uomini che vi abitano". Ma la globalizzazione conduce a situazioni nelle quali i conflitti raramente avvengono tra "attori ben definiti"; la sopravvivenza dello Stato dipende dalla "capacità di adattarsi alla competizione internazionale tecnico-economica", ma ciò non elimina aspetti specifici, pur con conseguenze anche internazionali. Lacoste infatti osserva che il conflitto israelo-palestinese "ha per posta in gioco un territorio di piccolissime dimensioni" (2009 p. 13) pur di interesse internazionale.

¹⁴⁰ Allio p. 248 (Lorot)

A mio parere prevale l'idea che è inevitabile analizzare la guerra come fatto che produce effetti economici, mentre è impossibile studiarla come fosse un "settore di mercato", uno specifico bene o servizio domandato e offerto, nel quale si individuano le ragioni e le attese, con grado di incertezza, nello "scambio". La guerra non nasce per un incontro tra domanda e offerta, per il quale si individuano speculazioni, illegalità, rivalità tra i produttori, esclusioni tra i consumatori, *fallimenti del mercato*, ecc.. La storia, pur moderna, ci mostra, ad esempio, fenomeni violenti di mercato come la schiavitù per la quale si è pure attuato il meccanismo dell'asta per l'acquisto del fattore lavoro e quindi concorrenza tra i produttori col fine ultimo di ottenere profitto in seguito allo scambio nel mercato del prodotto finito, a un determinato prezzo corrispondente all'equilibrio tra domanda e offerta. Mercato per il quale si studiano i meccanismi di offerta (per esempio, la tendenza all'oligopolio), la elasticità della domanda, la diffusione, anche internazionale, del bene prodotto, ecc. I mercati possono essere la ragione dello scontro, sia interno sia esterno al proprio Paese, dal lato della domanda perché si vuole, per esempio, accedere con "rivolta al pane", come ci ricorda Manzoni, o da quello dell'offerta perché si vuol vendere l'oppio anche in Cina, ecc. Hobbes pensava al bisogno che l'uomo ha di emergere dal suo stato naturale di vita *solitaria, povera, sporca, brutale e breve* in continua lotta fisica individuale (*Homo homini lupus*) o del gruppo (*bellum omnium contra omnes*) e raggiungere, per mezzo del Leviatano, condizioni di *giustizia, equità, modestia e pietà*. V'è anche chi è stato,

nel mondo, il primo docente universitario di economia, Antonio Genovesi, e spera nel dominio dell'”*homo homini natura amicus*”¹⁴¹. Lo scontro tuttavia accade già in tempi pre-Leviatani e il mercato, piuttosto che trasformare un branco di lupi in un gruppo di amici, sembra operare per minimizzare il costo dello scontro o per meglio armarsi per lo stesso. Allora, pur semplificando, la domanda del “bene” (strumento della guerra) riguarda lo Stato, l’offerta invece è rappresentata dall’industria bellica. Quindi un mercato, incontro domanda-offerta nel quale operano Stati e produttori di armi. Stati per i quali le diplomazie ragionano anche su come evitare lo scontro, produttori che invece lo considerano creatore della domanda. Offerenti che molto astrattamente potrebbero operare in un mercato di libera concorrenza, mentre operano in condizioni di oligopolio (con leadership) nelle quali soddisfano la domanda di entrambe i confliggenti. Cosa antica come le *condotte militari* di Federico da Montefeltro o più recenti come il Gruppo Wagner, mercenario in Ucraina, in Crimea, Libia, Sudan e molti luoghi ancora. Insomma, *teoria dei giochi* che oltre al mercenario ci indica risolutivo il lancio della bomba atomica a Hiroshima e situazione di equilibrio di lungo periodo come la *guerra fredda*¹⁴².

Questo schema basato sull’assunto che la *supposta* razionalità conduce a soluzione di problemi, sembra superato dalla fede nel più complesso sistema detto della *intelligenza artificiale* (AI). Può scorgersi la diffusa

¹⁴¹ Amendola A., Cantillo C., citato in Cipollone G. p. 41

¹⁴² Harper J.; per tutti si veda Weintraub E.R..

convinzione che l'AI è molto utile in alcuni campi, per esempio la medicina, ma, come osserva Andrea Bertolini, occorre urgentemente individuare e attuare soluzioni giuridiche riguardo la sua complessa e pericolosa gestione. Inoltre, è proprio mentre penso a questo scritto che mi arriva la notizia del Premio Nobel al fisico Geoffrey Hinton, uno dei creatori dell'AI, che ne confessa il pentimento perché “se non mettiamo delle regole saremo sottomessi”. V'è il pericolo che “tutta questa roba un giorno sfugga al nostro controllo. L'AI sarà molto positiva per la medicina, l'ambiente, i nanomateriali [...] Ma non c'è modo di fermare lo sviluppo. L'AI avrà un forte impatto sulla politica. Ciò è piuttosto inquietante”¹⁴³. Qualche giorno dopo vengono scelti gli economisti da premiare col Nobel, tre che si occupano anche della AI, molto criticamente. Uno di essi, Daron Acemoglu invita a una visione più cauta rispetto alla retorica dominante: “L'importante è evitare di “abbracciare acriticamente il tecno-ottimismo o lasciare che sia l'industria tecnologica a dettare l'agenda”¹⁴⁴. Inoltre, insieme al copremiato Robinson, Acemoglu indaga “perché le nazioni falliscono” e osserva che le origini di prosperità e povertà risiedono nelle istituzioni politiche ed economiche¹⁴⁵. Viene allora da pensare e sperare nel concretizzarsi

¹⁴³ Dichiarazione espressa e pubblicata su molti giornali editi il giorno della scelta dei Premi Nobel per la fisica, l'8 ottobre del 2024. Per esempio su The Guardian, The New York Times, La Repubblica, l Corriere della sera, ecc.

¹⁴⁴ Acemoglu D..

¹⁴⁵ Acemoglu D., Robinson J.

dell'idea di Kant relativa allo “Stato mondiale” con una “autorità in grado di garantire la pace”, tuttavia Stelli osserva che “il problema della pace non è un mero problema tecnico-politico” e non si può pensare che la soluzione possa trovarsi nell'ambigua *intelligenza artificiale*, forse ritenuta da non pochi superiore alla *intelligenza umana*. Quel che osservo nella storia economica è la non esistenza di una stretta relazione tra lo sviluppo tecnologico e quello politico-sociale. Non è mancata l'illusione che le scoperte scientifiche e il conseguente sviluppo tecnologico avrebbero causato anche quello economico e quindi pure il politico con la fine della guerra e la nascita di un infinito, stazionario, tempo di pace. I segnali che abbiamo indicano i tristi *corsi e ricorsi* storici rappresentati anche dall'uso prima della *teoria dei giochi* e poi dalla AI nelle vicende belliche in Ucraina e a Gaza¹⁴⁶. Della scienza economica non dobbiamo dimenticare che in essa si studia un sistema di “risorse scarse” che restano tali anche quando v'è l'invenzione che innova e che anche si diffonde. Risorse scarse che inducono al conflitto che forse può evitarsi, pensa Stelli, solo quando v'è “una pace possibile, cominciando da noi stessi vivendo in modo onesto e virtuoso”. E' conflittuale anche far pace con sé stessi ma è condizione necessaria per viverla con altri, restando

¹⁴⁶ <https://www.theguardian.com/world/2024/apr/03/israel-gaza-ai-database-hamas-airstrikes>
<https://www.972mag.com/lavender-ai-israeli-army-gaza/>
<https://time.com/6691662/ai-ukraine-war-palantir/>

consapevoli che non è tuttavia sufficiente per incidere su un rapporto di pace tra i popoli.

Bibliografia

Acemoglu D. (2024), *Don't Believe the Hype*, "OtherNews", 24 may.

Allio R. (2014), *Gli economisti e la guerra*, Rubbettino, Soveria Mannelli

Amendola A., Cantillo C. (a cura di) (2017), *Etica ed economia. Una tormentata relazione*, Mimesis, Sesto S. Giovanni.

Amoroso L. (1916), *Il costo della guerra*, "Giornale degli economisti" vol. 53.

Aumann R.J. (2006), *War and Peace*, Proceedings of the National Academy of Sciences 103.

Bacon F. (1625/1944), *The Essays or Counsels and Moral of Francis Bacon Baron of Verulam Viscount Saint Alban*
Barucci P., Misiani M., Mosca M. (a cura di) (2015), *La cultura economica tra le due guerre*, Franco Angeli, Milano

Battistelli F. (2024), *Dalle macchine di Turing alle macchine di Stranamore? I rischi nelle applicazioni dell'AI alla sicurezza internazionale e interculturale*, "Iriad Review, Studi sulla pace e sui conflitti, n. 1

Bentham J. (2013), *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino.

Bertolino A. (1941), *Letteratura economica sulla guerra*, "Rivista di studi politici internazionali, n. 4

- Bientinesi F., Patalano R. (ed. by) (2016), *Economists and War: A Heterodox Perspective*, Routledge Studies in the History of Economics
- Boccardo G. (1858-1863), *Dizionario di economia politica*, Sebastiano Franco e Figli e Comp., Torino
- Cabiati A. (1915-1941), *Problemi finanziari della guerra*, Athenaeum, Roma
- Carrère E. (2023), *V13*, Adelphi, Torino
- Catalano F. (1969), *L'economia italiana di guerra. 1935-1943*, Quaderni del Movimento di Liberazione in Italia, Fezza, Milano
- Cipollone G. (2024), *Trovare la bellezza nell'altro. Cristiani e musulmani oltre i recinti delle religioni*, Il Mulino, Bologna.
- Clausewitz C. (1832/1970), *Della guerra*, Mondadori, Milano
- Croce B. (1938), *La storia come pensiero e azione*, Laterza, Bari
- Einaudi L. (1953), *La guerra e l'unità europea*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Fukuyama F. (1992), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano.
- Gini C. (1918), *Il costo della guerra*, Unione generale degli insegnanti in Italia, n. 417.
- Harper J. (2013), *La guerra fredda. Storia di un mondo in bilico*, Il Mulino, Bologna.
- Hobbes, T. (1976), *Leviatano*, La nuova Italia, Firenze
- Hume D. (1752-2000), *Political Essays*, Cofide, Arbizzano di Verona.

- Iannotta L. (a cura di) (2023), *Per una cultura della pace nel mondo globalizzato*, IPE, Studi umanistici, Glemart, Napoli
- Keynes J.M. (1919/2007), *Le conseguenze economiche della pace*, Adelphi, Milano
- Lacoste Y. (1993/1994), *Che cos'è la Geopolitica*, in "Limes", n. 4, 1993 e nn 1-2-3 1994
- Luxemburg R. (1913-1960), *L'accumulazione del capitale. Contributo alla spiegazione economica dell'imperialismo*, Einaudi, Torino.
- Machiavelli N. (2014), *Il Principe*, Einaudi, Torino
- Milli J.S. (1976), *Alcuni problemi insoluti dell'economia politica*, ISEDI, Milano
- Neumann J. (Von), Morgenstern O. (1944), *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press.
- Nitti F.S. (1922), *La decadenza dell'Europa: le vie della ricostruzione*, R. Bemporad e figlio
- Nordhaus W., Tobin J. (1972), *Is Growth Obsolete?*, National Bureau of Economic Research, NBER, New York
- Puviani A. (1903/1973), *Teoria dell'illusione finanziaria*, ISEDI, Milano
- Raska M., Bitzinger R.A. (2023), *The AI Wave in Defence Innovation*, Routledge
- Reiter D. (ed. by), *War and Peace*, Cambridge University Press, 2024, Cornwell.
- Ricardo D. (1976), *Sui principi dell'economia politica e della tassazione*, ISEDI, Milano

Rickli J., Mantelassi F. (2023), *Artificial Intelligence in Warfare*, Rotledge

Robbins L.C. (1939), *How Britain Will Finance the War*, “Foreign Affair”, april

Roselli A. (2014), *Gli economisti e il finanziamento della seconda guerra mondiale. Ideologie politiche e dottrine economiche*, Rivista di Storia Economica, n. 1

Say J.B. (1855), *Corso completo di economia politica*, UTET, Torino.

Schumpeter J. A. (1919-1972), *Sociologia dell'imperialismo*, Laterza Roma-Bari

Sen A. (2006), *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari

Smith A. (1767-1973), *Indagine sulla ricchezza delle nazioni*, ISEDI, Milano.

Stiglitz J.E., Bilmes L. (2008), *The Three Trillion Dollar War. The True Cost of the Iraq Conflict*, Northon & C., New York

Tullock G. (1974), *The Social Dilemma. The Economics of War and Revolution*, University Publications, Blacksburg, Virginia.

Wentraub E.R. (2017), *Game Theory and Cold War Rationality: A Review Essays*, “Journal of Economic Literature”, n. 1

<http://www.ejpress.org/article/4556>

https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/symbols/europe-day_it

<https://time.com/6691662/ai-ukraine-war-palantir/>

<https://www.972mag.com/lavender-ai-israeli-army-gaza/>

<https://www.theguardian.com/world/2024/apr/03/israel-gaza-ai-database-hamas-airstrikes>

Abstract

In questo scritto si è cercato di interpretare la natura prevalente che gli economisti danno sia alla guerra, sia alla pace. Appaiono, i più, convinti che ogni singola guerra o pace è dovuta a specifiche ragioni anche se, in generale, per gli economisti vissuti nell'epoca della storia moderna, prevale l'idea che la guerra riduce, fino ad annullare, i conflitti interni. Inoltre, la ricchezza, più che essere prodotta, conviene cercarla altrove e farla propria. Più oltre nel tempo, la guerra sembra essere, per non pochi economisti, una necessità per equilibrare il passato "trattati di pace". Inoltre, anche nel tempo delle riforme sociali, attraverso attività belliche, "mani invisibili" guidano il "mercato delle armi". In tempi più vicini, ci sembra che la guerra finisca con l'essere intesa come strategia razionale per riuscire a dominare il "mercato", ossia quel "luogo" dove sembra impossibile prevalere in tempo di pace. Quindi si vuole un comportamento razionale "massimizzante" e ci si illude che possa essere efficacemente suggerito da "teorie dei giochi" e ancor più da "intelligenze artificiali".

**** *** ****

In this paper we have tried to interpret the prevailing nature that economists give to both war and peace. Most of them seem convinced that every single war or peace is due to specific reasons even if, in general, for economists who lived in the era of modern history, the idea that war

reduces, to the point of canceling, internal conflicts prevails. Furthermore, wealth, rather than being produced, should be sought elsewhere and made one's own. Further on in time, war seems to be, for many economists, a necessity to balance the past "peace treaties". Furthermore, even in the time of social reforms, through war activities, "invisible hands" guide the "arms market". In more recent times, it seems to us that war ends up being understood as a rational strategy to succeed in dominating the "market", that is, that "place" where it seems impossible to prevail in times of peace. So we want a rational "maximizing" behavior and we delude ourselves that it can be effectively suggested by "game theories" and even more by "artificial intelligences".

ACHILLE FLORA

***In un mondo di conflitti armati
Verso un'economia di guerra e rischi
dello sviluppo tecnologico.***

Sommario: Introduzione. Segnali verso un'economia di guerra. L'intelligenza artificiale. Intelligenza artificiale e principi etici. L'intelligenza artificiale e la guerra. La pace nel nuovo scenario.

Introduzione.

Nel mio intervento al Convegno sul “Futuro della pace”, il 10 maggio 2024, esordii rilevando un futuro della pace offuscato dallo scorrere del tempo. Avevamo ragionato sulle strade per raggiungerla, evidenziando il ruolo della cultura e delle sue mediazioni, in contesti radicati in conflitti etnico-linguistici, come fattore di freno al precipitare di una situazione, descritta dal Papa come “Terza guerra mondiale a pezzi”, con conflitti armati tra Paesi e guerre civili interne, producendo disastri umanitari, con sfollati, ingenti morti e feriti e distruzione dell'*habitat* umano.

La fiducia era riposta nell'economia, per il ruolo che la teoria economica, scontando le visioni delle scuole di pensiero favorevoli alle guerre, come i mercantilisti e l'indifferenza dei neoclassici, assegnava al commercio internazionale, che, libero da dazi e barriere non tariffarie, poteva essere un potente fattore distensivo dei rapporti tra

Stati, come freno al precipitare di scontri bellici (Allio, 2014). La costruzione di reti di alleanze tra Stati, per accordi commerciali (Jackson, Nei, 2016), come nell'Europa unita, garantendo circa 80 anni di pace, poteva esserne l'antidoto.

L'aggressività della Russia di Putin, autocratica e revanscista, era mossa anche da motivazioni economiche, per la ricchezza di materie prime e produzioni agricole del territorio ucraino, oltre alla necessità di uno sbocco in un mare caldo. È prevalsa la sfida di un Paese autocratico e sovranista, la Russia, verso l'Ucraina, ex satellite sovietico con la sua indipendenza considerata come una sottrazione alla vecchia e tramontata grande Russia, con USA e Paesi europei sempre più coinvolti, assumendo l'ampia dimensione di uno scontro epocale tra Paesi occidentali e non allineati.

Se la prima globalizzazione, (1840-1913) terminava con la prima guerra mondiale, non vorremmo che anche la seconda globalizzazione, sviluppatasi negli anni '90, assuma questo drammatico epilogo o che almeno sia una farsa e non una tragedia. Alle sue spalle vi era la fine dell'equilibrio statico tra due grandi potenze, USA e URSS, bloccate dalla "coesistenza pacifica", che non era la fine delle guerre, basti pensare al Vietnam, ma solo il freno al deflagrare di un conflitto mondiale, per la deterrenza data dal possesso dell'atomica come minaccia di forza potenziale (Shelling, 2008), trasformando le situazioni conflittuali in negoziali. Oggi, al contrario, il possesso dell'atomica, si è trasformato in un via libera a guerre locali.

Il crollo del muro di Berlino, nel 1989, anziché la fine della storia, sanciva la fine dei regimi comunisti nell'area est europea, con Vietnam del Nord e Cina a rappresentare la persistenza del socialismo reale. La Cina, pur con intense politiche di armamento, sembrava rivolgersi più allo sviluppo commerciale su scala internazionale. Aveva lanciato, nel 2013, la nuova "Via della seta", anche penetrando in Africa, con investimenti in infrastrutture in cambio di autorizzazioni allo sfruttamento di risorse energetiche e materie prime. Gli investimenti cinesi saranno anche nell'acquisizione e ristrutturazione di porti su scala internazionale in America Latina, Asia ed Europa, ristrutturandoli e trasformandoli in *Hub* portuali, per ospitare le sue grandi navi, distribuendo poi le merci con navi di minore dimensione e altri mezzi di trasporto, mettendo capo a reti di connessioni globali, nuove infrastrutture per potenziare il commercio internazionale. La seconda globalizzazione degli anni '90, veicolata dalle politiche iperliberiste del Fondo Monetario Internazionale, prometteva una nuova era di commerci estesi e pacifici. Invece, la diffusione di nuove tecnologie informatiche, portava nuove tensioni internazionali, per accaparrarsi le materie prime (dal litio al titanio) necessarie a nuove batterie e tecnologie. Non arriverà lo sviluppo promesso ed esteso su scala internazionale. Il mondo si frammenterà sul piano internazionale, riducendo le disuguaglianze di reddito tra Paesi grazie alla crescita del Sud-Est asiatico, ma aumentando quelle interne ai Paesi avanzati, con il sorgere di nuove povertà anche tra bianchi, con aumento di suicidi e morti per droghe e alcool

come lenitivi dello stato d'indigenza, percepito come fallimento individuale (Case, Deaton, 2021). Privi di tutele, saranno facile preda della propaganda sovranista e populista, attribuendo le responsabilità del loro degrado economico e sociale al ruolo degli immigrati, spostando così gli equilibri politici verso partiti e movimenti autocratici e autarchici.

A distanza di quasi un anno dal nostro Convegno la situazione internazionale è profondamente mutata, con la necessità di aggiornare l'analisi ai notevoli cambiamenti intervenuti. Rimossa la coesistenza pacifica, i Paesi hanno cercato nuovi equilibri: i cosiddetti BRICS ¹⁴⁷ hanno convocato, nell'ottobre 2024, un nuovo summit nel Kazan, con la partecipazione anche di Cuba, Etiopia, Egitto, Iran, Emirati Arabi Uniti, con altri Paesi in attesa di adesione. Rappresenteranno una crepa nell'egemonia politica e militare degli USA su scala mondiale, aprendo spazi a incertezza e insicurezza, senza che emerga un nuovo ordine internazionale.

Il riaccendersi del conflitto tra Israele e Palestina, dopo il barbaro *pogrom* scatenato da Hamas su Israele e la sua sproporzionata risposta su Gaza e la sua popolazione, hanno esteso il fronte di guerra al Medio Oriente, coinvolgendo l'intera regione con alleanza tra Russia e Iran per fornitura di armi, mentre Iran e Israele si scambiavano missili a lunga gittata. Pur con una leggera diminuzione del numero di conflitti nel 2023, i decessi da conflitti sono aumentati di circa di 17.600 vittime nel

¹⁴⁷ Brasile, Russia, India, Cina e Sud Africa.

2023, raggiungendo i 170.700 decessi, livello più elevato degli ultimi cinque anni, a dimostrazione dell'uso di armi più potenti e distruttive. Aumento dovuto soprattutto a quattro conflitti, quali le guerre civili in Myanmar e in Sudan e le guerre Russia-Ucraina e Israele-Hamas.

Uno scenario di allargamento del conflitto tra Russia e Ucraina, potenziato dall'intervento diretto di truppe militari nord-coreane in appoggio alle truppe russe, cui ha risposto il presidente Biden autorizzando l'Ucraina ad utilizzare missili a lunga gittata verso il territorio russo. Un aumento vertiginoso del rischio di una terza e autodistruttiva guerra mondiale, mentre la costruzione della pace rimaneva lontana.

Infine, l'elezione di D. Trump alla presidenza USA, sulla base di un programma sintetizzato dagli slogan di *"America First"* e *"Make America Great Again"*, per privilegiare gli interessi americani e rendere l'America di nuovo grande. Un approccio basato su politiche autarchiche e adozione di dazi, verso i Paesi, con elevati livelli di esportazioni negli USA, dimenticando che, nel saldo della bilancia dei pagamenti, il passivo del piatto commerciale era bilanciato dall'attivo del piatto dei capitali. Un rapporto che era fondato sulle relazioni tra Cina e Usa, con la Cina primo sottoscrittore dei titoli del debito pubblico USA, mentre vi esportava massicciamente merci economiche, consentendo agli USA di tenere basso il livello d'inflazione. Oggi, con il predominio tecnologico e finanziario, "...gli USA incassano indisturbati dalla vendita in Europa di servizi (un attivo di 278 miliardi di dollari nel 2023 della bilancia dei pagamenti Usa, che

abbondantemente controbilancia il disavanzo delle merci)
... Una voce attiva che Trump si dimentica di citare quando tuona contro l'Europa che 'deruba' gli USA" (Onida, 2025). Oggi la Cina è soppiantata dal Giappone come primo sottoscrittore del debito pubblico USA. Una svolta come potenziale rottura della convenienza reciproca di Cina e USA, ad un'economia aperta agli scambi internazionali, come dimostrato dalla recente e massiccia vendita di titoli del tesoro USA, da Cina e altri Paesi asiatici, come risposta ai dazi, per provocare la discesa del prezzo dei titoli e l'aumento del loro rendimento, per rendere insostenibile il debito USA. Una "arma" finanziaria unita a quelle militari.

L'avvicinamento tra Usa di Trump e Russia di Putin, ha prodotto un riposizionamento delle alleanze internazionali, anche con una potenziale ripresa del rapporto tra Cina ed Europa, quest'ultima stimolata dalla necessità, imposta da dazi e dal freno dell'economia europea, di trovare spazi per l'export verso mercati extra europei.

Non sappiamo se l'applicazione di dazi sia solo una minaccia per poi trattare da posizioni di forza o una realtà concreta, a dispetto dei riflessi negativi sull'economia USA, alimentando inflazione e stagnazione, danneggiando l'intera economia mondiale. Così come, se l'impegno di Trump a far terminare il conflitto Russia-Ucraina, porterà ad una pace giusta o ratificherà la conquista russa dei territori ucraini occupati o si tratterà solo di un cessate il fuoco, lasciando i conflitti a covare sotto la cenere.

Segnali verso un'economia di guerra.

Nel reagire alla violenta aggressione della Russia all'Ucraina, dimenticavamo che “la guerra del Bene comporta in sé del Male” (Morin 2023, pag. 24), nel senso che anche una guerra “giusta”, compresa la seconda guerra mondiale contro il nazismo, comporta morte e distruzione per le popolazioni civili. Ho già avuto modo di citare Bobbio (Bobbio, 1979; Flora, 2023), affermando che attribuire il senso di una giusta causa ad una guerra offensiva, si traduce nel ruolo di una procedura giudiziaria. Solo che, come in un processo di esecuzione, potrebbe essere giustificata come sanzione, ma non come processo di cognizione, non rispettando i principi del processo di giustizia e imparzialità, poiché chi giudica è parte in causa. Per Bobbio, come per Papa Francesco (2022), non esistono guerre giuste.

Certo, si può obiettare che la guerra in Ucraina sia estranea al risvolto preoccupante delle guerre giuste, non solo perché, la reazione Ucraina è rivolta, in prevalenza, ad obiettivi militari e l'Ucraina pratica il diritto alla difesa come Paese indipendente e sovrano, anche se non vanno dimenticate le responsabilità americane sul nascere di questo conflitto, per aver isolato la Russia, recuperando alla Nato molti Paesi ai suoi confini. Ciò non toglie che la reazione russa sia stata violenta e inumana.

Non va però trascurato che, anche se questo conflitto non deflagrerà in scontro diretto tra grandi potenze dotate di armi nucleari, il pericolo di una guerra alle porte, indurrà

la corsa agli armamenti, con stimoli alla trasformazione verso un'economia di guerra.

Un termine che si riferisce all'adeguamento del sistema economico alle necessità militari, regolamentando l'economia di mercato e spostando consumi e investimenti dalla produzione civile al militare (Degen, 2008)¹⁴⁸. Per Becchetti (2024), le guerre non solo devastano i Paesi che le subiscono, distruggendone prosperità economica e bloccando i canali commerciali, ma ripropongono una vecchia visione dell'economia, per cui "(...) la torta del prodotto è fatta di beni scarsi ed è fissa e bisogna combattersi per strappare una fetta più grossa (...). L'economia moderna si fonda su logiche completamente diverse. Le torte sono di dimensione variabile e possono essere più grandi e di miglior qualità nella cooperazione tra soggetti con risorse e competenze complementari. Cooperazione ed innovazione dunque stravincono sul conflitto" (Becchetti, op. cit., pag. 1).

Il conflitto tra Russia e Ucraina, ha determinato un generale aumento del ricorso alle importazioni di armi, con 170 Stati importatori di armi nel mondo tra il 2019 e il 2023 (SIPRI, 2023). La spesa militare globale totale era già aumentata dello 0,7% in termini reali nel 2021, per le tensioni prodotte dalla pandemia, con Stati Uniti, Cina, India, Regno Unito e Russia a rappresentare il 62% di questa tipologia di spesa (SIPRI, 2022).

Il prestigioso Istituto Internazionale per la pace (SIPRI) documenta, attraverso stime su scala mondiale, la spesa in

¹⁴⁸ Bernard Degen, storico svizzero nato nel 1952 a Basilea, ha insegnato nelle Università di Zurigo, Basilea e Friburgo.

armamenti, in crescita, nel 2022-2023 del 6,8% raggiungendo la cifra di 2.443 miliardi di dollari USA, crescita maggiore dal 2009 (SIPRI, 2024). La spesa mondiale nel 2023 è aumentata, in rapporto al PIL globale, del 2,3%, con spesa media dei governi al 6,9% del loro bilancio¹⁴⁹. Gli USA, sono il Paese con maggiore spesa mondiale in armamenti nel 2023 (916 miliardi di dollari), superando di tre volte la spesa cinese.

In Europa, la spesa militare, con l'invasione dell'Ucraina, è aumentata del 16%, per aumento in Ucraina (51%) e Russia (24%), oltre all'adeguamento richiesto per spesa militare al 2% del PIL di 10 dei Paesi europei membri della NATO. La Cina, con il 6% di spesa militare, pari a 296 miliardi di dollari, rappresenta la voce in maggior crescita in Asia e Oceania, con le crescenti tensioni area per area, a determinare l'aumento della spesa militare.

Le tensioni tra Stati Uniti, Russia e Cina, alimentate in Asia dalla questione di Taiwan, rappresentano il *vulnus* maggiore per la stabilità internazionale, la pace e per dotazioni di armi nucleari¹⁵⁰, con l'effetto di frenare

¹⁴⁹ I maggiori aumenti si sono verificati, nel 2023, in Nord Africa (38%), Europa (16%), Europa centrale e occidentale (10%), Medio Oriente (9,0%), Asia Orientale (6,2%), Asia e Oceania (4,4%), Nord America (2,4%), mentre cala in Asia centrale, Caraibi e Sud Est Asiatico.

¹⁵⁰ Nel 2023 (SIPRI, 2024), nel mondo sono dispiegate 3.904 testate nucleari su 9.588 detenute, con la Russia con 1.790 dispiegate su 4.380 possedute e gli USA con 1770 dispiegate su 3.708 possedute. Così come il ricorso a compagnie militari private, in Africa e altri

l'impegno bilaterale e multilaterale sul controllo di armi nucleari.

L'impulso maggiore al cambiamento di scenario di guerra europea è stato veicolato dall'avvicinamento degli USA alla Russia, con l'impegno di Trump a mettere fine alla guerra russo-ucraina, dopo aver umiliato Zelinsky nell'incontro alla Casa Bianca, richiedendo anche, ad indennizzo del sostegno finanziario passato, deliberato gratuitamente da Biden, l'assegnazione agli USA dello sfruttamento del 50% delle terre rare, di cui il sottosuolo ucraino è ricco. Una decisione che, poiché i giacimenti di terre rare sono anche in territori ucraini occupati dai russi, potrà indurre un accordo spartitorio tra Russia e Usa o accendere un nuovo conflitto.

La minaccia di privazione dello scudo protettivo USA e dubbi sulla difesa Nato, ha risvegliato l'Europa dal sonno in cui s'era cullata per decenni, affidando ad USA e Nato la sua difesa, facendo emergere la necessità di dotarsi di una capacità di difesa militare autonoma. La proposta di un piano di armamenti, il *ReArm Europe*, per un importo complessivo di 800 miliardi di euro ¹⁵¹ in 4 anni prorogabili, non comunitario come sarebbe logico e più economico, per ridurre i costi e ottimizzarne i risultati, ma affidando ai singoli Paesi dell'Unione 150 miliardi di

continenti, per tacitare le opposizioni interne per la perdita di nativi in guerre.

¹⁵¹ Si noti che è la stessa cifra proposta dal Documento sulla competitività europea di Draghi (2024), e ripreso dalla Commissione UE (2024), per adattarlo alle condizioni europee, con i contributi di autorevoli economisti.

euro, in prestito con un ricorso al debito comune con il nuovo strumento SEFA, per utilizzarli entro un margine dell'1,5% del loro PIL su base 2021, escludendo la spesa in armamenti dal rapporto DEB/PIL del Patto di Stabilità. Un Piano è limitato a progetti congiunti con fornitori UE, EFTA, Paesi dello Spazio Economico Europeo (SEE) ed Ucraina. L'idea del *ReArm Europe* è di generare 650 miliardi di euro, attirando investimenti privati.

Anche se tutto è ancora in discussione e la difesa Nato ancora attiva, le ombre sul suo futuro, con il disimpegno USA in Europa, per dedicarsi alle tensioni con la Cina, preoccupa i Paesi europei per l'aggressività russa. Il risultato è che, l'obiettivo di elevare le difese europee, usando anche fondi delle politiche di coesione e riconvertendo produzioni civili verso il militare, alimenta il progressivo scivolamento verso un'economia di guerra. Certo, l'effetto della produzione di armi accrescerà il PIL, evidenziando i limiti di un misuratore che cresce anche producendo beni distruttivi e nocivi, altra cosa dai misuratori del benessere sociale.

Morin (2023), riflettendo sugli orrori delle guerre e sul loro racchiudere manicheismo, propaganda unilaterale, isteria bellicosa, spionite, menzogna e armi sempre più mortali, ha affermato che le guerre sono alimentate da un pensiero meccanicista e lineare, incapace di concepire la complessità dei fenomeni.

L'intelligenza artificiale.

In questo scenario, il consolidarsi dell'utilizzo dell'Intelligenza artificiale (IA), a partire dalla ricerca

accademica sull'IA risalente agli anni '50 del '900 (McCarty, *et Al*, 1955), preceduta dai pioneristici studi di Alan Turing (1950), con l'idea di una macchina, dotata di memoria e capace di “pensare”, imitando l'uomo, con messa in contatto uomo e macchina in un “gioco d'imitazione”, per creare forme d'intelligenza artificiale. Floridi (2022) propone di “non sonnecchiare nella creazione di un mondo sempre più digitale”, perché il sonno della ragione crea errori mostruosi, proponendo di guidare “la rivoluzione digitale in una direzione che sia preferibile (equa) da un punto di vista sociale e sostenibile da quello ambientale”. (Floridi, 2022, pag. 12).

Lo sviluppo tecnologico poggia sull'espansione di capacità di calcolo e archiviazione, con grandi *data center* energivori, semplificazione e velocità d'uso di strumenti tecnologici, potenti algoritmi e aumento di connessioni e interazioni nella popolazione. Si basa sull'IA generativa, con capacità delle macchine di generare testi simili a quelli prodotti da essere umani.

I rischi connessi sono notevoli, perché, oltre a violare la *privacy* con il “diritto all'oblio”, vanificato nella rete internet globale, possono avere un uso militare, con perdita di controllo su armi potenzialmente distruttive, con un possibile futuro distopico di un impazzimento delle macchine rivoltate contro l'uomo, come nei peggiori scenari descritti dalla cinematografia fantascientifica.

Inoltre, l'IA può produrre false informazioni, per eccessiva complessità e profondità delle reti neurali di apprendimento, per difetto di dati rappresentativi o problemi nei modelli di apprendimento.

L'Unione europea è consapevole dei rischi connessi all'utilizzo non regolamentato dell'IA ed ha approvato con il Parlamento e il Consiglio europeo il Regolamento UE (2024/1689), con cui ha introdotto un quadro normativo e giuridico per tutti i settori, ad esclusione di quello militare, per garantire un'IA utilizzata in modo sicuro, responsabile ed etico, preceduta dai Principi di Asilomar e dalla Dichiarazione di Montreal, con cui si sono affermati principi etici per l'adozione di una IA con vantaggi sociali.

Intelligenza artificiale e principi etici.

La discussione sui principi etici risale a molti anni indietro, (Wiener, 1969; Samuel, 1960), ma i rischi sociali cresceranno con gli avanzamenti nei sistemi di IA, a dispetto della proliferazione di principi etici guida per l'IA. Floridi (2022), dopo aver affermato che l'IA non è una nuova forma d'intelligenza bensì dell'agire, ne propone la convergenza in quattro principi fondamentali, di cui tre sono individuati in beneficenza, non maleficenza, autonomia e giustizia (Beuchamp, Childress, 2013), aggiungendovi l'*esplicabilità*, includente *intelligibilità* e *responsabilità*. Ne evidenzierà i rischi connessi, sintetizzandoli in cinque fondamentali: *shopping etico* per creare un mercato di principi, affinché, attori pubblici e privati, acquistino principi etici per giustificare i loro comportamenti; *bluwashing etico*, con attori pubblici o privati ad apparire rispettosi dell'ambiente più di quanto realmente siano; *lobbismo etico*, come autoregolazione di etica dell'IA, per bloccare norme giuridiche avverse o diluirne l'impatto; *dumping*

etico, come esportazione di ricerche contrarie all'etica in Paesi di debole regolamentazione; *elusione dell'etica*, per ridurre l'etica in contesti di bassa percezione di sua importanza e ruolo.

L'IA, nel suo sviluppo, ha prodotto ottimismo, con descrizione di un futuro radioso oppure con effetti rovinosi. Le ombre sul futuro nascono proprio dalla sfiducia nelle normative di regolazione, in ritardo contrapposte ad un'evoluzione veloce dell'IA.

In realtà l'IA ha molte applicazioni utili, dalla medicina al miglioramento di efficienza ed efficacia in imprese, Pubblica Amministrazione e sicurezza. Floridi ne evidenzia anche i rischi connessi, come condizionamenti delle scelte, uso criminale con furti d'identità e riciclaggio denaro d'illecita provenienza. La critica maggiore è rivolta agli algoritmi, per prove inconcludenti da correlazioni tra variabili prive di connessioni causali, per prove imperscrutabili, mancanza di trasparenza o fuorvianti, applicando il pensiero dominate, rischiando di consolidare condizioni sociali esistenti o risultati ingiusti per discriminazioni.

Floridi arriva ad ipotizzare l'uso dell'IA per il bene sociale, portando ad esempio modelli di Teoria dei giochi per prevenire la caccia di frodo o per educazione giovanile o modelli probabilistici per prevenire comportamenti illeciti e dannosi della polizia, negli interrogatori di sospetti o prigionieri. Trascura però l'uso di forme d'intelligenza artificiale molto gravi, come quelli applicati in scenari di guerra.

Anche Papa Francesco (2024) ha definito ambivalente l'IA, per possibilità offerte e timori presagiti. Una rivoluzione cognitiva-industriale che crea un nuovo sistema sociale con una doppia direzione, da un lato, diffondendo l'accesso al sapere, potenziando ricerca scientifica e affidando a macchine lavori usuranti, dall'altro, potrebbe veicolare grandi ingiustizie, minando "la cultura dell'incontro a vantaggio della cultura dello scarto" (Papa Francesco, 2024, pag. 2).

L'IA si basa su algoritmi non oggettivi, né neutrali, per esaminare solo realtà formalizzate in numeri, riducendone la complessità attraverso sofisticazioni. L'IA è uno strumento complesso, con possibilità di scelte indipendenti dall'essere umano, come nei conflitti armati con "armi letali autonome". Per Francesco, l'uomo non può dipendere dalle macchine e l'uso di algoritmi come metodo di calcolo, non è oggettivo né neutrale e - basato sull'algebra - può esaminare solo realtà trasformate in numeri, limitando la visione del mondo.

L'IA si sta diffondendo in un mondo che, senza politiche condivise, produce l'eclissi del senso umano, togliendo valore alla persona umana. La conclusione di Francesco è che, per evitare questa deriva, l'IA dovrebbe avere un'ispirazione etica, con una politica in grado di trovare una via efficace verso fraternità universale e pace sociale

L'intelligenza artificiale e la guerra.

Le nuove tecnologie hanno effettuato una potente irruzione negli scenari di guerra, utilizzando anche il *cyberspazio* per attacchi ad infrastrutture militari,

strategiche e civili, come dimostrato dalla guerra russa all'Ucraina, interrompendo il funzionamento di servizi, con blocchi di Ministeri e reti di comunicazione, strutture elettriche e di riscaldamento.

Lo sviluppo tecnologico, pur duale per il suo uso sia civile sia militare, anche se ha prodotto risultati notevoli nell'uso civile dei risultati della ricerca militare (Mazzuccato, 2014), sta assumendo responsabilità enormi nei conflitti bellici, con armi sempre più sofisticate e criminali, come le bombe a grappolo, liberando nell'esplodere schegge micidiali sulle popolazioni civili. Anche se 112 Stati, compresi otto maggiori Stati europei, ratificarono nel 2010 una Convenzione con divieto di utilizzazione, produzione e diffusione di tali armi "inumane", ma priva di adesione di USA, Russia e Cina, Stati maggiormente responsabili delle tensioni militari internazionali, ne vanificava gli effetti.

L'uso duale dello sviluppo tecnologico non si ferma agli armamenti, ma investe anche l'evoluzione da una realtà analogica al digitale, con diversi problemi etici nell'uso e gestione.

La pace nel nuovo scenario.

I segnali d'inasprimento dei conflitti su scala internazionale, nell'attuale scenario, sembrano prevalere sul diffuso desiderio di pace.

In assenza di una Terza parte sovrastante gli interessi nazionali, mentre l'Europa, pur solidale con l'Ucraina è divisa politicamente al suo interno, non frapperà alla guerra alcuna mediazione politica, privilegiando la

fornitura di armi all'Ucraina, sottovalutando le possibili conseguenze del conflitto.

Il risultato è di un'Europa emarginata dai negoziati per la risoluzione del conflitto in Ucraina, mentre le trattative per una tregua sono condotte dal presidente USA separatamente con la Russia, con l'Ucraina condizionata nelle sue decisioni, dalla minaccia di sottrarle la necessaria protezione USA. Trattative particolari per le due guerre in Europa e Medio Oriente, con il rifiuto ad accettare condizioni penose punite bombardando la popolazione civile, sia in Ucraina sia su Gaza, con stragi di popolazione.

L'accelerazione verso un'economia di guerra, pone l'Europa di fronte ad un bivio, se fare quel salto qualitativo verso uno Stato federale, auspicato dal Manifesto di Ventotene, oppure permanere nello stato attuale di divisioni interne paralizzanti, tra Stati sovranisti e socialdemocrazie calanti.

Draghi (2024) nel suo Rapporto, ha evidenziato che la sicurezza discenda, dal ridurre le dipendenze da fornitori non allineati con l'Europa, trasformate in vulnerabilità dalle tensioni militari e che, oggi, le guerre sono ibride, con attacchi ad infrastrutture energetiche e telecomunicazioni, interferendo nei processi democratici, così come con l'uso satellitare per monitorare disposizioni di truppe e armamenti. Bisognerebbe aggiornare lo slogan di Degen, di più cannoni e meno macchine, perché oggi le guerre si praticano con computer, intelligenza artificiale e trasformando l'economia in senso digitale, mentre l'Europa è attardata su tecnologie mature.

Ecco perché Draghi, nel suo documento, lega l'elevazione della competitività, basata su digitalizzazione e innovazione tecnologica, con il potenziamento della sicurezza. Percorso compiuto negli USA, creando poli d'innovazione e attirando scienziati e tecnici da tutto il mondo verso aree urbane innovative, ma con risultati non felici nell'inclusione dei non istruiti. Draghi propone un piano di diffusione dell'istruzione per tutti, comprensiva di quella per gli adulti, ma l'Italia è indietro in Europa anche in questo campo, al terzultimo posto per istruzione terziaria, con aumento di diseguaglianze in ricchezza e reddito.

Si avanzano dubbi sulla necessità di un ricorso così rapido e massiccio, assorbendo risorse a detrimento delle politiche sociali. Proprio da questi dubbi nasce l'allargamento dell'orizzonte temporale con Readiness2030, anche se rimane la preoccupazione, veicolata dalla NATO, che la Russia sarebbe pronta, entro cinque anni, ad attaccare Paesi Baltici e Polonia (Fabbrini, 2025).

Rimangono però molti dubbi. Basterà questo piano per aversi uno sviluppo inclusivo o ricadremo in una crescita senza riduzione delle diseguaglianze, con più periferie come luoghi degli scarti e più muri per frenare le immigrazioni? Certamente il legame tra miliardari d'imprese tecnologiche e digitali con il potere politico non è di buon auspicio.

Mentre si registrano anche falsi pacifismi ispirati da posizioni filorusse o per raccogliere facili consensi, Papa Francesco si è fatto ambasciatore degli ultimi, con la pace

da costruire con politiche inclusive, affrontando i conflitti con dialogo e trattative (Papa Francesco, 2022). Una voce che scuote gli animi, ma non ha fermato né il fragore delle armi, né la deriva guerrafondaia.

Un ruolo incarnato dall'immagine iconica di Papa Francesco, solo e senza fedeli sul sagrato di S. Pietro durante la pandemia, mentre parla al popolo mondiale con parole di conforto e di Pace, ma anche di disperazione per la sordità degli Stati, dichiarando: “Non ci siamo fermati di fronte a guerre e ingiustizie planetarie, non abbiamo ascoltato il grido dei poveri e del nostro pianeta gravemente malato”, implorando l'intervento divino. Un grido di dolore per la condizione degli ultimi in indigenza e povertà, trattati come scarti umani, con l'ambiente come deposito di residui di produzione e consumi.

Quello che manca è un'autorità politica internazionale, con l'Europa che si pone il problema di fare passi avanti verso una visione e un potere decisionale comune, solo su sollecitazione di eventi catastrofici (dalla pandemia alla guerra), arenandosi poi per le sue divisioni interne. Anche l'ONU è frenata nel suo potere decisionale dai membri del Consiglio di Sicurezza (Cina, Francia, Regno Unito, Russia e USA) che detengono il diritto di veto, da un lato, mentre dall'altro, con tutti i membri con potere sovrano della forza armata, è incompatibile con un sistema superiore. Una contraddizione che ne paralizza il ruolo ONU di Terzo superiore, non possedendo un potere maggiore di quello delle sue parti, fondato democraticamente sul consenso delle parti coinvolte nei conflitti (Bobbio, 1989).

Bisognerebbe riprendere l'esortazione di Kant (1795) a rifondare una pacifica Società delle Nazioni, riunendo gli Stati in una confederazione, al fine di sostituire il diritto allo stato di natura hobbesiano con "una lega per la pace", per mettere fine a tutte le guerre. Forse è una prospettiva utopica ma, se il desiderio della pace è connaturato alla natura umana, allora la speranza viva in un mondo in cui l'uomo rispetti la natura, vivendo della sua armonia e in pace tra gli uomini, può aprire un futuro migliore anche in questo mondo.

Bibliografia

- Allio R., 2014, *Gli economisti e la guerra*, Rubbettino, Soveria mannelli (CZ).
- Becchetti L., 2024, "Il grande inganno della guerra", in *Vita*, 21 marzo.
- Beauchamp T. L., Childress J. L., 2013, *Principless of Biomedical Ethics*, 7° ed., Oxford University Press, New York.
- Bobbio N., 1979, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna.
- Bobbio N., 1989, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra*, Feltrinelli, Milano.
- Case E., Deaton A., 2021, *Morti per disperazione e il futuro del capitalismo*, il Mulino, Bologna.
- Commissione UE, 2024, *The Future of European Competitiveness*, September, sito web.
- Draghi M., 2024, *The Future of Europe Competitiveness*, Commissione Europea, settembre, sito web.

Degen B., 2008, “Kriegswirtschaft”, *Historisches der Schweiz (HLS)*, “Economia di guerra”, *Dizionario Storico della Svizzera (DSS)*, vol. 4, pp. 318-321. Traduzione in italiano di V. Ferlini in <https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/013781/2008-11-04/>

Fabbrini S., 2025, “Il nazionalismo del governo italiano è in un vicolo cieco”, in *Il Sole 24 Ore*, 23 marzo, pag.8.

Flora A., 2023, “Costruire la pace in un mondo di diseguaglianze e conflitti”, in Iannotta A., a cura di, *Per una cultura della pace nel mondo globalizzato*, IPE Studi Umanistici, Napoli, pp. 190-210.

Floridi L., 2022, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Cortina, Milano.

Jackson M. O., Nei S., 2016, “Networks of Military Alliances, War and International Trade”, in *Proceedings of the National Academic Sciences*, vol.112, n. 50, pp. 15277-15284.

Kant I., 1795, *Per la pace perpetua*, ed. it., 2010, RCS Libri, Milano.

Mazzuccato M., 2014, *Lo Stato innovatore*, Laterza, Bari-Roma.

McCarthy J., Minsky M. J., Rochester N., Shannon U. E., 1955, “A proposal for the Dartmouth summer research project on artificial intelligence”, in *AI Magazine*, 27 (4), August 31, pp.1-13.

Morin E., 2023, *Di guerra in guerra. Dal 1940 all'Ucraina invasa*, Raffaello Cortina, Milano.

Onida F., 2025, “Quattro idee per ribattere al <<Liberation Day>>”, in *Il Sole24 Ore*, 12 aprile, pag. 11.

Papa Francesco, 2022, *Vi chiedo in nome di Dio. Dieci preghiere per un futuro di speranza*, Piemme, Milano.

Papa Francesco, 2024, *Discorso del santo Padre Francesco alla sessione del G7 sull'intelligenza artificiale*, Borgo Egnazia (Puglia), 14 giugno, sito web santa Sede.

Samuel A. L., 1960, "Some moral and technical consequences of automation – A refutation", in *Science*, 132 (3429), pp. 741-742.

Schelling T., 2008, "An astonishing sixty years: the legacy of Hiroshima", Prize Lecture in Economic Sciences, December 8, 2005, P. Englund ed., World Scientific Publishing Company, Stockholm, pp.365-375.

SIPRI (International Peace Research Institute), 2022, *Spesa militare nel mondo*,
<https://www.sipri.org/it/yearbook/2022/summary/sipri-yearbook-2022-summary-italian>

SIPRI, 2023, *Yearbook 2023, Armaments, Disarmaments, and International Security*, in
<https://www.sipri.org/it/yearbook/2023/summary/sipri-yearbook-2023-summary-italian>

SIPRI, 2024, *Yearbook 2024, Armaments, Disarmaments, and International Security*,
<https://www.sipri.org/it/yearbook/2024/summary/sipri-yearbook-2024-summary-italian>

Turing A. M., 1950, "Computer Machinery and Intelligence", in *MIND*, vol. LIX, n° 236, October, pp.433-460.

Wiener N., 1960, "Some moral and technical consequences of automation", in *Science*, 131 (140), pp. 1355-1358.

Abstract

La situazione del conflitto bellico in Ucraina è aggravata, dalla recrudescenza dell'attacco russo in Ucraina e di Hamas ad Israele, oltre che dalla sproporzionata risposta israeliana su Gaza e i suoi abitanti. La svolta maggiore è, però, da imputare all'elezione di D. Trump alla Presidenza USA che ha lanciato un programma per rendere di nuovo grande l'America, con dazi commerciali verso tutti i Paesi, alleati compresi, per punire quelli con ampio attivo commerciale verso gli USA. Una scelta che ha immesso notevole instabilità economico-politica ed incertezza nello scenario internazionale. Contemporaneamente, la presenza di un Paese aggressivo, come la Russia alle porte dell'Europa, unito al disimpegno militare USA, ha indotto una corsa agli armamenti, in Europa e nel mondo, accelerando verso una "economia di guerra". Solo che la guerra oggi non è solo una questione di cannoni, bensì di nuove tecnologie, intelligenza artificiale, satelliti e droni, su cui l'Europa è in grave ritardo. Nel saggio si esaminano limiti, vulnerabilità e proposte di regolazione dell'IA, oltre al lancio di un massiccio programma di riarmo europeo, che rischia, però, di sottrarre risorse alle politiche di coesione e al contrasto al cambiamento climatico, con aumento delle diseguaglianze territoriali e sociali. La Pace è in

grande pericolo e la voce di Papa Francesco si eleva, come unica e autorevole fonte, a richiederla.

*** *** ***

The situation of the war conflict in Ukraine is aggravated by the recrudescence of the Russian attack on Ukraine and Hamas on Israel, as well as by the disproportionate Israeli response on Gaza and its inhabitants. The major turning point, however, is to be attributed to the election of D. Trump to the US Presidency, who, launching the program to make America great again, with trade duties on all countries, including allies, to punish those with large trade surpluses with the US. A choice that has introduced considerable economic-political instability and uncertainty into the international scenario. At the same time, the presence of an aggressive country, such as Russia at the gates of Europe, combined with the US military disengagement, has induced an arms race, in Europe and in the world, accelerating towards a "war economy". Only that war today is not just a question of cannons, but of new technologies, artificial intelligence, satellites and drones, on which Europe is seriously behind. The essay examines the limits, vulnerabilities and proposals for regulating AI, in addition to the launch of a massive European rearmament program, which risks, however, taking resources away from cohesion policies and the fight against climate change, with an increase in territorial and social inequalities. Peace is in great danger and the voice of Pope Francis rises, as the only and authoritative source, to request it.

***Il contributo alla pace delle imprese e
della cultura manageriale***

Sommario: Le imprese e la pace tra i popoli. I comportamenti recenti contrari alla pace *nei* popoli. Nei processi recenti di “globalizzazione” dei mercati. Nei fallimenti “impropri” dei primi anni 2000. Le imprese e la cultura manageriale per la pace *nei* popoli. Le nuove “norme”. I Fondi finanziari “Etici”. I nuovi indirizzi della cultura manageriale.

Le imprese e la pace *tra* i popoli

Le imprese sono l'istituzione base delle economie di mercato o, per essere più espliciti, dei sistemi di “Capitalismo di mercato”. Nell'ambito di un'amplissima gamma di prodotti e servizi offerti sui mercati, da esse vengono messi a punto anche strumenti di guerra e tanti prodotti e servizi ad essa strumentali.

Si può dire per questo che le imprese siano attori di guerra? E che il loro contributo alla messa a punto da parte loro di strumenti e servizi bellici sia connesso alla natura

¹⁵² Già Ordinario di Economia e Gestione delle Imprese nell'Università di Napoli Federico II

privata delle imprese o alla natura dei sistemi di “Capitalismo di mercato” in cui operano?

Da questo primo punto di vista non si può non osservare che strumenti, prodotti e servizi “di guerra” più o meno potenti e feroci sono messi a punto anche nell’ambito di sistemi di “Capitalismo di Stato”, in cui gli attori paralleli delle imprese nei sistemi di “Capitalismo di mercato” sono organizzazioni pubbliche (non costituite sotto forma di imprese) che dipendono direttamente dal potere politico che governa questi sistemi, o imprese “di Stato”, o, spesso, imprese monopolistiche di proprietà di oligarchi al momento graditi al potere politico.

Non essendo la natura del Sistema che le contiene la fonte dell’offerta di strumenti e servizi bellici si può dire che le imprese, come si dice per le tecnologie in genere, sono semplicemente strumenti nelle mani degli uomini e quindi che non esistono imprese per loro natura buone o cattive, ma dipende dall’uso che ne faranno gli uomini? E chi sono, eventualmente, questi uomini: i loro proprietari o le comunità di individui che in esse si formano?

In effetti, molti (e tra questi anche molti imprenditori) considerano le imprese che operano nei sistemi di “Capitalismo di mercato” come uno *strumento* nelle mani degli uomini che le hanno costituite o ne dispongono, essendone diventati, per i più diversi motivi, proprietari della totalità o parte dei relativi titoli azionari. Questa visione “padronale” delle imprese è legata ad una realtà storica in cui i principali fornitori delle risorse necessarie per produrre erano gli stessi proprietari/finanziatori e non si era ancora espresso né l’effetto moltiplicatore dei

sistemi finanziari (che hanno consentito ai “capitalisti” di utilizzare il loro capitale non direttamente nelle imprese, ma solo come garanzia per l’ottenimento del denaro necessario per avviare le proprie imprese), né si era ancora affermata l’epoca in cui la componente maggiore delle risorse operative impiegate nelle imprese sono le conoscenze, non sempre brevettabili, e non più gli impianti tipici della prima industrializzazione.

Vero è che solo nel 1998 in Francia il **“Conseil national du patronat français” (CNPf)** ha cambiato denominazione in MEDEF (*Mouvement des Entreprises de France*), che solo pochi anni fa in Italia hanno preso forma il gruppo televisivo di Silvio Berlusconi o la Luxottica di Leonardo Del Vecchio e che, **ancora oggi, alcune figure imprenditoriali di spicco degli Stati Uniti o della Cina tendono a confermare la “narrazione padronale” della generalità delle imprese**¹⁵³.

Anche questi imprenditori, tuttavia, appartengono ad una prima generazione di “grandi innovatori”, le cui imprese sono necessariamente destinate, nel tempo, ad avere una proprietà più diffusa, familiare prima e manageriale poi, come già accaduto alla Microsoft di Bill Gates o alla Apple di Steve Jobs o sta accadendo, in Italia, alla Mediaset di Silvio Berlusconi o alla

¹⁵³ Il controverso **Elon Musk in primis, ma anche Jeff Bezos, Mark Zuckerberg o Jack Ma (Ma Yun), Pony Ma (Ma Huateng), ecc.** che più di altri sono diventati **miliardari avendo creato piattaforme digitali/telematiche**, che forniscono servizi online come e-commerce, social media, fintech, mobilità, e altro ancora.

Luxottica (ed ancor più alla Essilux) di Leonardo del Vecchio.

E' un dato che, soprattutto per la dimensione finanziaria assunta dalle imprese in questa nuova era, nei sistemi di "Capitalismo di mercato" prevalgono imprese grandi e medie al cui vertice vi sono manager designati pro tempore da maggioranze di proprietà sempre più basse e sempre più diffuse, in cui, alla fine, basta il trasferimento di una quota anche minima di capitale sociale per modificare equilibri azionari precedentemente consolidati, con tutto ciò che ne consegue in termini di orientamento gestionale, nomine di vertice o altro.

Non è più nei "padroni", dunque, (salvi i casi in cui questo ruolo è svolto dagli Stati) che si può individuare una "fonte unica" degli orientamenti produttivi delle imprese di medie e medio-grandi dimensioni. Si può dire, allora, che le scelte strategiche delle imprese, ivi compresa quella di operare nel settore militare/della difesa/bellico sono passate semplicemente da singoli individui (normalmente visionari e spesso anche aperti, magari dal loro punto di vista, al "sociale"), a gruppi di proprietari sempre meno influenti a titolo individuale e, tuttavia, proprio per questo, sostituiti da fondi di investimento apparentemente anonimi, cui tuttavia è stato dato dai risparmiatori il compito di ottenere dal denaro loro affidato la massima remunerazione finanziaria possibile?

In questa realtà, tuttavia, volenti o nolenti gli uomini che alle imprese hanno dato vita o che, nel tempo, ne sono

diventati “comproprietari”, queste ultime sono anche degli attori sociali più complessi. Il loro agire risponde a spinte che derivano da individui e gruppi collettivi, sottoscrittori o meno di titoli di proprietà diretti o indiretti, che con la loro azione possono indirizzare il comportamento delle imprese dall’interno o anche dall’esterno di queste, ad esempio attraverso la promozione di norme che necessariamente ne orientano l’agire.

Tuttavia, in termini ancor più generali rispetto alla composizione di proprietà sempre più diffuse, dirette o indirette, sono molteplici gli attori che, avendo assunto specifici ruoli “di supporto” all’interno delle imprese, trasmettono a queste propri interessi ed attese, così come traggono dall’esperienza di vita in esse una formazione “culturale” che trasmettono all’esterno, nei diversi gruppi sociali di cui sono parte.

In questa dimensione implicitamente e necessariamente “collettiva” le imprese sono non solo un attore che scambia con la società messaggi di diversa natura, ma sono esse stesse uno strumento ed un luogo di interazione collettiva, in cui si formano opinioni ed indirizzi dei singoli attori che, dal confronto con altri, possono diventare messaggi emessi o recepiti dalle stesse imprese. Le imprese, infatti, sono insieme di attività umane, realizzate da uomini e donne che operano con l’ausilio di strumenti più o meno sofisticati, che, almeno fino ad ora, rimangono tali e sono, perciò, governati da uomini e da donne. Gli stessi uomini e donne che agiscono nelle imprese, tuttavia, operano quotidianamente anche nella società più ampia, assumendo anche in essa i ruoli più

diversi di padri, madri, figli, amici, soggetti ed attori di processi politici, ecc. È proprio attraverso lo svolgimento di questi molteplici ruoli che le singole persone, da un lato, portano nella società i prodotti delle loro esperienze d'impresa e, dall'altro, portano nelle imprese i messaggi più diversi che in esse si vanno formando dalle più diverse interazioni sociali.

Le imprese, quindi, da un lato non sono, come le tecnologie, uno strumento irresponsabile nelle mani di una o pochi decisori. Esse, tuttavia, sono un luogo di incontro di persone e di formazione di valori. Sono luoghi di continuo confronto tra “interessi” ed orientamenti individuali e collettivi, da cui in ogni caso emergono “messaggi” che esse, come insieme collettivo, inviano alle comunità in confronto dinamico ed in risposta continua ad altri messaggi, che le imprese ricevono dalle comunità anche attraverso gli stessi individui che vi operano. In ogni caso le imprese, proprio in quanto comunità di individui, non sono neutre rispetto alle prospettive possibili di guerra o di pace.

In questo contesto, non si può negare che singole imprese, anche per gli orientamenti produttivi che ne assicurano la continuazione delle attività (ed il reddito per i relativi attori), sono sicuramente attori autonomi di una spinta agli armamenti (e, quindi, prima o poi, al loro uso in reali eventi bellici) ed altre attendono questi stessi eventi (così come altri che generano distruzioni fisiche e morali) per beneficiare delle successive operazioni di ricostruzione fisica e sociale; dall'altro, se solo si pensa a quanti scambi ed attività, internazionali e nazionali, si interrompono

all'intervenire di guerre più o meno diffuse ed impattanti, se ne deduce che è probabilmente maggiore il numero e la dimensione complessiva delle imprese che auspicano la pace e se ne fanno promotori diretti o indiretti, consapevoli o inconsapevoli.

I comportamenti recenti contrari alla pace *nei* popoli

Prescindendo dalle posizioni pregiudizialmente contrarie all'Economia di mercato ed alle imprese che ne sono l'istituzione caratteristica, le imprese sono spesso additate come la fonte principale della crescente disuguaglianza economica e sociale che si sta manifestando in Italia e, più in generale, nelle Economie di mercato dei paesi occidentali.

Nel prosieguo ci soffermiamo su alcuni comportamenti aziendali che, indipendentemente dalla rappresentatività delle migliaia di imprese che operano in Italia (e nei sistemi di "Capitalismo di mercato" in genere), hanno creato sconcerto in molti paesi e che, però, hanno anche contribuito a determinare le "reazioni" operative, legislative e culturali di cui parleremo nell'ultima parte dell'intervento.

Nei processi recenti di "globalizzazione" dei mercati

A quasi trent'anni dall' "euforia liberistica" generata dalla caduta del muro di Berlino nel 1989, nel momento in cui, alla luce anche di quanto sta emergendo in termini di politica dei Dazi della nuova amministrazione statunitense, molti sembrano rimpiangere la "globalizzazione dell'economia di mercato" che ne

derivò, è possibile evidenziare che quest'ultima, mentre ha ridotto il divario (in termini di PIL) tra alcune economie emergenti e le economie evolute del Nord America e dell'Europa¹⁵⁴, dall'altro ha determinato, soprattutto in questi ultimi paesi, un'accentuazione dei divari sociali ed economici, una contrazione della produzione manifatturiera ed una riduzione drastica della spesa pubblica per servizi sociali.

Alla fine del secolo XX° la gran parte delle imprese con attività nei paesi storici del "Capitalismo di mercato" si è trovata a competere sugli stessi mercati con prodotti realizzati altrove sulla base di condizioni, "sociali" prima ancora che economiche, non compatibili con quelle tipiche dei sistemi storici del "Capitalismo di mercato". All'impoverimento delle classi medie (di cui i "working poor" sono un effetto estremo) ha fatto riscontro la crescente difficoltà degli Stati di finanziare servizi pubblici adeguati alle crescenti (e nuove) esigenze, mentre su questi stessi paesi si sono riversati flussi migratori "epocali" provenienti soprattutto dai paesi esclusi dai "benefici" della globalizzazione. Si è diffusa così la pratica di un capitalismo "di rapina", in cui molti operatori dell'"economia reale" si sono lanciati in operazioni drastiche di delocalizzazione delle produzioni e ristrutturazione delle imprese, mentre altri (rimasti ancorati alle aree di origine ed operanti nelle attività più esposte alla concorrenza internazionale) hanno tentato di mantenere livelli di redditività comparabili con i

¹⁵⁴ Nelle relazioni internazionali la Cina beneficia ancora dello status di "economia emergente"

precedenti o almeno tali da garantire la continuazione delle attività, assumendo comportamenti che rasentano o travalicano i limiti delle leggi. Le illegalità più diffuse hanno riguardato lo smaltimento dei rifiuti, il pagamento degli oneri fiscali o l'inquadramento e remunerazione della forza lavoro, soprattutto cogliendo le "occasioni" offerte dall'immigrazione. In Italia è stato significativo il caso dei "rider" impiegati per l'"ultimo miglio" delle consegne a domicilio, ma è meno noto l'uso improprio delle "cooperative di lavoro" come serbatoio di mano d'opera per operazioni marginali della logistica, della distribuzione commerciale o nei servizi turistici. Con riferimento a questo fenomeno, I Magistrati milanesi ad esempio, nel 2023 hanno concordato con varie aziende la stabilizzazione dei rapporti di lavoro per ben 11.000 addetti, precedentemente inquadrati in società cooperative (denominate "*serbatoio*") o in imprese denominate *filtro* fornitrici di alcune imprese dei settori sopra citati.

Nei fallimenti "impropri" dei primi anni 2000

Nei primi anni del nuovo secolo, nell'intero mondo occidentale, e in particolare negli Stati Uniti d'America, si sono manifestati dei fallimenti di importanti aziende che hanno creato sconcerto nell'opinione pubblica.

Nel **2001** si è registrato negli USA il fallimento, per ben 130 miliardi di Dollari, della *ENRON*, che solo cinque anni prima, nel 1996, era stata indicata da Fortune come "l'azienda più innovativa del pianeta" e, invece, ha portato alla perdita del fondo pensione per 20.000 dipendenti ed ha portato al fallimento anche la società di revisione

Arthur Andersen che ne certificava il Bilancio. Nel **2002**, sempre negli USA, nella società di telecomunicazioni *WORLDCOM* fu evidenziato un falso in bilancio di 3,8 miliardi di dollari che determinò la condanna del titolare a 25 anni di carcere e causò la perdita del posto di lavoro per circa 16.000 dipendenti (su 80.000 totali). Nel **2003** è il turno, in Italia, della *PARMALAT*, nella quale fu scoperto un ammanco in Bilancio, poi determinato in 14 miliardi di Euro, che causò problemi finanziari alle principali banche finanziatrici (Capitalia e Monte dei Paschi di Siena), la condanna a 18 anni di carcere del titolare Callisto Tanzi e la cessione della società alla francese Lactalis, dopo il risanamento dei conti effettuato, su incarico del Governo italiano, dal Dott. Bondi nell'arco di due anni.

Nel **2008**, infine, ancora negli USA c'è il crollo della *LEHMAN BROTHERS*, causato, a monte, dalla fornitura indiscriminata, da parte di varie banche statunitensi, di crediti immobiliari che già in partenza erano "sub-prime", ma, successivamente, non hanno trovato margini di recupero per il calo dei valori immobiliari e, infine, sono stati inseriti nelle "innovative" occasioni di impiego del denaro, denominate "Titoli *strutturati*" o "prodotti finanziari *derivati*", proposti a potenziali investitori (privati e pubblici) di tutto il mondo, di cui, ad esempio, nel 2013 risultava ancora proprietaria un'importante banca tedesca per un importo pari ad un multiplo rilevante del PIL annuo della Germania.

Le imprese e la cultura manageriale per la pace *nei* popoli

Anche i fenomeni ora citati hanno riguardato un piccolo numero di imprese tra le tante migliaia che operano con serietà e successo nei diversi Paesi ad “Economia di mercato”. Tuttavia, l’enfasi che questi accadimenti hanno avuto nelle opinioni pubbliche dei diversi Paesi è andata ad aggiungersi, all’inizio del nuovo secolo, ai disagi sociali creati dalla “globalizzazione dei mercati” ed ha contribuito a supportare la nascita e lo sviluppo di nuovi movimenti operativi e culturali che fanno ben sperare per il ruolo futuro delle imprese e della cultura manageriale come “creatori di pace” **nei** popoli, se non anche **tra** i popoli, indipendentemente da come in futuro evolveranno le politiche economiche dei principali paesi e le condizioni dell’economia che ne deriveranno.

I cambiamenti sono molteplici e non potrebbero essere tutti ripresi in questo contesto. Tuttavia è possibile individuare tre ambiti particolari in cui stanno avvenendo cambiamenti significativi e proporre per ciascuno di essi alcuni esempi almeno in parte emblematici. Gli ambiti individuati sono quelli delle “norme”, della “finanza” e della “cultura d’impresa”.

Le nuove “norme”

La domanda di etica, in effetti, si rinnova nel tempo via via che vengono offerte all’uso nuove tecnologie o si manifestano “nuovi” comportamenti umani conformi alle leggi ma oggetto di discussione “sotto il profilo etico”. Da

un lato, quindi, non si può che accettare l'esistenza di uno iato perenne, e periodicamente rinnovantesi nell'oggetto e nei contenuti, tra domanda di etica e norme in essere; dall'altro, le "sfide" che di tempo in tempo si presentano, vengono confrontate con i principi di fondo cui gli individui e i gruppi sociali si ispirano, siano essi il dettato evangelico, l'imperativo categorico di Kant o altri, e determinano dibattiti che, prima o poi, sfociano in norme, spesso formalizzate in leggi, che diventano esse stesse un fattore di cambiamento dei comportamenti umani destinate ad essere messe in discussione all'apparire all'orizzonte di nuovi "problemi etici".

Le norme di recente introduzione che impattano sul mondo aziendale e possono essere collegate ai fenomeni sopra evidenziati sono soprattutto due: (1) nella disciplina italiana il D.L. 231, emanato già nel 2001, che, però, prima di avere piena applicazione giurisdizionale è rimasto "sotto traccia" per vari anni; (2) la normativa ESG, che ha una specifica applicazione europea nell'ambito di un movimento mondiale di domanda alle imprese di rendicontazione dell'impatto ambientale, sociale e gestionale del loro agire.

Il decreto legislativo **231 del 2001** ha individuato la "responsabilità amministrativa delle persone giuridiche, delle società e delle associazioni anche prive di personalità giuridica" e prevede sanzioni pecuniarie (da 26.000 a 1.500.000 Euro) e sanzioni interdittive (sospensione di licenze, esclusione da gare pubbliche, ecc.) per le imprese che non hanno attivato o non mantengono operanti sistemi interni di controllo del comportamento legale dei suoi

diversi organi ed addetti. La grande novità rispetto al passato è l'avere individuato le stesse imprese come controllori dell'agire legale dei suoi addetti e l'avere introdotto sanzioni sulla stessa impresa (arrivando, perciò, al cuore degli interessi della proprietà) e non solo sui singoli soggetti che hanno commesso reati, magari anche nell'interesse dell'impresa e della sua proprietà, o che volutamente sono stati selezionati tra quelli non punibili per vari motivi (età, ecc.).

Ad un livello più generale, fin dalla fine del secolo scorso nel mondo delle stesse imprese ha preso l'avvio un movimento internazionale (poi riconosciuto e sviluppato dalla stessa ONU) che chiedeva alle imprese di rendicontare con dati riscontrabili il loro comportamento sociale, ambientale ed economico. Per quel che riguarda l'Europa, questo movimento ha portato alla normativa sulla rendicontazione **ESG** (Environmental, Social e Governance) che già da quest'anno è obbligatoria per le imprese quotate in borsa e dall'anno prossimo diventerà obbligatoria anche per le imprese di dimensione almeno media. Nel contesto UE questo processo di rendicontazione è considerato un'estensione dei precedenti obblighi di Bilancio contabile e per questo è affidato ad un consorzio di Enti nazionali con competenze eminentemente contabili. La rendicontazione richiesta, peraltro, ha ancora un contenuto descrittivo/qualitativo e, soprattutto, non sono ancora ben definite le procedure o identificati gli Enti cui compete la certificazione. E' significativo, tuttavia, che si chieda alle imprese di dimostrare in maniera formale dati ed iniziative "reali",

superando le più varie operazioni di *Green Washing* cui ancora oggi si ispirano molte iniziative promozionali di singole imprese.

I Fondi finanziari “Etici”

Come ricordato anche sopra, nella realtà attuale la proprietà di molte imprese, soprattutto quotate in Borsa, è detenuta da Fondi di investimento che impiegano in quote di proprietà delle imprese una parte rilevante del denaro che ricevono in gestione da privati cittadini (o da attori istituzionali). In questo contesto, il messaggio che i manager dei Fondi ricevono dai sottoscrittori, anche di piccole dimensioni, è fondamentalmente quello di procurare ai fondi versati un ritorno “adeguato” e possibilmente elevato nel caso di impieghi del denaro in quote di proprietà delle imprese. Il messaggio che i manager dei fondi di investimento ricevono relativamente al denaro investito in imprese è, pertanto, quello di richiedere, alle imprese di cui hanno quote, la remunerazione più elevata possibile, anche nel breve termine.

Parallelamente, però, nell’ambito della raccolta del risparmio finanziario ha presa consistenza il segmento della “**finanza etica**”, in cui l’impiego dei capitali raccolti si concentra su imprese che non operano in determinati settori (armi, tabacco, alcool, pornografia, ingegneria genetica, industria della pelliccia, pesticidi e prodotti inquinanti), espongono indici verificabili rappresentativi di un comportamento “etico” e non investono in paesi dove vigono la pena di morte o violazioni dei diritti civili

e politici. In Europa, secondo la Vigeo, agenzia di rating sociale ed ambientale leader a livello europeo, il comparto dei fondi socialmente responsabili ha raggiunto di recente un patrimonio di oltre duecento miliardi di dollari, con una crescita del 13% in due anni contro il 3% registrato dall'industria del risparmio gestito nel suo complesso.

In Italia, secondo Assogestioni il comparto dei Fondi Etici non è particolarmente "spinto" dalla rete bancaria; ciò non ostante, l'ultimo report di questa organizzazione riporta che in Italia operano 33 fondi (con divieti vari tra quelli richiamati sopra), con una raccolta di 1,6 miliardi di Euro ed una performance a 3 o 5 anni rispettivamente del 5,23% e del 13,7%.

Si tratta per ora di quote minime del capitale finanziario in circolazione; ma da un lato sembra una quota crescente e, dall'altro, propone buoni ritorni finanziari soprattutto nel medio e lungo termine.

I nuovi indirizzi della cultura manageriale

Un contributo alle prospettive di cambiamento sta emergendo anche dal mondo della cultura manageriale.

Già dai primi anni '50 del secolo scorso si sono diffusi gli studi dello "human side of organizations", con la proposta di stili di direzione volti ad incentivare l'assunzione di iniziativa e di responsabilità da parte dei singoli in modo da esprimerne la personalità e le capacità di apprendimento, ormai irrinunciabili nelle realtà dell'economia della conoscenza e forieri di effetti positivi sia per gli addetti che per le imprese.

Un ulteriore cambiamento solo apparentemente “esteriore” ha riguardato il linguaggio. Negli anni ‘70 del secolo scorso, il linguaggio impiegato per rappresentare il comportamento delle imprese era in buona parte derivato dal gergo militare. La competizione tra imprese era il paradigma derivato dagli studi di economia industriale ed anche il “nuovo” paradigma competitivo, secondo cui le imprese con il loro agire possono cambiare la forma dei mercati, non faceva che rafforzare la narrazione di imprese inesorabilmente in guerra tra loro per l’annientamento dei concorrenti e la “conquista” dei mercati, e delle rendite che ne possono derivare. Le alternative strategiche considerate erano quelle dell’attacco frontale o dell’aggiramento delle posizioni dell’avversario; con applicazioni concrete sperimentate, ad esempio, dalle imprese giapponesi che, nei primi anni ‘80, in molti settori hanno “aggredito” il mercato statunitense entrando prima in segmenti di minore dimensione, per non destare le reazioni tipiche dei mercati oligopolistici, e rinviando ad un momento successivo l’espansione nei segmenti di maggiore dimensione e redditività. Non che tutto questo sia del tutto superato, visto che ancora oggi è diffuso l’uso di espressioni belliche, come quella di “Guerrilla marketing”, teorizzata da Jay Conrad Levinson nel 1984 per dare una denominazione ad azioni pubblicitarie di basso costo, non convenzionali ed a sorpresa, che sembrano derivare dalla corrispondente evoluzione nel modo di condurre le battaglie: da posizione a movimento e da aperti campi di battaglia ad ambienti urbani anche densamente abitati.

Negli anni più recenti, tuttavia, hanno avuto maggiore diffusione espressioni come quelle di “Co-opetition”, di “partnership” o di “service”.

La **prima espressione** evidenzia che le relazioni tra imprese possono essere, e sono nella realtà, non solo di concorrenza, ma anche di collaborazione o, contemporaneamente, di competizione e collaborazione.

Le **partnership** non sono collusioni oligopolistiche che ledono il principio fondamentale della “concorrenza” che tuttora vengono osteggiate nei sistemi di “Capitalismo di mercato” con l’istituzione di apposite “Autorità indipendenti” di controllo sulla concorrenza nei mercati. Spesso, anzi le partnership determinano benefici sia per le imprese che collaborano, sia per gli utenti dei prodotti e servizi offerti. Sta accadendo ancora oggi con la fusione tra Lufthansa e ITA, che entrerà a fare parte della Star Alliance, di cui Lufthansa è già membro, ottenendo benefici di costo per l’utilizzo di servizi comuni che altrimenti avrebbe dovuto finanziare in proprio, ma parallelamente, entrerà in concorrenza con le imprese dell’alleanza globale Sky Team (Air France, KLM ed altre che, infatti, hanno ottenuto la cessione di vari “Slot”, soprattutto a Milano Linate).

Il concetto di **servizio**, infine, è tutt’altro che nuovo, ma da vari anni si è passati dall’analisi dei “servizi” come qualcosa di complementare o alternativo ai prodotti, alla logica del “servizio” secondo cui i prodotti non interessano in quanto tali, ma per il *servizio* che possono fornire nell’uso all’utente beneficiario. Il “focus” della concorrenza, quindi, si sposta dall’obiettivo

dell'eliminazione dell'avversario a quello della creazione per i clienti (per i dipendenti e per gli stakeholder in genere) di livelli di benessere superiore a quanto offerto dalla concorrenza. Cambia, quindi, il modo stesso di relazionarsi tra gli attori economici e sociali e si propone una visione dell'agire delle imprese in cui, volendo estremizzare, si privilegia la creazione di benessere per i clienti (oltre che per gli altri stakeholder e per l'impresa stessa) piuttosto che l'eliminazione dei concorrenti per potere aggredire senza problemi prede ormai prive di vie di fuga.

In questo contesto una proposta metodologica relativamente nuova è quella della Service-Dominant Logic (S-D L), secondo cui: (1) il servizio è la base fondamentale degli scambi; (2) tutti gli attori, sociali ed economici, sono integratori di risorse; (3) il valore è co-creato da una molteplicità di attori che comprende sempre il beneficiario; (4) la co-creazione di valore è coordinata da istituzioni e strutture istituzionali create dagli stessi attori; (5) il valore è sempre unicamente e fenomenologicamente determinato dal beneficiario¹⁵⁵.

L'adozione di questi criteri di gestione prospetta alle imprese la continuazione nel tempo delle loro attività come sembra essere accaduto per le imprese che oggi sono "centenarie".

¹⁵⁵ Vargo & Lusch, *Journal of Academy of Marketing Science* 2016 44;5-23, p.18

Abstract

Le imprese sono insiemi di attività umane e luoghi di interazioni personali che contribuiscono alla formazione di opinioni ed orientamenti collettivi.

Con riferimento alla pace tra i popoli, la gran parte delle imprese viene danneggiata dalle interruzioni degli scambi commerciali causate dai conflitti armati e, non fosse altro che per questo motivo, sono promotori impliciti o espliciti della pace tra i popoli. sono in numero nettamente inferiore le imprese che, anche per i prodotti e servizi di uso bellico che producono (e che ne assicurano la continuazione delle attività), sono attori, impliciti o espliciti, di spinte collettive all'uso delle armi ed al manifestarsi di conflitti armati.

Con riferimento alla pace nei popoli, invece, prescindendo dalle posizioni pregiudizialmente contrarie all'Economia di mercato, molte imprese hanno manifestato comportamenti socialmente aggressivi nell'ambito della globalizzazione dei mercati (avviatasi a partire dal 1990) o addirittura illegali, come emerso anche dal fallimento, nei primi anni 2000, di alcune grandi imprese statunitensi ed europee (ENRON, WORLDCOM, PARMALAT, LEHMAN BROTHERS, ecc.).

Queste evidenze, tuttavia, hanno determinato (o rafforzato) varie reazioni positive per il ruolo delle imprese a favore della pace tra i popoli e nei popoli: (a) sono state introdotte norme sulla responsabilità delle imprese per gli illeciti commessi da loro dipendenti e sull'obbligo di rendicontazione degli effetti ambientali,

sociali e di governance (ESG) delle loro attività; (b) si sono diffusi i Fondi di investimento “etici”, come alternativa per i risparmiatori, agli impieghi tradizionali che, volenti o nolenti gli stessi risparmiatori, trasmettono ai destinatari richieste di massimizzazione dei rendimenti sul denaro versato; infine, (c) si è sviluppata una teoria manageriale che propone alle imprese la ricerca del “servizio” e della “co-creazione di valore” con gli stakeholder, come condizione per la continuazione nel tempo delle loro stesse attività, come peraltro sembra sia accaduto nelle imprese che oggi sono “centenarie”.

**** *** ****

Business are set of human activities and places of human interactions where also pieces of collective opinions and orientations arise.

*Linked mainly to **peace between peoples**, the majority of enterprises are implicitly or explicitly peace promoters since wars and armed conflicts damage national and international trade. Are lesser the business that offer war products and services and therefore support, implicitly or explicitly, collective orientations for weapons use and for armed conflicts.*

*At the same time, linked mainly to **peace within peoples**, many firms had aggressive social behaviour in recent process of market-economy globalization, while other enterprises showed illegal behaviour when bankruptcies occurred in some large business at the beginning of this*

century (ENRON, WORLDCOM, PARMALAT, LEHMAN BROTHERS, etc.).

In spite of these events, or because of these, some important reactions emerged that favour the role of enterprises for peace: in international and national norms (ESG in ONU and in EU that constrains business to report the environmental, social and managerial effects o their conduct ; 231 Law in Italy, that made business responsible for illegal behaviour of their employees and representatives; etc); in the business of “investment funds”, with the development of “Ethical investment funds” as an alternative to traditional Investment funds; and also in marketing and management theories, with the growing approval of S-D Logic, whose main concepts are that service is the basis of exchanges and value co-creation is the condition of progression and growth of business activities (as seems to be the in centennial business).

PHILOSOPHIA PACIS

GIUSEPPE FERRARO

Il futuro della pace

*Beati quelli che si adoperano per la pace,
perché saranno chiamati figli di Dio, mt 5,9*

“Futuro” è una parola strana. Quel “fu” coniugato al participio, fa pensare al passato remoto del verbo essere, nella terza persona singolare, quella impersonale. Dicendo “futuro” qualcosa che “fu” viene partecipato all’avvenire. È strano. Cominciai a pensarlo quando in carcere mi trovai a parlare con una persona detenuta che mi mostrava tutto fiero i libri che stava studiando. Diceva che si era iscritto all’università per prendere la laurea in Agraria e diventare agricoltore. A chi mi stava accanto chiesi quanti anni quell’uomo avesse ancora da stare in carcere. La sua risposta mi lasciò incredulo, disse che aveva ancora per tredici anni.

A scuola confesso che non capivo perché si dicesse “futuro anteriore”. Capivo il significato di “futuro semplice”, mi sfuggiva però l’altro, quello anteriore, che immaginavo dovesse significare un futuro prima del futuro. A scuola non ti spiegavano. A scuola devi imparare a memoria, non a fare memoria. Non ci spiegavano niente. A scuola si assegnava lo studio, ma non ti spiegavano come studiare. Non si apprende la disciplina, si assegna la “materia”, che resta tale senza forma, senza che tu stesso ti possa formare e cambiare a capirla nelle forme della tua sensibilità. A scuola si impara senza apprendere. Devi fare

da solo, basta che ripeti. Vieni privato della meraviglia della conoscenza.

Quel “futuro anteriore” mi sfuggiva, non capivo. Quel giorno in carcere l’ho capito. Il “futuro anteriore” è piuttosto il “futuro interiore”. Non è del giorno dopo o tra qualche tempo che anticipi ora. Non sta dall’altra parte del muro, in uno altro spazio per un altro tempo. Il futuro è interiore, lo devi avere dentro, come era per quella persona detenuta che si presentò a quegli incontri che tenevamo in cerchio con i suoi libri da mostrare tutto fiero. Il futuro lo portava in mano, gli stava dentro, lo pensava in pagine da apprendere, lo coltivava, cominciava ad arare la mente e a seminare conoscenze.

Sì, adesso so che “futuro anteriore” il futuro prima del futuro è “interiore”. Viene prima del “futuro semplice”, ma quando? Se è già incerto il “sarà” come potrà intendersi quel “ancora prima”? Il futuro è interiore. Quel “fu” che lo compone è quel che racconteremo come passato remoto del presente di adesso. Se questo momento, questo presente che vivo non è raccontabile, non avrà futuro. Quando si dice che i giovani non hanno futuro, bisogna intendere che il presente che vivono non è raccontabile, è senza storia. Il tempo nella coscienza passa e giace a fondo, rimane nei resti che si condensano e riasuonano in sentimenti. Il ricordo somiglia al sogno. Anche il sogno viene dal ricordo. La memoria nostra è fatta a doppio fondo, ricordiamo quello che è accaduto ricordando anche quello che non è avvenuto in quello che è accaduto. Il tempo è racconto e i sentimenti sono fatti di tempo. Non c’è un ricordo che non porti del tempo quel

che è successo e quello che non è successo. Così comincia con quel imperfetto “era” ogni racconto che chi ascolta attende che cambi nel corso del sentire. Scrivendo adesso racconto di un passato vissuto e di un avvenire mancato che ricordando, sento. Il desiderio e la nostalgia s’intrecciano. La nostalgia è desiderio del passato così come è stato e non è più quanto il desiderio è la nostalgia di quel che non è stato in quel che accadeva.

Qualcuno leggendo mi prenderà per sognatore o per sognatore o per un utopista, quando dal titolo di quel che sto scrivendo intuisce adesso che sto parlando della pace nel futuro interiore. Anche la parola “utopia” doveva impararla senza apprenderla. A scuola ci dicevano che “utopia” significa in “nessun luogo”. Poi arriva il momento da grande che capisce che c’è un luogo che non è in nessun luogo. ed è però tanto più reale di quanti si possono trovare sulla mappa del territorio.

La letteratura è piena di luoghi che non si trovano sulle strade delle mappe. C’è un luogo che non è in nessun luogo ed è ancora quello interiore che abitiamo e che non corrisponde a quello dove siamo. È quando siamo assenti dove siamo presenti.

Certo adesso anche chi è per strada o al ristorante o in museo con la testa abbassata sul cellulare senza vedere intorno e chi gli sta accanto, certo non è dove si trova. Non è però che sia assente perché presente nei suoi pensieri. Il cellulare è uno strumento che ci ha tolto la memoria e l’immaginazione, ci ha tolte l’interiorità, la ruba, la scippa, la sostituisce con il virtuale. Alla chiamata dal

cellulare si risponde “dove sei?” e non più con quel “pronto” che valeva “ecco”.

A scuola, ricordo, si faceva l'appello. Anche questo non ce lo hanno mai spiegato. Basta capire che in carcere si fa la conta, che in caserma si fa l'adunata per coglierne il valore. A scuola si faceva l'appello. Bisognava rispondere “presente”. Chi faceva l'appello dalla cattedra ci vedeva, che eravamo là. Dovevamo però dire “presente” per rispondere alla “chiamata” e dichiarare la nostra presenza in quel tempo che si trascorreva in classe e che lasciava fuori il tempo quello corrente. Il tempo è fuori, sempre dove sono gli altri. Bisogna rivolgersi a se stesso come altro, bisogna avere nella memoria altri volti e nomi e giorni per capire come avere un fuori interiore, per capire come sono gli altri in te stesso che sei un altro fra gli altri. La scuola è un luogo di passaggio. Si passa il tempo, si passano i compiti, si passano all'assegno, si passa l'esame. Ed è questo passare che si apprende. Non ce lo spiegavano. La sua organizzazione era modellata sulla fabbrica e sul carcere. È ancora così. A parlare della “Pace”, in maiuscolo e virgolettato, per enfatizzare il valore della parola, bisogna capire anche come è la scuola che s'infoca ogni volta come luogo di formazione culturale. La “pace” passa dall'educazione scolastica, passa dalla scuola, è un passaggio, è un futuro interiore.

La scuola doveva essere il luogo dell'organizzazione della nostra utopia, del nostro luogo interiore. Non era e non è così. La scuola però resta il futuro di un giovane, è il percorso del suo futuro. Non è però così se non come successo e acquisizione di un titolo. Ci si svuota

d'interiorità e ci si riempie di estraneità. Esattamente il contrario di quel che si legge nel *Simposio* di Platone quando Agotene dice L'amore ci svuota di esteriorità e ci riempie d'intimità". Viene già qui, subito, il richiamo della pace all'amore. A leggerlo uno si ritrae, non ci si vede, si scosta, prende le distanze, non vuole confermarlo, perché richiede un impegno non comune. Sentire, leggere, il richiamo di pace e amore suona stucchevole, sentimentalistico, impolitico, irrealistico, personale. Il punto è proprio quello che non si riesce ad ammettere, parlare della pace è questione personale, richiama la propria presenza, è un appello, come si faceva a scuola. Richiama la propria presenza interiore. A parlare della Pace non si può in un parlamento politico. Della Pace si rivolge a parlamento interiore.

"Futuro" è una parola strana. Quel "fu" nell'etimo richiama il "fu" greco, che si scrive "fy" o "phy", ma che qui scrivo traslitterando, senza alterare i suoni delle lettere della lingua antica. Quel "fu" richiama la "fuis", la natura.

Anche la voce "natura" è l'espressione del tempo verbale del futuro, come anche la voce "letteratura", come erano quelli che a scuola imparavamo della voce "morituri" dei gladiatori pronti a morire in armi. "Futuro" è il participio futuro della "fuis": Equivale a "natura" che significa quel "che sta nascendo" o "che nascerà". Per il "futuro della pace" dovrei pensare a quel che sta nascendo della pace, a quel che nascerà della pace, a quel che fiorendo, a quel che nasce.

Dovrei cioè vedere, immaginare, sognare, ricordare che da quel che è sta nascendo, sta avvenendo, qualcosa che potrà essere strozzato, che potrà non accadere, ma che sta avvenendo come in ogni cosa che accade e che può tradire la sua natura o che può tradire la cultura che della natura si prende cura.

Posso scriverlo: quel che sta accadendo non è “naturale”, quel che sta accadendo nel mondo non è mnaturale, almeno non è della cultura come cura della vita della natura. Quel sta accadendo sarà storia. È la storia di sempre. Qualcuno farà capolino sulla pagina per dire che è del tutto “naturale” quello che sta accadendo. Come allora pensare al “futuro della pace” senza intervenire sul rapporto fra storia e cultura. Troppo facile dire che la natura non è la cultura. Neanche la storia è cultura anche se diciamo storia della cultura quando studiamo quel che è stato. La cultura però non s’impara a memoria. Della cultura si fa memoria. Nella cultura si dà quell’intreccio del ricordo e del sogno, della nostalgia e del desiderio, si dà l’intreccio di cura e natura, da cui quel rapporto fra l’esistenza e la vita, da cui quel rapporto la vita e il mondo e quella prospettiva sempre davanti di una mondo della vita. Mondare è quel che si dice di ciò che diventa mondo, togliendo le incrostazioni delle abitudini del sempre così. A parlare della pace al parlamento della politica e della storia, penseremo a un trattato, alla diplomazia, all’armistizio, al cessate il fuoco. Poi leggeremo ancora, per sollevare la coscienza da responsabilità, il libro di Kant “Per la pace perpetua”. Leggeremo “Il lamento della Pace” di Erasmo da Rotterdam.

L'esperto ci dirà che ci sarà il trattato di pace a ratifica dei risultati sul campo di battaglia e degli interessi dominanti. Intanto su quei campi si muore e il prezzo di una generazione di giovani sarà pagato in dolore e stenti quotidiani da chi la guerra la subisce e non la vuole. Invocheremo allora la pagina di Euripide leggendo "chi pensa bene evita la guerra", facendo appello al pensare, all'assennatezza.

La pace è senza futuro che si possa fissare in una data. Del resto il futuro è così, scritto su un calendario senza date e mesi. La Pace è senza trattato. È intrattabile. L'amore è intrattabile. La pace come l'amore finisce quando viene sottoscritta. I trattati di pace sono redatti indicando le condizioni della guerra a seguire, sono come un cessate il fuoco, lasciando cariche le armi. Il futuro della guerra, quello si si può prevedere con date approssimative o precise. Ad oggi assistiamo a un cambiamento dello stesso campo di battaglia o della posta in gioco della guerra. Il futuro della guerra non sarà più sui confini terrestri, ma sull'occupazione del cielo, con armi tecnologiche, con droni e con satelliti che vedono dove si muoveranno gli altri, i nemici. Saranno sempre più robot a combattere come già sono robottizzati gli uomini a morire.

Il fatto è che la guerra è "calcolabile". La pace invece è incalcolabile. Quale futuro della pace allora? Se non è calcolabile, su quale calendario troveremo il giorno e il mese e l'anno, se solo a pensarlo ci ritroviamo pagine vuote?

È come per l'età dell'oro o come il paradiso che si dicono al passato remoto. Si ricordano come accaduto e non

avvenuto. Il futuro della Pace è in un passato remoto. È appunto “fu-turo”, iscritto però nella “natura”, nel nascere, nella nascita. Quel momento è “l’età dell’ora”. Mi si permetta il gioco di parola. Quel momento è un momento di festa anche se intorno c’è la guerra. Dura quell’ora, il tempo di prendere la voce nel respiro della vita che si fa voce.

Sono cose astruse e inconcludenti. Incalcolabile quanto è vano dire e scrivere e sentire la pace in questo modo. Meglio il cessate il fuoco, meglio il trattato. L’altro giorno ho sentito il presidente del paese aggredito che diceva alla fine, dopo tante perdite di persone e confini, che si potrà ottenere “la pace con la forza”. Cioè con la guerra, continuando a farla, aspettando il momento migliore quando le riserve di armi saranno tali per vendicarsi del passato, di quel che si è passato, di quel che si è fatto insieme accadere e che poteva non avvenire altrettanto con certezza quanto con certezza c’è stata la guerra. Non importa dire di quale guerra sto facendo riferimento, vale per ogni guerra che stiamo vivendo. Dalla fine della cosiddetta guerra mondiale non c’è stato mai un momento, un solo anno in cui non ci siano state guerre nel mondo. Quale futuro allora per la pace o come parlare del futuro della pace?

Quello della pace, grammaticalmente parlando, non è un “futuro semplice”, è un “futuro anteriore”. Il futuro della pace è un futuro prima del futuro. Già siamo così al “cattivo infinito” quello che non finisce di finire. A meno di non intendere il “futuro anteriore” come “interiore”. Quella della pace è un futuro interiore. Riguarda lo spazio

deterritorializzato dell'anima, del proprio animo, del proprio sentire, dell'intimità. Riguarda quel nessuno luogo che è in ognuno, che è possibile in ognuno e per il quale non ci sono trattati e insegnamenti da studiare senza imparare. È come per la vita quando si dice "devi imparare a vivere". Cosa che nessuno ti può insegnare ma devi imparare e quel "devi" s'impone come necessità, come un dovere naturale, che deve essere della natura umana, trasformata. Anche l'amore non si può insegnare ma si deve imparare. Nessuno può insegnare ad amare ma nessuno può insegnare senza amare. Vale per la Pace, nessuno può insegnarla, ma nessuno può insegnare senza pace. C'è anche quel modo di dire "non darsi pace" per far intendere un darsi pensiero, preoccuparsi, in tanti lati possibili. Bisogna però darsi pace. Bisogna rivoltare quel detto nell'altro, darsi pace. Allora è qui che gli stati armati dovrebbero diventare educativi, far apprendere nel modo di insegnare senza imporre. "Dovrebbero", ma già così si perde quel "tu devi" che è categorico. Come allora s'insegna l'imperativo categorico a livello di Stato senza che finisca per essere una dittatura. Certo quell'imperativo categorico è un "dettato", ma chi è a dettarlo se non la voce interiore?

Il futuro della pace, se mai possibile, è nella voce. La violenza comincia quando la voce perde la parola e si spegne in un grido o resta attonita. Dove la parola manca anche il mondo finisce. I confini dell'umano sono confini di voci, l'umanità finisce quando la voce non ha più parola e il respiro si perde nel soffocamento del grido e nell'afasia del dolore. La parola dà suono alla voce.

Quando il fratuono delle armi e lo strazio del genocidio lacerano l'aria che respiriamo anche l'umanità è finita, la voce ammutolisce e della pace non c'è futuro né ricordo alcuno, tutto diventa passato, il presente è immoto e vuoto, perduto, remoto, promessa sbiadita. Il futuro della pace è lo stesso della fede. Come la fede è però senza futuro calcolabile. Non basta avere fiducia a parlare di pace, se manca la fede. La fiducia si riferisce al conosciuto, all'altro che si conosce e al quale si dà fiducia. La fede si riferisce allo sconosciuto, all'altro che non si conosce, quale che sia l'altro che viene, senza prima conoscere volto e nome. L'altro sconosciuto è di ogni altro, è l'Altro, il suo plurale è singolare verticale, alto e ovunque, chiunque viene ritorna dove non è mai stato prima. La fede si dà dando se stessi. La fiducia si accorda, la fede è senza accordo alcuno. La fiducia si promette, la fede è senza confessione e certezza. È vera come la verità che si viene sempre a sapere ad ogni nuova voce che nella parola porta il suono dell'anima. La pace non è scritta, né mai si può scrivere, si può solo avere e come l'anima si può perdere quando cade nell'abisso della violenza. La fede è senza confessione, non ha dichiarazione, come la pace è senza confine. La pace è intrattabile, senza trattato come la fede è inaudita, mai sentita prima, assurda diceva Agostino. Inaudito fu l'annuncio rivolto a chi veniva al sepolcro trovandolo vuoto. "Non è qui" fu l'annuncio, "non è qui, è risorto". Fuori da ogni schema quel "risorto" del "non è qui" del Vangelo bisogna intenderlo in altro, altrove, di là da ogni confine, in altro di ogni altro che viene ed è altrove

qui. La pace non è qui è altrove, in altro, in chi è essendo viene, chi ritorna ad essere qui come non è mai stati qui. Si può avere ricordo di ciò che non è mai stato prima ed è prima di ogni prima?

Certo che a parlare del futuro della pace bisogna avere fiducia o piuttosto bisogna avere fede, senza fare la guerra in nome di Dio. Basta appena riflettere che Dio non ha nome. È invano nominare Dio, perché non ha nome. Se avesse nome sarebbe del padrone che nominandolo lo rende proprio come proprietà esclusiva. Né si può riconoscere in un documento, in un attestato di eredità, non è stato e finito, perché dell'infinito presente.

«Beati quelli che si adoperano per la pace, perché saranno chiamati figli di Dio» Mt 5,9. La pace è in chi si adopera per la pace, leggo in Matteo. “Saranno chiamati”, in futuro, “figli di Dio”. L’essere figli è la condizione che viene dal nascere. Il padre dà nome al figlio, non è il figlio che dà nome al padre che è senza nome alcuno. La condizione del figlio è del vivente. La condizione del figlio ha come effetto quella di essere fratello. Siamo tutti figli, siamo “fratelli tutti” da questa condizione.

I figli si fanno la guerra, il fratello uccide il fratello. Il buono è quello che muore, l’ucciso, il cattivo è quello che è chiamato a fare dono della sua colpa. È questa la colpa dell’essere nato, si legge in Anassimandro, l’essere nato. Leggiamo così il frammento del Greco e il Dio che divorava era Kronos. Il tempo ci divora. Facciamo forse già un passo avanti se proviamo a capire l’essere chiamati “figli di Dio”. Quella del “figlio” è la chiave di lettura

delle pagine dei Vangeli. È una chiave difficile da trovare e maneggiare. Nei Vangeli Gesù parla di sé come “figlio dell’uomo” e annuncia “il regno del figlio dell’uomo” lui che è chiamato “figlio di Dio”. Come si dà un tale passaggio? Se mai sia un passaggio.

Gesù non è un uomo di chiesa. Ogni volta nel Vangelo si racconta che quando entra nel tempio è per prendere le distanze da scribi e farisei. Nel tempio Gesù insegna, fin da giovanissimo. La sua però non pare essere una trasgressione, piuttosto è un inveramento, non un superamento. Inverare è venire incontro, fiorire, far crescere, manifestare, aprire, svelare, meravigliare, compiere. «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure uno iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli. Poiché io vi dico: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli.» (Matteo 5,17-20)

Si legge e ci si contraddice come se il testo di un tale annuncio fosse mancante di un passaggio. Non bisogna trasgredire ma compiere, portare a compimento lo scritto, osservarlo per coglierne il fine e non per restare alla lettera, ma per superare scribi e farisei, quanti continuano

a scrivere il già scritto. Cosa manca per capire? Cosa manca per un tale compimento? Cosa manca per la Pace? Chi legge manca quando si tiene alla lettera, quando continua a scrivere, come in questo momento io stesso scrivo e resto qui, alla lettera. Cosa manca allora? Quanto manca? In quale tempo, in quale ora e dove e chi?

Eppure Gesù non è un uomo di chiesa. Quando vi si trova è per contestare l'ossequio di mercato e di facciata dei zelanti. Il tempio di Gesù è quello interiore. Il corpo proprio si fa tempio, non più è come cella che tiene chiusa l'anima. È scrigno di vita. Il corpo è testimone dell'anima. Il figlio dell'uomo testimonia il figlio di Dio nel regno del figlio dell'uomo. Il Vangelo è il luogo del paradosso, se solo si resta alla lettera.

La Legge e quanti ci hanno preceduti, profeti, salmi, vanno onorati, rispettati, osservati, non vanno dimenticati né trascurati, bisogna però lasciarli alle spalle, inverarli, compierli. A ripeterli ogni volta senza esiti, diventano pareti di reclusione. Fino a quando non ci sarà compimento ogni lettera non dovrà essere scomposta, né una sola parola dovrà essere tolta, dimenticata, perduta. Cosa avviene però dopo? e Quando? e Dove? A che ora?

Non posso certo entrare nelle dispute teologiche. Posso solo farmi delle domande. E mi ritrovo subito quel "compimento" che è anche un "compito", ciò che deve essere compiuto, portato a termine, fino alla fine, compiuto. Ognuno è come un complemento di un soggetto per il quale deve compiere, portare a termine, farsi finire, finire egli stesso, compiersi come figlio. Ognuno è un compito. Compiere è portare alla fine. «Bisogna che si

compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» Lc 24,35-48

“Così sta scritto” è una perifrasi che si ripete, una voce che ritorna come un’eco, quasi che le pagine scritte siano pareti dalle quali le lettere rimbalzano nella voce di chi, leggendole, le ascolta.

«Che cosa dobbiamo fare per compiere le opere di Dio?» (Giovanni 6:28) La domanda arriva incredula. Come si fa a compiere le opere di Dio che superano l’umano. Non sarà allora fare quello che fa Dio, ma eseguire, seguire, da seguito, questo è il compito, attendere le cose assegnate da Dio, non aspettare ma attendere. È un compito scritto nella Legge e che bisogna però eseguire, seguire, attendere, non certo scrivendo. Non è facile.

È il compimento più difficile e inquietante. Bisogna essere dei trasformati alla fine, non riconoscersi più come si è, ma diventare quel che si è. Come?

La scena che ci presenta il Vangelo di Giovanni si apre su questa domanda. «Gli dissero allora: “Che cosa dobbiamo fare per compiere le opere di Dio?” Gesù rispose: “Questa è l’opera di Dio: credere in colui che egli ha mandato”» È presentato come un vero e proprio dialogo fra la folla incredula sul “compiere”. Gesù avrebbe potuto rispondere “credere in me”, invece no, leggiamo che risponde di credere nel “mandato”, in colui che ha mandato. Un risposta strana. Non credere in me, ma in colui che è mandato, nel mandato, in chi viene da lui mandato. Non è dunque egli stesso il “mandato”? È lui senza esserlo. Non c’è modo di venirne a capo se non intendendo che nessuno può dirsi mandato senza poter essere non più chi è

per nome e qui. Il “mandato” è chi non è più qui, non ha più nome, non dice di esserlo. Il mandato è chi lo è senza dirsi di esserlo. Senza poter dire di essere lui. C’è solo una condizione, quella di poter essere di persona la persona che non è; la condizione di poter essere impersonare ciò che è impersonale. È condizione di farsi dono, di un dare senza dare qualcosa che non sia un darsi senza interesse e credito. Come? Quando? Come? Dove? Essere e non esserlo? E come esistere allora? che ne è della propria esistenza? Arrivo fin qui, fino all’esistenza che non esiste. Fino all’assurdo, fino a quel che a dirlo uno si trova fuori del quando e del dove, fino all’essere che non ha luogo. Per rendermi più chiaro l’assurdo che ronza al dire comune, significa che è un qualcosa di assolutamente singolare, fuori dalla storta come da fuori del comune. Non esiste chi esiste a questa condizione. E se esiste è fuori da tutti gli altri. Anche la Pace è fuori da ogni pacificazione. Anche Gesù è solo come Dio è senza alcun nome che possa farlo essere di qualcuno come suo recinto in un confine di territoriale e di appartenenza esclusiva. Potrà perciò esserci utile per capire il “compimento”. Sarà già un compito non facile capire ciò che è da compiere già solo per intendere quello che sta scritto, perché quello che si legge è fuori da ogni logica. Non è nemmeno un paradosso. È quasi un enigma. È qualcosa cui si è chiamati a rispondere senza troppi ragionamenti di perché, senza scuse di non capire, senza cause e motivi. Senza giustificazioni.

In quella scena del Vangelo la folla a un certo punto lo aveva cercato, perché era sparito come i suoi discepoli e

non si sapeva dove fosse andato. Aveva fatto il miracolo del pane e dei pesci e se ne era però andato senza che loro nemmeno se ne accorgessero. Ora lo cercavano. Non è che fosse “sparito”, è che erano troppo presi dal saziarsi di quel pranzo inatteso che nemmeno l’avevano più guardato. Adesso che erano sazi, lo cercavano.

Attraversarono il mare per trovarlo. E quando lo videro, l’avvicinarono con quella domanda, «Che cosa dobbiamo fare per compiere le opere di Dio?» E Gesù rispose loro: «Questa è l’opera di Dio: che crediate in colui che Egli ha mandato». Compiere è dunque credere?

Si crede solo amando. Questo mi viene da pensare. Quella folla non andò a cercarlo per amarlo, perché non ci credevano. Erano andati a cercarlo perché aveva loro dato da mangiare, li aveva saziati con quei pani e pesci. È un episodio, una scena, quella di Giovanni, che fa pensare. Gesù continua a dire loro che non era come era stato con Mosè che aveva soddisfatto la folla con la manna venuta dal cielo. E loro a replicare: «Quale segno miracoloso fai, dunque, affinché lo vediamo e ti crediamo? Che operi?»». Nessun segno, diceva Gesù, ripetendo che non era come al tempo di Mosè. La manna venuta dal cielo adesso era egli stesso, era il “figlio di Dio”. E loro a chiedere prove e a domandarsi com’era mai possibile. Sapevano benissimo che era il figlio di Giuseppe, quello di Nazaret. Perché si doveva dire “figlio di Dio” se poi era “figlio dell’uomo”? Come fare a credere una cosa simile quando la certezza nega la verità?

Me lo sono chiesto anch'io. "Credo" che se lo chiedono anche quelli che ricercano il "Gesù storico", il figlio di Giuseppe e Maria. Confesso che mi affascina da sempre quel dire di Gesù che ripete l'avvento del "regno del figlio dell'uomo", mentre è "figlio di Dio". Ne sento la suggestione e qui, parlandone, provo a capire se non sia in questo illogico e incredibile quel "compimento".

Che sia il compimento della storia? E se fosse? come compierlo? come assumerlo a compito? Sarà questo che è assegnato a chi, solo leggendo, sulle pareti scritte della Legge sente la propria voce rimbalzare come un'eco da quelle lettere che abbattono ogni chiusura e clausura di dogmatismo da scriba e farisei. Leggere senza voce, interiormente significa cogliere il valore della funzione stessa della parola, diceva il filosofo. Quando si parla senza voce, nell'intimità, anche nella lettura, si comprende davvero la funzione della parola, la sua essenza, che è quella di rivolgersi. La parola si rivolge. Dà l'altro, si dà all'altro, si diventa altro in se stesso rivolgendosi, rivoltandosi anche a parlarsi dentro senza voce che si possa udire da fuori, ma che dentro si sente. Da dentro ci diciamo parole inaudite. Bisogna essere capaci di parole inaudite? Essere capaci di parole interiori? se è così bisogna pure allestire il luogo interiore, non dire tutto quello che passa per la testa ma dire quello che suona folle, assurdo, singolare, impossibile? Semplicemente dire cose da un luogo che non esiste da nessuna parte, tale è quello interiore. A scuola, ricordavo, ci dicevano dell'utopia che significava in nessun luogo, ma c'è un luogo che non è nessun luogo ed è giusto quello interiore, proprio come

improprio, s'impersona come impersonale e la voce che risuona chiama e non è quella che altri sentono quando parliamo ad alta voce. Quella interiore non ha alcun accento. Lo si capisce ancora di più quando si sente la propria voce registrata e si dice non è mia, perché non si riconosce come propria, come quella che si sente nel proprio dialogare in se stessi, nel proprio parlarsi.

Dovrei smettere di scrivere allora o scrivere cose incredibili e illogiche senza essere più io a scriverle come soggetto che regge la grammatica del periodo e che consegna queste pagine come prova di studio. Già non posso farlo, perché, lo confesso, sto scrivendo avendo nella mente e nell'animo l'eco della voce di padre Nogaro, l'altro giorno che sono andato a trovarlo. La sento chiara nel suo testo per il quale anche sto scrivendo, la sento come l'ho sentita quella sera che parlava del suo innamoramento di Gesù.

Nogaro non è un uomo di chiesa, è uno che ama Gesù e sente che è figlio dell'uomo e figlio di Dio. Non importa nemmeno chiamarlo in quello o in quello altro modo, resta che è figlio. Resta che ha una madre. Non ci solo uomini ad abitare le pagine del Vangelo. Ci siamo tutti, ci sono anche le voci strazianti di queste guerre, c'è la voce del dolore e dell'amore. C'è da credere che sia stato così e che ancora è così e che perciò non si è compiuto ancora niente di quel compito che metta fine a tutta questa storia.

Gesù non era un uomo di chiesa come di quelli che ci vanno per assicurarsi la manna dal cielo. Gesù faceva miracoli, cambiava il modo di vedere per mirare piuttosto, per ammirare quel che vedendo non si vede. Gesù dava la

vista a chi con gli occhi non vedeva, faceva camminare chi non riesce a camminare coi propri piedi, resuscitava chi era morto.

Gesù dice che è lui stesso che è stato inviato da Dio e che è figlio. È lui la manna, è lui che devono mangiare come il pane e bere il suo sangue come vino, è di lui che devono sfamarsi e chiedersi di se stessi.

È proprio così, Gesù è figlio. È inviato da Dio. Il figlio è inviato. Nasce e viene come un dono, dall'alto e in grembo a una donna che diventa madre. Non è scontato. Un bambino nascendo non ha nulla che può dare. Il figlio è quel dono che non ha niente da dare. Il dono è così. Chi dona non dà niente che non sia se stesso. Chi dona s'impersona. Diventa impersonale. Se solo si sente come chi ha dato una cosa, un pane o che altro, si dichiara soggetto e autore, pensa di avere un credito. Deve essere figlio dell'uomo come figlio di Dio per essere un dono, per essere come ogni figlio di uomo figlio di Dio.

Mi colpiva e mi stupisce ancora sentire che nella mia Città, nella lingua di questa città la voce "figli 'e Dio" sia usata per dire di un bambino, una bambina, per dire di una persona diversa. Si usa dire "figlio di Dio" nella lingua parlata della mia Città per la persona diversa, quale che sia la diversità mentale o fisica. Folle cioè, non normale. E intoccabile. È figlio di uomo e figlio di Dio, venuto così, inviato, non costruito, "venuto così" senza che sia passato per una "formazione", per una "formattazione" che lo ha reso tale. È venuto così. Gesù è diverso. È un diverso. Parla diversamente che quasi non si capisce. L'altro giorno fra i detenuti affidati alla Pastorale Carceraria ho

sentito uno che diceva che anche Gesù doveva stare ubriaco per dire quelle cose. Ricordo che anche di Socrate, qui la mia malformazione si fa sentire e non è certo divina, anche di Socrate si diceva che beveva molto ma era sempre sobrio, lo si legge proprio nel dialogo del simposio sull'amore.

È difficile capire “figlio dell'uomo” e “figlio di Dio” e tenerli insieme. È difficile fino a quando non si lascia intendere che sia un compimento, un passaggio, che non lascia dietro tracce né che si volti indietro, per rivendicare, per dire “proprio io”, per dire “ho fatto”, “detto”, per stabilire cause e torti. Niente. Fare questo passaggio senza nemmeno passare da un'altra parte, senza aspettare domani o quando, solo tenendo acceso la lucerna, perché il regno del figlio dell'uomo, come leggo in Matteo arriva quando non sai e nemmeno puoi prevedere, non saprai neanche che è arrivato il momento e l'ora se non credi. Eccolo il “dove”, “ora”, “come” e “cosa”. Non aspettare, attendere. Non guardare l'ora, perché è adesso, è il presente, adesso ad essere l'ora e il luogo, è darsi presente, essere come dono, questo il mandato come il figlio è un dono, come il bambino che non ha niente da dare ed è un dono. Credere è attendere il mandato, osservarlo, come è scritto, a compierlo. Singolarmente, questo rende il compito difficili, si è soli, ognuno è solo a impersonare la vita nella propria esistenza, a credere senza pensare a questo o quel calcolo, senza dare fiducia a chi si sa già credendo di sapere, avendo invece quella fiducia che si dà a chi non si conosce, quella fiducia che si chiama proprio per tale fede.

“Amatevi come io vi ho amato” leggo. Se non segui quel solo comandamento che non è un comandamento perché è un invito, una sollecitazione, non è un comandamento, è un incitamento: “amatevi come vi ho amato”.

È proprio folle l’amore. L’amore vero è senza una ragione, folle; l’amore vero è senza tempo, eterno; l’amore vero è senza possibilità, impossibile. Bisogna rendere ragionevole la follia per amare veramente, bisogna fare del “tempo l’immagine mobile dell’eternità”, bisogna rendere possibile l’impossibile. Se c’è la guerra fare la pace. Il regno del figlio dell’uomo figlio di Dio è un regno senza guerra, senza torti e vendette, senza giudici e castighi, senza ricchi e senza poveri. Non è che bisogna aspettare che arrivi. Bisogna essere così per farne parte, bisogna seguire Gesù, andare appresso a lui nel tempio e non stare a sentire scribi e farisei ma ritrovare il tempio in se stessi e viverlo insieme a chi standosi accanto rendere quelle pareti di sepolcri imbiancati voci di echi che vengono dall’animo.

L’eco delle voci delle lettere di Luca si stacca dalle pareti delle pagine. È un rincorrersi di voci frastornanti perché illogiche, incalcolabili ...

“Amate i vostri nemici” (Lc 6,27)

“Fate del bene a quelli che vi odiano” (Lc 6,22)

“Benedite coloro che vi maledicono” (Lc 6,28)

“Pregate per coloro che vi trattano male” (Lc 6,28)

“A chi ti percuote sulla guancia, offri anche l’altra; a chi ti strappa il mantello non rifiutare neanche la tunica” (Lc 6,29)

“Dà a chiunque ti chiede e a chi prende le cose tue non chiederle indietro” (Lc 6,30).

“Amate i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperare nulla, e la vostra ricompensa sarà grande e sarete figli dell’Altissimo, perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi” (Lc 6,35)

“Siate misericordiosi come il Padre vostro è misericordioso” (Lc 6,36)

“Non giudicate” (Lc 6,37)

“Non condannate” (Lc 6,37)

“Perdonate” (Lc 6,37)

“Date” (Lc 6,38)

È l’assegno per un compito impossibile nella storia. Ed è solo quando si compiranno queste cose che ci sarà il regno del figlio dell’uomo figlio di Dio o che il figlio dell’uomo sarà com’è figlio di Dio, venuto da Dio, perché tutto ciò che nasce è creato. Ed è questo credere, questa la credenza che si diceva una volta del mobile dove stipare la riserva per il tempo di chi viene, per questo chiamiamo anche “crianza” la credenza come riguardo di ospitalità e chiamiamo “creature” la creazione che viene, con il figlio. La pace è come una rivoluzione, perché scompone l’ordine della storia, perché è a compimento della storia della guerra e della violenza, perché con la pace finisce questa storia.

Ognuno è figlio, anche quando diventa padre ed il figlio che compie il padre. Allora saremo tutti figli inviati con quell’animo che solo dell’infanzia ricordiamo come innocenza.

Quell'elenco di esercizi, l'assegno dell'eco di voci che si staccano dalle pagine di Luca è un compito difficilissimo, bisogna credere per compierlo. Non bisogna credere di sapere, bisogna saper credere, portare il sapere a quel sapere amare che nessuno ci può insegnare ma che ognuno deve imparare. Come a vivere, nessuno lo può insegnare, ma ognuno deve imparare.

Quell'elenco è per un uomo non normale, per un "oltreuomo", per un uomo che supera l'uomo. Mi ricorda Nietzsche, il filosofo che si faceva chiamare Anticristo pensando al "cristo" sequestrato nella "chiesa". Quando leggevo quell'aforisma da "Umano troppo umano", ne sentivo la suggestione e cercavo come seguirlo, come si potesse eseguire in quanto esercizio. È quell'aforisma dove si legge: «"Amici non ci sono amici", dice il saggio morente; "nemici non ci sono nemici", dice il folle vivente».

È come dire "Amate i vostri nemici, fate bene a chi vi odia, dite bene di chi vi dice male, offri l'altra guancia a chi ti dà uno schiaffo, dagli l'altro tutto quello che ti resta se ti ruba qualcosa, non chiedere di farti restituire quello che hai dato in prestito, Dio è buono con i malvagi, misericordioso con i miscredenti, non giudicate, non condannate, perdonate, date." Così, tutt'un fiato.

È una follia. La pace è una follia. È la fine della storia. La fine di questa storia e perché non ci sia nessun'altra storia, ma solo il divenire, il venire del figlio, del nascere e del vero come vivere senza pareti. A Roma quel giorno scoppio una rivoluzione che sconvolse l'intero mondo scritto così come l'abbiamo saputo e conosciuto. Dovette

essere un tempo incredibile, poi pare sia finito o forse no, c'è che s'incontra nel figlio, in ogni figlio dell'uomo che è figlio di Dio. Ognuno è figlio e ha questo compito. Superiore ad ogni altro. È il compito d'amore. L'amore vero è impossibile, bisogna fare l'impossibile per amare veramente.

«Beati quelli che si adoperano per la pace, perché saranno chiamati figli di Dio», Matteo, 5,9 Leggo così quel passaggio, il “compito” è dunque adoperarsi per la pace. La fine della storia, il suo compimento, portare alla fine questa nostra storia è adoperarsi per la pace. Allora da figli dell'uomo si è chiamati figli di Dio. Meglio, solo allora ad adoperarsi per la Pace si sarà chiamati figli di uomo che è figlio di Dio. Il passaggio va da un capo all'altro. Si è figli di uomo quando si è figli di Dio e si diventa figli di Dio. Mi spiego così quel “diventare quel che si è” che i filosofi ripetono da Platone a Nietzsche. Bisogna esserlo già per diventare quello che si è. Bisogna essere figli di Dio per diventarlo. Bisogna che l'uomo sia figlio di Dio perché lo diventi. E Dio è fuori della storia. Per quanto lo si voglia portare dentro la storia, per quanto lo si voglia motivo di guerra, per quanto si faccia violenza in nome di una giustizia divina. Dio non ne sa nulla e non vuole saperne. “Non in suo nome”, ecco questa frase non l'ho ancora sentita gridare per le strade. Ho sentito tante volte “non in mio nome”, ma non ho sentito, mi sarà sfuggito, “non in nome di Dio”. Qualcuno l'avrà gridato. Nei “Comandamenti” c'è scritto “non nominare il nome di Dio invano”. Certo è invano nominare il nome di Dio perché non ha nome che si possa pronunciare come di qualcuno.

Gesù non comanda, esorta, invita, incita con quel suo “amatevi come vi ho amato”. In fondo “figlio”, almeno per il greco richiama sia “fusus” si la “filia” a voler fare i filologi principianti. Figlio da “fusus” richiama la vita, è il nato, il creato, la creatura. Filia si dice per chi si ha caro, non è solo l’amico, se non come s’intende l’essere come un fratello. Nella filia c’è l’essere figli insieme. Non si può essere fratelli senza essere figli. Non si può essere fratelli senza essere figli di un padre. Si è fratelli in quanto figli di uomini e donne figli di Dio. Non è solo un ragionamento “logico” questo, è piuttosto un compito. Solo se mi sento fratello anche con chi mi ha offeso e fatto un torto, posso porgere l’altra guancia per dono, posso dargli più di quel che mi ha tolto per dono, perché è per dono un figlio e per dono si è fratelli.

Il figlio viene, è inviato, mandato, ogni figlio si fa messo di Dio per un mondo alla fine della storia. Poteva solo chiamarsi figlio chi si dice sarebbe stato messia. È quando ci sentiremo figli come siamo ognuno figlio, quando ci sentiremo figlio dell’uomo, come ogni uomo è figlio di Dio, non importa come lo chiami. Ogni figlio con la sua nascita è un dono che come uno scrigno senza dare porta in segreto il messaggio di un mondo senza questa storia come sta scritto, come sempre si scrive sulla carta il mondo che non esiste e che a compierlo bisogna sentire le voci delle parole, “vocabolarle” per ascoltare come un’eco interiore quando ci si rivolge dentro se stessi, quando ci si rivolta dentro, quando si scopre che la legge del nome è volgersi, volgendo il proprio volto a chi ci chiama anche solo a sentire la voce che si eco interiore del senso che

prova a dirci e che si comprende solo a parlarsi dentro della voce del respiro.

In fondo “Dio” è senza nome e senza indirizzo di un paese e nazione o continente che si possa indicare sulla carta o ad andarci con un mezzo di trasporto. È qui e ovunque. Ricordo a scuola quando capii che dicendo “Dio” scoprivo che era il genitivo della declinazione del nome “Zeus”, che non è propriamente un nome, perché è solo un soffio che prende suono di voce. È come un respiro. Lo stesso di ogni altro “Dio” che non si pronuncia, perché non ha nome che si possa attribuire. È vano nominare il nome di Dio. Resta quel genitivo “Dios”, resta “di” di appartenenza. Quel respiro che chiama ed è voce a sentirlo e voltarsi ad ascoltare. Penso al “compimento”, al “compito”, a quel che è da compiere. Nessuno insegna al bambino come respirare, nasce e respira, dà voce senza parola ancora, lacera. Nessuno può trattenere il respiro se non per poco, nessuno per toglierlo se non con strumenti e violenza. Il respiro è involontario. “Si respira” impersonando qualcosa che è impersonale com’è il dono, come è la vita che si respira in noi che respiriamo la vita e siamo figli di Dio per il dono di esistere come figli dell’uomo, inviati senza alcun mandato che si possa rivelare, ma che si può solo annunciare come compito dell’arco della propria vita.

Il futuro della pace è nell’arco della propria vita quanto è vissuta per dono dell’imperdonabilità della guerra. La Pace si dà solo per dono. Un dare senza dare, tale è il dono. Chi dona non dà niente che si possa misurare, calcolare, proporzionare, scambiare, chi dona si dona. Entra in quel “si” impersonale del dono come quel che “si dà”, come è

dire “piove”, “c’è il sole”, “si respira” senza che ci sia un soggetto nominativa, con un nome, che “si possa” indicare ed esprimere. Il dono dispersona, spossessa chi dona, lo stesso dà il proprio sapere a un altro senza sapere cosa sarà e sia stato per se stesso. Il futuro è l’altro. È un altro il futuro, è chi viene, è l’altro che viene e che venendo ritorna al mondo come la vita ritorna in ogni nascita che avviene. Fuori della storia. Chi nasce, il figlio è già fuori della storia, è un dono, è divino e si fa uomo ma solo divenendo divino può ritornare ad essere figlio di Dio, appartenere al genitivo di un mondo fuori della storia come è il mondo della vita.

Mettere la vita al mondo e dare mondo alla vita è questa la soglia, in questo passaggio che è un ritorno dall’uno all’altra e dall’altra all’una, vita-mondo, mondo-vita. Quel “si” impersonale diviene allora “si”. È il sì alla vita che si dona nella propria vita a ricomporre ogni volta nell’arco di una vita il ciclo della stessa vita, che viene e finisce e inizia e ritorna. Il futuro della pace viene, finisce, inizia, ritorna. È un ritorno atteso, per il quale bisogna tendere l’arco della propria vita, non per ferire, ma per curvare la linea del legno che diventi arco come parte del cerchio del ciclo della vita. La Pace non è uno stato, ma un divenire, non è una “pace fatta” che non si rifaccia ancora la guerra. Bisogna sentirla dentro, educarsi alla pace, alla sua disciplina, quella contraddittoria, assurda, inconcepibile, quella del mostrare l’altra guancia a chi schiaffeggia è una disciplina. Dare tutto il proprio mantello a chi ne strappa una parte per rubarlo, è una disciplina. La fede è una disciplina. La fede è una fiducia folle, senza ragione e

motivo. È una disciplina, che nessuno può insegnare ma si deve imparare. Ognuno è perciò una prova. Siamo, ognuno, depositari di un segreto che è un mistero. È un segreto che non possiamo svelare ma solo rivelare al solo provare a pronunciarlo. Il velo è il vero. La verità è velata, le parole sono “verba velata”. Bisogna intravedere le parole, ascoltarle, sentirne la voce, staccarle dalla parete scritta, non mettere la testa al muro del pianto, né chinarla sulla pagina senza ascoltare che quelle scritte sono parole che vengono dalle voci fuori testo. Tenere insieme il mondo scritto e quello non scritto è provare a tenere insieme le parole e le voci. Sentirle. Sentire l’altro, l’altra che viene e che venendo sta ritornando con la vita.

È una disciplina. È di quelli che si adoperano per la pace. Difficile tenerne la disciplina. Saranno chiamati “figli di Dio”, si legge nel verso di Matteo, ma non lo sapranno. Moriranno senza saperlo.

La pace non si sa, né c’è un sapere che possa procurarla se non nel futuro di un altro, avendo cura di chi viene. Stare con la lucerna accesa, senza farla spegnere perché chi viene trovi il cammino che lo porti fin qui dove viene. Respingerlo, spegnere la lucerna dell’attesa è come chiudere la porta, mettere un confine e non vedere più nel figlio il fratello dello stesso uomo figlio di Dio.

La disciplina è quella del dono, del dare senza dare qualcosa, senza che qualcosa data abbia valore di scambio o di sconfitta o di vittoria, senza successo o perdita. Ricevere un dono è insopportabile. Chi dona da se stesso, chi riceve il dono, chi l’accoglie perde se stesso come chi prende, perché è chiamato a darsi. Il non si può accettare

senza pensare che lo scambio è in quel “sì” impersonale del donare che reclama il “sì” alla vita come accoglienza “di venire”.

Ero a Sulmona, è passato qualche anno. Tenevo come ogni anno l'incontro per ricordarci della Shoah. Qualcuno dalla sala chiese del perdono. Se si dovesse perdonare. Risposi senza pensarci. Dissi che era a me stesso che non potevo perdonare. Dissi che era imperdonabile a me stesso. Non potevo perdonarlo a me. Come avrei potuto perdonarlo a un altro. Per dono potevo solo dare l'imperdonabilità. Qualcosa di non misurabile e scambiabile. Nemmeno potevo io stesso dare l'imperdonabilità donandola, perché chi accoglie il dono accoglie l'imperdonabilità come quel limite che rende umano. È imperdonabile togliere la vita, è imperdonabile perdere la vita.

Non sono più attento a tenere incontri per ricordarci della Shoah, se non per un disastro dentro la storia che si ripete come in questi anni terribili si ripete e come si è ripetuta altre volte per altri. Sono adesso attento, anche qui, scrivendo, a incontrare chi viene, anche solo sulla pagina a leggere, tenendo incontri sull'imperdonabilità.

Il dono è per chi lo accoglie da chi donando si dà senza dare niente che non sia se stesso. Potrei chiamarla la disciplina dell'imperdonabilità o disciplina del dono, non è che si possa imparare da qualcuno, ma si deve imparare. La Pace è fuori della storia, è alla fine della storia, come per dono si può dare solo fuori dello scambio che misura un valore di mercato.

Quelle voci che si staccano dalle pareti delle pagine di Luca sono echi inauditi, che non si possono apprendere

senza che la loro disciplina sia per dono. In quelle voci è il futuro della pace, non in un tempo altro a venire, ma nel tempo di un altro come quello che è adesso, ad essere. Il futuro interiore è della pace, sarà anteriore ad ogni semplice futuro, sarà stato, remoto di un principio che la nascita del figlio ripete come viene al mondo dove la vita ritorna. Chi viene ritorna.

Abstract

La pace è intrattabile. È come l'amore che, quando è sottoscritto, diventa una storia, finisce. Il trattato di pace annuncia la condizioni di una nuova guerra. Cosa allora possiamo pensare alla "pace", se la guerra c'è sempre stata? È come avere dentro di noi ricordi di cose che non esistono, che non sono mai esistite. Se il possibile è di quel che è già stato come è possibile ricordare, sentire, richiamare una pace senza guerra? È il ricordo che viene dall'oblio, quello di un "primo" che non è mai stato prima, senza tempo, fuori del tempo, eterno come il primo amore che non si scorda mai. Quello che invece è stato prima si può dimenticare, togliere dalla mente, quel primo che non si può scordare non smette di risuonare. La Pace è allora il ricordo del presente senza tempo, come l'ora senza l'orologio. Si legge così la venuta del "regno del figlio dell'uomo" nel Vangelo. Non si può aspettare come quello che viene, bisogna invece viverlo, sentirlo dentro, di persona. La pace è interiore, intima, dentro di noi, singolare, unica. Nel Vangelo di Giovanni Gesù parla del "compimento" della legge scritta come fine della sua storia. Non dice di trasgredire la Legge ma di compierla, di portarla al termine. La Pace è alla fine della Storia, al

compimento dell'esistente così come è sempre stato perché ora sia vissuto il regno del figlio dell'uomo, quel sentirsi figlio di ogni uomo come l'umanità è della dignità dell'essere nato come dono della vita. La domanda è: come conciliare la condizione personale e quella storica? Come spiegare il singolare e il comune, il proprio e il non proprio? La missione di Gesù è il dono, la proposta è "amatevi come io ti ho amato". Non ci sono "comandamenti" nel Vangelo, c'è quel "amatevi" che è un'esortazione, non è un comando. È un sentimento. La guerra che viviamo in questi anni non ha confini, la posta in gioco è la conquista del cielo, il controllo satellitare della quotidianità di ognuno. Stiamo vivendo un'inquisizione interiore, il non poter dire il proprio sentire senza essere incasellato in una posizione marginale e di parte mai pensata di esprimere. La conquista del cielo va di pari passo con l'occupazione dello spazio interiore di ognuno. Si occupa quello spazio che è proprio della persona del suo sentire, della voce interiore, dell'anima. Viviamo in una strana solitudine. La comunità del popolo è governata e rappresentata da un potere sempre più separato e autonomo, che fa sprofondare il comune della comunità sociale nel populismo. Le persone non vogliono la guerra, che è condotta dagli interessi di un potere privato. Un tempo le vittime di guerra si contavano nel numero degli uomini in divisa, in queste guerre le vittime si contano nel numero dei bambini. È disumana, non umana, lontana dal regno del figlio dell'uomo che è negli occhi di un bambino. È nell'interiore dell'uomo che abita la verità, diceva

Agostino. La verità abita, ci abita, la Pace è il desiderio dell'umano, il ricordo attinto dall'oblio per richiamare quel che non è mai stato prima.

**** *** ****

Peace is intractable. It is like love that, when it is signed, becomes a story, ends. The peace treaty announces the conditions of a new war. What then can we think of "peace", if war has always been there? It is like having memories within us of things that do not exist, that have never existed. If the possible is of what has already been, how is it possible to remember, feel, recall a peace without war? It is the memory that comes from oblivion, that of a "first" that has never been before, timeless, outside of time, eternal like the first love that is never forgotten. What was before can be forgotten, removed from the mind, that first that is not forgotten does not stop resonating. Peace is then the memory of the timeless present, like the hour without the clock. This is how we read the coming of the "kingdom of the son of man" in the Gospel. We cannot wait like what is coming, we must instead live it, feel it inside, in person. Peace is internal, intimate, within us, singular, unique. In the Gospel of John, Jesus speaks of the "fulfillment" of the written law as the end of his story. He does not say to transgress the Law but to fulfill it, to bring it to an end. Peace is at the end of History, at the fulfillment of what exists as it has always been so that the kingdom of the son of man may now be lived, that feeling of being the son of every man as humanity is of the dignity

of being born as a gift of life. The question is: how to reconcile the personal and the historical condition? How to explain the singular and the common, the proper and the not-so-proper? Jesus' mission is the gift, the proposal is "love one another as I have loved you". There are no "commandments" in the Gospel, there is that "love one another" which is an exhortation, it is not a command. It is a feeling. The war we are experiencing in these years has no borders, what is at stake is the conquest of heaven, the satellite control of everyone's daily life. We are experiencing an internal inquisition, the inability to express one's feelings without being boxed into a marginal and biased position never thought of expressing. The conquest of the sky goes hand in hand with the occupation of each person's interior space. It occupies that space that is proper to the person of his feelings, of the interior voice, of the soul. We live in a strange solitude. The community of the people is governed and represented by an increasingly separate and autonomous power, which causes the commonality of the social community to sink into populism. People do not want war, which is conducted by the interests of a private power. Once upon a time, the victims of war were counted in the number of men in uniform, in these wars the victims are counted in the number of children. It is inhuman, not human, far from the kingdom of the son of man who is in the eyes of a child. It is in the interior of man that truth dwells, said Augustine. Truth dwells, it dwells us, Peace is the desire of the human, the memory drawn from oblivion to recall what has never been before.

IUS PACIS

LUCIO IANNOTTA

*Il principio giuridico fraternità:
presupposto della pace e dei
principi costituzionali repubblicani*

Sommario: 1. Ricerca di una forza che assicuri la pace interna ed esterna al gruppo sociale. 2. Pace e costituzione repubblicana in Kant. *Res publica* antica: *res populi*, naturale inclinazione ad aggregarsi, in Cicerone; *res publica* e giustizia in Sant'Agostino. 3. Fraternità, principio inespresso nella Costituzione italiana scritta, a differenza di libertà, eguaglianza, solidarietà, pace, giustizia. 4. Fraternità principio giuridico necessario per la conservazione e lo sviluppo della società. 5. Il principio fraternità presente nell'antica dottrina italiana, poi dimenticato e sostituito con il principio solidarietà. 6. Alcune possibili ragioni dell'oblio della fraternità: dopo la Rivoluzione francese; dopo l'unità d'Italia; nella Costituzione repubblicana italiana. 7. Fraternità presupposto necessario di libertà, eguaglianza e solidarietà e condizione della loro conciliazione. 8. La dottrina italiana sul principio fraternità: principio di realtà, di eguaglianza e di libertà/diversità; condizione fondativa della vita associata; riconoscimento del carattere relazionale della condizione umana; differenza tra fraternità e fratellanza; fraternità come cuore segreto del diritto; fraternità rivelata e

fraternità razionale; l'idea di fraternità assistita da un consenso generalizzato. 9. Conclusioni teoriche, provvisorie e frammentarie. Riconoscimento della fraternità come principio giuridico istituzionale, presupposto logico giuridico dei principi costituzionali repubblicani scritti (libertà, eguaglianza, solidarietà, giustizia, pace) e condizione della loro conciliazione. Necessaria verifica successiva della rilevanza pratica di tale riconoscimento.

1. Ricerca di una forza che assicuri la pace interna ed esterna al gruppo sociale. Vittorio Emanuele Orlando (1860-1952), uno dei padri fondatori del Diritto Pubblico Italiano, nella ricerca, in sede teorica, di un punto fermo nel variare degli ordinamenti, di un centro a cui l'oscillare della storia dello Stato tende continuamente a riportarsi, sembra averlo trovato e fissato – nell'interpretazione offertane da Giuseppe Capograssi (1889-1956)¹⁵⁶ - nella pace del gruppo o, per meglio dire, nell'esistenza di una forza del gruppo che assicuri la pace interna ed esterna, inducendolo ad affermare, con Goethe, che sovrano è colui che dà la pace. La centralità ordinamentale della pace è innegabile¹⁵⁷ ma, secondo lo stesso Orlando, è troppo formale e troppo ampio per dar ragione delle soluzioni e delle istituzioni che la storia ci dà e non sembra in grado

¹⁵⁶ G. Capograssi, *Il problema di Vittorio Emanuele Orlando*, in *Opere*, Volume V (1952-1953) Giuffrè Editore, Milano, 1958

¹⁵⁷ Secondo Giovanni Manna, giurista napoletano (1813-1865) il Diritto Amministrativo (che del Diritto Pubblico è parte vitale e fondamentale) appartiene alle scienze e alle opere della pace

di costituire il nucleo intorno al quale il pensiero giuridico possa organizzarsi. Del resto è dalle stesse parole riportate da Capograssi che emerge l'insufficienza, del valore della pace, a costituire, da solo, principio giuridico fondamentale del gruppo: la pace interna ed esterna del gruppo può essere assicurata da qualcosa di diverso, da una forza profonda interna al gruppo.

E' alla ricerca di questa forza, essenziale per raggiungere e conservare la pace, che è dedicato questo scritto, formulando e verificando (sul piano teorico) l'ipotesi che essa sia costituita dalla fraternità, nel suo stretto legame con la libertà e l'eguaglianza: principio, troppo presto dimenticato, della triade rivoluzionaria, a differenza degli altri due e sostituito nel tempo dalla solidarietà che è principio diverso, anche se non separabile, dalla fraternità.

2. Pace e costituzione repubblicana in Kant. *Res publica* antica: *res populi*, naturale inclinazione ad aggregarsi, in Cicerone; *res publica* e giustizia in Sant'Agostino. Immanuel Kant nel suo celebre progetto filosofico *Per la pace perpetua* del 1795¹⁵⁸ individua come “*Primo articolo definitivo per la pace perpetua*” che “*in ogni Stato la costituzione deve essere repubblicana*”. La costituzione repubblicana fondata, secondo Kant, sulla libertà dei membri della società, in quanto uomini; sulla dipendenza di tutti da un'unica legislazione comune, in quanto sudditi; e sulla loro eguaglianza in quanto cittadini è l'unica costituzione che, scaturita dalla pura sorgente

¹⁵⁸ Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, 11^a edizione italiana, 2004, Universal economica Feltrinelli, spec. pp. 54 e ss.

dell'idea del diritto, ha anche la prospettiva dell'esito desiderato della pace perpetua.

Nella costituzione repubblicana (da non confondere con quella democratica) sono i cittadini a dover decidere se debba esserci o meno la guerra, mentre in quella non repubblicana, in cui cioè i sudditi non sono cittadini, decidere la guerra dipende da un sovrano che non è concittadino ma proprietario dello Stato,

A rendere più chiare le idee di Kant sulla costituzione repubblicana, può valere il richiamo dell'idea di repubblica, nel pensiero romano antico (quale formulata in particolare da Cicerone e poi da S. Agostino, che Hannah Arendt considerava il solo vero filosofo romano) le cui tracce si rinvergono, anche se non esplicitate, nel pensiero del grande filosofo tedesco.

Nel *De re publica* (54 A.C.) Libro I, par. XXV, Cicerone (106-43 A.C.) afferma (attribuendo il pensiero a Scipione l'Africano: 236 – 183 A.C.) che repubblica è *res populi*, cosa del popolo, cosa che appartiene al popolo: popolo inteso non come una qualunque moltitudine di uomini riunita in un modo qualsiasi, bensì come *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*, traducibile come aggregazione di una moltitudine basata sul consensuale reciproco riconoscimento dei diritti e sulla comune utilità¹⁵⁹.

Come messo in risalto da S. Agostino nel *De Civitate Dei* (426 d.C.), il *consensu iuris* è anche, per così dire,

¹⁵⁹ *Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*

consenso sulla giustizia. Giustizia che, secondo una tradizione plurimillenaria¹⁶⁰, è la ferma e costante volontà di dare a ciascuno il suo (*suum cuique tribuere* frutto anche di *honeste vivere* e *alterum non laedere*). Si legge in particolare nel Libro XIX cap. 21, del *De Civitate Dei* “Dove non c’è vera giustizia non può esserci associazione di uomini basata sul consensuale riconoscimento dei diritti e quindi neanche un popolo, secondo la definizione di Scipione e di Cicerone; e se non c’è popolo non c’è neppure la cosa del popolo ma quella di una moltitudine qualunque che non merita il nome di popolo. Or dunque: se la repubblica è la cosa del popolo e non c’è popolo là dove non c’è associazione di uomini accomunali dal reciproco riconoscimento dei diritti, se diritti non ci sono dove non c’è giustizia, si deve concludere che dove non c’è giustizia non c’è repubblica”¹⁶¹.

¹⁶⁰ La giustizia, quale perpetua e costante volontà di dare a ciascuno il suo, consegue, quindi, almeno sul piano logico, all'esistenza di un *suum*, del diritto dell'altro, di ciò che è dovuto all'altro. Corollari del *suum cuique tribuere* e, come esso, principi del diritto delle genti sono: *alterum non laedere* (non danneggiare l'altro) e *honeste vivere* nel suo doppio significato di vivere ed operare secondo norme giuste; e di tenere in adeguata e completa considerazione la realtà, quanto meno nel senso minimo di conoscere come stanno le cose.

¹⁶¹ *Ubi non est vera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum non potest esse et ideo nec populus iuxta illam Scipionis vel Ciceronis definitionem; et si non populus, nec res populi, sed qualiscumque multitudinis, quae populi nomine digna non est. Ac per hoc, si res publica res est populi et populus non est, qui consensu non sociatus est iuris, non est autem ius, ubi nulla iustitia est: procul dubio colligitur, ubi iustitia non est, non esse rem publicam.* La traduzione riportata nel testo si trova in Pietro Calogero, *Sul concetto di iuris*

Della definizione di Cicerone è rilevante, rispetto alla riflessione su fraternità e pace, non solo la prima parte, commentata da S. Agostino, ma anche la seconda, nella quale si afferma che la causa prima che spinge gli uomini a unirsi non è tanto la debolezza (il bisogno di reciproco aiuto) quanto una naturale inclinazione ad aggregarsi, poiché il genere umano non è stato fatto di uomini singoli né solitari, neanche nella più grande abbondanza di beni¹⁶².

La naturale inclinazione ad aggregarsi, di cui parla Cicerone, sembra costituire manifestazione e, al tempo stesso, misura minima e fondamento della fraternità che sarà scoperta dal cristianesimo, quale frutto della comune paternità divina di tutti gli uomini, perciò fratelli, uguali e liberi.

3. Fraternità, principio inespresso nella Costituzione italiana scritta, a differenza di libertà, eguaglianza, solidarietà, pace, giustizia. Nella Repubblica italiana, secondo la sua legge fondamentale, tutti i cittadini hanno pari dignità sociale, e sono uguali davanti alla legge senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali (art. 3, c. 1). Repubblica che riconosce e garantisce i diritti

consensus in s. Agostino, Etica & Politica/Ethics & Politics, IX, 2007, 2, pp. 10-16, spec. 11.

¹⁶² *Eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas quam, naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc, sed ita generatum, ut ne in omnium quidem rerum affluen<tia> ...*

inviolabili dell'uomo sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale (art. 2); e che ha, al tempo stesso, il compito di rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese (art. 3, c. 2). La Costituzione, all'art. 11, con una norma relativa ai rapporti internazionali ma di sicura rilevanza anche interna, sancisce che *L'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali; consente in condizioni di parità con gli altri Stati, alle limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni; promuove e favorisce le organizzazioni internazionali rivolte a tale scopo*. La giustizia è presente nella Costituzione anche come giustizia nell'Amministrazione la cui tutela è affidata al Consiglio di Stato (art. 100, comma 1, Cost.).

La Costituzione italiana non menziona tra i principi fondamentali la fraternità, a differenza della libertà e dell'eguaglianza, vale a dire gli altri due elementi della tradizionale triade, invece in essa espressamente contemplati. Né la fraternità figura nelle altre disposizioni costituzionali, neanche a seguito delle modifiche del testo originario intervenute nel corso del tempo.

Nei principi fondamentali è invece presente la solidarietà che, per il fatto di riferirsi a condizioni di disegualianza e di limitazioni della libertà, appare come concetto diverso da quello di fraternità, che riguarda persone eguali e al tempo stesso libere e perciò potenzialmente diverse, come lo sono appunto i fratelli. Come è stato affermato, la solidarietà esprime l'esigenza di consentire ai diseguali di diventare uguali, mentre la fraternità consente ai già eguali di essere diversi¹⁶³.

4. Fraternità principio giuridico necessario per la conservazione e lo sviluppo della società. L'importanza della fraternità e la necessità del suo riconoscimento come principio giuridico sono state evidenziate dal costituzionalista francese Michel Borgetto che, muovendo da una frase del giurista, anch'egli francese, Georges Vedel "*Se non so molto di che cosa sia il diritto all'interno di una società, credo di sapere che cosa sarebbe una società senza il diritto*", ha proposto di sostituire la parola diritto con il termine fraternità, paragonando quindi una società senza fraternità a una società senza diritto e cioè a una società in cui vigono le (non) leggi del più forte, della violenza, della sopraffazione¹⁶⁴.

¹⁶³ Così Stefano Zamagni, *La fraternità come principio di ordine sociale* in *Bene Comune* 13 dicembre 2020.

¹⁶⁴ La frase di Vedel e la proposta di variazione di Borgetto sono riportate in Filippo Pizzolato, *La fraternità come trama delle istituzioni*, in «Aggiornamenti sociali», 2013, pp. 200-207. Pizzolato è stato tra i primi ad aver riportato l'attenzione della dottrina sulla rilevanza giuridica del principio fraternità, come evidenziato da A.M. Baggio, *La sfida della fraternità nella politica e nel diritto* (Lectio

L'assenza del termine fraternità nella Costituzione italiana non significa però che il principio non sia presente nell'ordinamento costituzionale, repubblicano, italiano; né tantomeno che sia stato escluso dai principi giuridici fondamentali, potendo esso essere ricavato, in via interpretativa, secondo alcuni, *utilizzando a tale scopo soprattutto le potenzialità racchiuse nel principio di solidarietà così come riconosciuto dall'art. 2 Cost.*¹⁶⁵; o, come si prospetta nel presente lavoro, cercandone la presenza nei principi non scritti e tuttavia vigenti, quali necessari presupposti di altri principi, contemplati, invece, espressamente e formalmente, nella Costituzione scritta. Si tratta dei cc.dd. principi istituzionali, cioè di quei

magistralis inaugurazione dell'anno accademico 2018-2019 dell'Istituto Universitario Sophia (<https://www.sophiauniversity.org>), dove è delineato, alla data dell'articolo, lo stato della dottrina che si è occupata del tema fraternità. Si veda anche, a cura dello stesso Baggio, AA.VV., *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città nuova, 2007, reperibile in <https://www.antoniomariabaggio.it>

¹⁶⁵ Come ritenuto da F. Pizzolato, *La fraternità nell'ordinamento giuridico italiano*, in *Il principio dimenticato*, cit.. Lo stesso Pizzolato, *La fraternità come trama delle istituzioni*, in *Aggiornamenti sociali*, 2007, avanza l'idea che il principio di fraternità, laddove sia inserito nell'edificio costituzionale, in modo esplicito o implicito, operi come strumento di riconoscimento pubblico di comportamenti e di legami. Cfr. anche Eligio Resta, *Il diritto fraterno*, ed Laterza, Bari, 2020 (prima ed. 2005). Prefazione ove si afferma che *...la fraternità non è altra cosa rispetto al diritto né assume le vesti di un altro diritto ma ne è forse il cuore segreto ipotizzando che possa valere per la fraternità quello che si è detto per l'uguaglianza: una volta fatto ingresso nella storia difficilmente ne sarebbe uscita.*

principi che, con parole di Alberto Romano¹⁶⁶, del nostro ordinamento *...sono gli essenziali suoi fattori costitutivi che ad esso ineriscono intrinsecamente fin dalla sua origine, che perciò sono preesistenti alle manifestazioni di ogni sua componente normativa ...che si sono imposti soprattutto fattualmente radicandosi in fatto nella nostra società; rispetto ai quali neppure la Costituzione, in quanto fonte normativa e sia pure fonte normativa suprema, in questa prospettiva, può essere vista come il complesso dei principi effettivamente fondamentali del nostro Stato: anche essa dei suoi principi veramente istituzionali si rivela essere solo uno sviluppo.*

Del resto, la fraternità, anche in Francia, dove è emersa dalla Rivoluzione del 1789 e dove è stata per la prima volta interpretata e praticata politicamente¹⁶⁷, pur facendo parte della triade rivoluzionaria, ha trovato difficoltà ad affermarsi formalmente ed espressamente a livello costituzionale, diventando, solo nei testi costituzionali del 1946 e del 1958, motto della Repubblica francese, insieme con la libertà e l'uguaglianza e quindi valore repubblicano. Il riconoscimento espresso della fraternità, quale principio giuridico di rango costituzionale si ritiene si sia realizzato, in Francia, con la sentenza del Conseil Constitutionnel del 6 luglio 2018, pronunciata in una vicenda riguardante il comportamento, solidale e disinteressato, tenuto, per motivi umanitari, da un cittadino francese, a favore di

¹⁶⁶ Alberto Romano, *Introduzione a AA.VV., Diritto amministrativo*, Monduzzi, Bologna 1992, spec. pp. 31 e 32.

¹⁶⁷ A.M. Baggio, *La riscoperta della fraternità nell'epoca del Terzo '89*, in *Il principio dimenticato ...cit.*

stranieri irregolari, in condizioni di debolezza e fragilità, con esclusione della rilevanza penale della condotta (c.d. reato di solidarietà) per avere il cittadino agito in ossequio al principio fraternità¹⁶⁸.

In tal modo il consiglio costituzionale francese sembra avere interpretato il principio giuridico fraternità (operante tra uguali e liberi) come solidarietà verso il diseguale, non libero per le condizioni di debolezza in cui si trova.

La fraternità ha però un significato più ampio e comunque diverso da quello di solidarietà, come già emerge dalle acquisizioni della dottrina¹⁶⁹, che possono essere ulteriormente arricchite e potenziate, alla luce dei principi istituzionali, letti nella prospettiva del Diritto della Pubblica Amministrazione e cioè della funzione e dei soggetti chiamati a concretizzare, soprattutto a livello locale, i principi e i valori costituzionali¹⁷⁰.

5. Il principio fraternità presente nell'antica dottrina italiana, poi dimenticato e sostituito con il principio solidarietà. In uno dei primi commenti alla Costituzione italiana, Antonio Amorth, nel 1948, rilevava che, accanto

¹⁶⁸ Andrea Gatti, *La fraternité da valore a principio. Considerazioni sulla sentenza del Conseil constitutionnel francese del 6 luglio 2018*, in *Federalismi.it*, 2018.

¹⁶⁹ v. A.M. Baggio, *La sfida della fraternità ...cit.*; Stefano Zamagni, *La Fraternità ...cit.*, nonché gli altri autori citati nel paragrafo 8 del presente scritto

¹⁷⁰ L. Iannotta, *Principi fondamentali dell'ordinamento repubblicano e autonomie territoriali*, in *Diritto e Processo Amministrativo*, 2007, 329 e ss.

ai principi fondamentali enunciati nei primi dodici articoli, sui quali è eretta la Costituzione, ve ne sono altri, del pari fondamentali, ma inespressi, racchiusi nel testo costituzionale. Tra i principi inespressi Amorth cita la dimenticata “fraternità”, congiunta alla libertà e all’uguaglianza, nei primi testi costituzionali, alla quale attribuisce la tramutazione dell’individuo in persona (che) significa, secondo l’Autore, una costante accentuazione sociale nella vita del singolo¹⁷¹.

Per trovare un altro significativo accenno alla fraternità e alla sua stretta connessione con la libertà e l’uguaglianza, nella dottrina giuridica italiana precedente, dobbiamo risalire a uno scritto del 1868, nel quale si legge: *considerato lo stadio cui è giunto il diritto grazie all’opera ancora insuperata e forse insuperabile dei romani giureconsulti, e insieme la voce del progresso e dell’avvenire, due fatti notevoli richiamano la nostra attenzione, sì come bisognevoli di nuovi dettami giuridici. La espansione portentosa della vita economica nelle moderne società ... L’umanesimo picchia alle porte del tribunale come a quelle del santuario: l’uguaglianza e la libertà, concetti puramente negativi, si avvivano, si fecondano con un terzo, e questo positivo, la fraternità tra gl’individui e tra i popoli, che dal campo ideale e religioso accenna versarsi nel campo politico e legale. Assidere gli Stati su’ fondamenti della nazionalità e del consenso, predisporre la federazione universale e finale delle genti,*

¹⁷¹ Antonio Amorth, *La Costituzione italiana (commento sistematico)*, 1948, III. *I principi fondamentali*, ora in *Scritti Giuridici*, vol. III, Giuffrè, Milano, pp. 1076 e ss.

*e la pace della umana famiglia; ecco i lontani, e tuttavia i larghi e splendidi orizzonti del nuovo diritto internazionale*¹⁷². Lo scritto si segnala per il collegamento della fraternità con la libertà e l'eguaglianza che, dalla prima, traggono forza e vita; per il riconoscimento della rilevanza, politica e giuridica, della fraternità, non più configurabile nei soli campi ideale e religioso; per la rilevata portata universale della fraternità (tra gli individui e tra i popoli); per il collegamento della fraternità (ma anche della libertà e dell'eguaglianza) con la pace dell'intera famiglia umana; per il carattere utopico e tuttavia realistico degli auspici, che emerge dai passi successivi a quelli sopra riportati.

La fraternità nei decenni successivi sarà dimentica. Nel *Discorso (mai pronunciato)* di Silvio Spaventa per l'inaugurazione della IV Sezione del Consiglio di Stato del 1890, sarà menzionata la solidarietà congiunta con la libertà e l'eguaglianza umana, quasi ponte di collegamento tra queste due. Scrive, in particolare, Spaventa: *La prima norma di ogni attività amministrativa è l'osservanza assoluta della legge come tale ... La seconda ... è che tutta l'attività di un'amministrazione deve avere per iscopo l'interesse generale ... La terza norma è che nella collisione dell'interesse pubblico col privato gli atti amministrativi, per quanto liberi, non abbiano da arrecare a terzi e alla volontà degli individui restrizioni maggiori di quello che è richiesto necessariamente dall'interesse generale. La quarta*

¹⁷² Pietro Ellero, *Manifesto dell'Archivio giuridico*, in Archivio Giuridico, vol. I, Fascicolo 1, 1868, pp. 3 e ss., spec. 7.

norma è che così nelle restrizioni, come nei favori, che all'amministrazione accade di largire nell'interesse generale, essa deve serbar sempre un'egual misura, ossia quella dell'imparzialità, che è l'idea suprema di giustizia... Le tre idee in esse racchiuse – quelle della libertà, della solidarietà e dell'eguaglianza umana – una volta emerse nella coscienza degli uomini diventano fattori inesauribili e perenni del diritto e sottopongono lentamente a sé tutti i rapporti in cui quelli vivono non solo tra loro ma con la comunità di cui fanno parte.

Quelle regole (e quei principi ad esse presupposti), pur non formalizzate allora in legge, vennero tuttavia considerate vincolanti e come tali applicate (e se violate ripristinate dal giudice) nei provvedimenti concreti, divenendo nel tempo, con la Costituzione del 1948, valori fondamentali dell'intero ordinamento italiano¹⁷³.

6. Alcune possibili ragioni dell'oblio della fraternità: dopo la Rivoluzione francese; dopo l'unità d'Italia; nella Costituzione repubblicana italiana. Le ragioni dell'oblio, nella dottrina italiana, della fraternità, principio essenzialmente paritario, e della sua sostituzione con la solidarietà, principio, per così dire, più verticale e comunque non paritario (aiuto del libero e uguale a chi non

¹⁷³ Lucio Iannotta, *Cielo e terra: il contributo del lavoro intellettuale alla costruzione della migliore politica (del lavoro). Il ruolo del diritto amministrativo*, in *Le molteplici dimensioni del lavoro: personale oggettiva spirituale sociale politica...*, Lucio Iannotta (a cura di), Franco Angeli, 2022, piattaforma open access <https://series.francoangeli.it/index.php/oa/catalog/book/856>

lo è) sono sicuramente molteplici¹⁷⁴. Uno dei motivi può essere, in ipotesi, individuato nell'atteggiamento assunto dal neo costituito Stato italiano e in particolare dal Governo nazionale verso le popolazioni meridionali rispetto al fenomeno del c.d. brigantaggio. Come si legge nell'Introduzione del volume di Franco Gaetano Scoca che esamina il fenomeno attraverso il dibattito parlamentare, *Non è stato il brigantaggio postunitario una vicenda nobile di resistenza all'occupante straniero, anche se il Governo unitario non comprese le molte facce e le motivazioni profonde del disagio dei ceti poveri della popolazione meridionale, quasi privi di mezzi di sostentamento e disillusi dal mancato rispetto delle promesse di Garibaldi sulla distribuzione delle terre demaniali; dal canto suo, l'esercito, considerato dalla popolazione, soprattutto all'inizio, come piemontese (e non italiano), si comportò spesso come truppa di occupazione. Se il brigantaggio non è stata una vicenda da esaltare, altrettanto, e forse peggio, fu il modo in cui venne combattuto. Ed è questo che lascia interdetti: la prima azione unitaria nei confronti di una parte del territorio appena unificato fece grondare sangue italiano, da parte di italiani, in modo non solo illegale, ma anche, molto probabilmente, inutile»*¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Rocco Pezzimenti, *Fraternità, il perché di una eclissi*, in AA.VV., *Il principio dimenticato ...*, cit., a cura di A. M. Baggio, pp. 55 e ss.

¹⁷⁵ F.G. Scoca, *Il brigantaggio postunitario nel dibattito parlamentare* (1861-1865), Napoli 2016; sulla importanza degli usi civici per le popolazioni meridionali cfr. Maria Vaccarella, *Titolarità*

Fraternità, quindi, dimenticata, in Italia, sul piano giuridico (ma non su quello sociale) dopo l'unificazione, come, del resto, *scompare ben presto* in Francia dopo il 1789, *inghiottita dalla violenza della rivoluzione e dalle ingiustizie – pensiamo alla schiavitù - alle quali questa non pone rimedio*¹⁷⁶; *e scartata perché si accompagnava molto male con la dura legge del terrore*¹⁷⁷. Tra le cause dell'oblio vi sono anche la persistenza della visione e della pratica schiavista tra i rivoluzionari francesi e il pregiudizio, anche in coloro che volevano abolire la schiavitù, della inferiorità naturale dei popoli africani, attribuendo una dimensione eurocentrica ai diritti dell'uomo proclamati dalla Rivoluzione¹⁷⁸. E anche la sostituzione della solidarietà alla fraternità nel testo definitivo della Costituzione italiana del 1948 è, molto probabilmente, da ascrivere al troppo recente ricordo della guerra civile che aveva seguito e accompagnato la caduta del fascismo.

E' evidente che, nelle pur diverse situazioni storiche e sociali, la proclamazione della fraternità come principio giuridico generale e universale, non è possibile se da essa erano esclusi, o non potevano essere inclusi, persone, comunità o addirittura popoli. Senza la fraternità, la libertà

e funzione nel regime dei beni civili, Ed. B.U.P. - Bononia University Press, 2008

¹⁷⁶ A.M. Baggio, *La sfida della fraternità ...*, cit.

¹⁷⁷ G. Antoine, citato in A.M. Baggio, *La riscoperta della fraternità nell'epoca del terzo '89*, in *Il principio dimenticato ...*, cit.

¹⁷⁸ A.M. Baggio, *La riscoperta della fraternità ...*, cit. pp. 25 e ss., spec. pp. 49 e ss..

e l'eguaglianza apparvero come principi alternativi se non conflittuali, come è stato rilevato *in questi duecento anni e più il pensiero socialista e quello liberale si sono combattuti sposando rispettivamente i due principi dell'eguaglianza e della libertà mentre, per usare un'espressione del teologo Pierangelo Sequeri, la fraternità è rimasta in sacrestia*¹⁷⁹.

Alla fine del secondo millennio sembrava che la fraternità potesse tornare in auge con la libertà e l'eguaglianza ma, già all'inizio del terzo millennio, gli eventi terroristici, bellici, economici (soprattutto finanziari) e tecnologici hanno nuovamente messo in discussione il principio fraternità e, contemporaneamente i principi libertà e eguaglianza.

7. Fraternità presupposto necessario di libertà, eguaglianza e solidarietà e condizione della loro conciliazione. L'essenziale presenza della fraternità accanto alla libertà e all'eguaglianza è stata sottolineata da Massimo Cacciari¹⁸⁰, che, rileggendo Kierkegaard, ha affermato che *Uguaglianza e libertà formano sul piano mondano una contraddizione insuperabile – contraddizione che soltanto attraverso il termine di “fratellanza”, di una cristiana fratellanza, può trovare conciliazione. Ma la “fratellanza” non può assumere alcun significato nell'ordine immanente dello spazio*

¹⁷⁹ L. Becchetti, *Una fraternità generativa per cambiare l'economia*, in *Bene Comune*, 31 dicembre 2020.

¹⁸⁰ M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito. Saggio su Max Weber*, Adelphi, Milano, 2020, spec. pp. 27-30.

politico, sia in senso machiavellico che hobbesiano. Tuttavia, non è concepibile alcun ordine, alcuna gerarchia nel mondo contemporaneo che non riconosca tali idee e che non venga creduta perseguibile.

Pur nella diversa prospettiva del presente scritto (nel quale la fraternità viene considerata come possibile principio giuridico fondamentale vigente dell'ordinamento repubblicano) va sicuramente condiviso il pensiero secondo il quale libertà e eguaglianza sono pienamente ed effettivamente conciliabili solo grazie alla fraternità.

Rilevanti, nella prospettiva giuridica, sono anche le considerazioni sulla centralità della fratellanza nell'ordinamento repubblicano di Ignazio Maria Marino per il quale *«le previsioni delle norme fondamentali della Costituzione (soprattutto gli articoli 1, 2, 3, 4 e 5), le radici della nostra democrazia, resterebbero prive di significato e di attuazione se non si percorre il cammino verso la fratellanza ... come si può pretendere di realizzare l'eguaglianza se non ci riconosciamo uomini affratellati dalla stessa condizioni umana e perciò eguali e solidali con gli altri ... Il principio di eguaglianza ... implica il superamento della stessa solidarietà verso la fratellanza ... Eguaglianza, solidarietà o meglio fratellanza, iniziano un percorso che tende a praticare una nuova giustizia come valore etico oltre che giuridico»*¹⁸¹.

¹⁸¹ I.M. MARINO, *Associazioni e democrazia*, in AA.VV., *Il ruolo dell'associazionismo*, Acireale, 2008.

Nel presente scritto, pur in consonanza con il pensiero di Marino, si sottolinea la portata per così dire oggettiva della fraternità (la sua priorità per così dire ontologica) e si guarda alla solidarietà come sua manifestazione essenziale, dinamica e operativa che, in quanto elevata formalmente a principio costituzionale, con la libertà e l'eguaglianza, postula l'esistenza giuridica, come principio istituzionale, della pur inespressa fraternità, come si ritiene sia confermato dall'esame (condotto, nel paragrafo seguente), della dottrina che se ne è occupata.

8. La dottrina italiana sul principio fraternità: principio di realtà, di eguaglianza e di libertà/diversità; condizione fondativa della vita associata; riconoscimento del carattere relazionale della condizione umana; differenza tra fraternità e fratellanza; fraternità come cuore segreto del diritto; fraternità rivelata e fraternità razionale; l'idea di fraternità assistita da un consenso generalizzato.

I) Per Antonio Maria Baggio¹⁸² la *fraternità* (è) *struttura antropologica che definisce l'essere umano*. Il modo in cui accolgo il fratello non dice chi sono gli altri ma chi sono io. Caino, con la nascita di Abele non è più solo il figlio di Adamo ed Eva, ma è diventato fratello di Abele. La sua identità è cambiata, è legata all'esistenza di un altro e Caino non lo accetta. La fraternità si manifesta dunque innanzitutto come *principio di realtà*: si possono scegliere gli amici, le amiche, la sposa, lo sposo, non i fratelli e le

¹⁸² A.M. Baggio, *La sfida della fraternità...*, cit.

sorelle, che esistono e sono tali per il fatto stesso di essere venuti al mondo, con gli stessi diritti e con pari dignità. Fraternità quindi anche come ***principio di eguaglianza***. Ma i fratelli, pur uguali, vivono la libertà delle loro scelte nelle quali manifestano tutta la loro diversità. Fraternità quindi anche come ***principio di diversità, e di libertà*** che spiega il modo con il quale l'essere umano è e vuole essere considerato: libero e uguale perché fratello. ***Fraternità*** implica relazione tra libertà ed eguaglianza e dà loro fondamento e misura, ***è la condizione umana nella sua oggettività*** come noi la riceviamo. Ma essa chiede a tutti, come a Caino, una scelta che accetti l'esistenza dell'altro. La fraternità è l'interruttore che accende o spegne la possibilità di dare vita a una comunità, ***è la condizione fondativa della vita associata***. Caino, che Dio salva dalla morte, al termine della fuga, fonda una città, alla quale dà il nome del figlio. La città con le sue leggi, la politica, è la seconda possibilità data a Caino di vivere la fraternità, non più di sangue ma come fraternità universale. Scrive Baggio, *Se esiste una città, una società governata dalle leggi, non possono esserci nemici* ma solo differenze che non mettono in discussione la comune appartenenza alla città. *La politica traduce la fraternità in legge. Nemico significa guerra e dove c'è guerra non c'è politica. Il rifiuto della fraternità porta alla deformazione della realtà: vengono compromesse quelle verità di fatto che costituiscono la verità condivisa sulla quale si costruisce la comunità politica, secondo Hannah Arendt.*

II) Nella fraternità, Filippo Pizzolato vede la conferma del carattere originario, per la persona, del legame con l'altro

da sé; ***il riconoscimento del carattere strutturalmente e originariamente relazionale della condizione umana***¹⁸³ e della strutturale apertura di ogni uomo alla relazione con gli altri dei quali ha bisogno per formarsi un'identità, e per vivere. Il personalismo, con il suo statuto filosofico e antropologico ben definito, pone in evidenza ***la naturale socialità e politicità della persona la cui identità si costruisce solo nella relazione sociale con l'altro da sé...*** Secondo l'ottica antropologica personalistica, l'uomo, ogni uomo, è allora un essere strutturalmente bisognoso ed aperto alla relazione con l'altro da sé, non rappresenta un minor uomo, bensì costituisce l'icona dell'uomo in sé....Anche l'uomo più forte è in debito con la comunità... ***Proprio perché è la debolezza che accomuna gli uomini non v'è per la solidarietà la via del paternalismo bensì solo quella della fraternità.***

Secondo Pizzolato la fraternità è forma intensa della solidarietà che unisce persone le quali, in quanto accomunate da qualcosa di profondo, si sentono fratelli. La fraternità viene quindi proposta dall'Autore come una delle sfaccettature in cui si manifesta il principio di solidarietà: solidarietà per così dire orizzontale che si affianca a quella verticale del soccorso al bisognoso. E' per il tramite del principio di solidarietà (art. 2 Cost.) che, secondo Pizzolato, il principio personalistico introduce l'idea di fraternità, la quale si esprime nella stretta correlazione tra diritti e doveri e, ancora, tra libertà e

¹⁸³ F. Pizzolato, *La fraternità come trama...*, cit.

responsabilità¹⁸⁴. Pur condividendo la stretta correlazione tra solidarietà e fraternità, è tuttavia alla fraternità che si ritiene vada attribuita la priorità ontologica, il carattere di condizione fondativa della vita sociale, che trova però nella solidarietà e nel rispetto della libertà e dell'eguaglianza le manifestazioni essenziali per la conservazione del vincolo sociale¹⁸⁵.

III) Per Stefano Zamagni¹⁸⁶ *La fraternità non ha lo stesso significato di fratellanza e ancor meno di solidarietà. Mentre quello di fratellanza è un concetto immanente che dice dell'appartenenza delle persone alla stessa specie o a una data comunità di destino, la fraternità è un concetto trascendente che pone il suo fondamento nel riconoscimento della comune paternità di Dio. La fratellanza unisce gli amici, ma li separa dai non amici; rende soci (socio è "colui che è associato per determinati interessi") e quindi chiude gli uniti nei confronti degli altri. La fraternità, invece, proprio in quanto viene*

¹⁸⁴ F. Pizzolato, *La fraternità nell'ordinamento giuridico italiano*, in *Il principio dimenticato*, cit., pagg. 219 e ss.

¹⁸⁵ Giuseppe Ferraro, *La fraternità dell'amicizia*, in *Diritto economia filosofia: confronto con l'Enciclica "Fratelli tutti" sulla fraternità e l'amicizia sociale di Papa Francesco*, I.P.E. Working Paper, n. 23/2021, Napoli, https://www.ipebs.it/wpcontent/uploads/2021/07/IWP_n_23_Fratelli_tutti.pdf, per il quale la libertà è fatta di legami sociali, sulla cui qualità è possibile misurare, per un Paese, il grado della libertà; la libertà viene prima della democrazia che la realizza; e, ancor prima della democrazia (e della libertà e dell'eguaglianza), sta la fraternità, secondo l'insegnamento di Papa Francesco.

¹⁸⁶ S. Zamagni, *La fraternità come principio di ordine sociale*, in Bene Comune, 31 dicembre 2020 cit.

*dall'alto (la paternità di Dio) è universale e crea fratelli, non soci, e dunque tende a cancellare i confini naturali e storici che separano. Il terzo termine che appare nella bandiera della Rivoluzione Francese (Liberté, égalité, fraternité) scaturisce dall'eguaglianza della specie e dalla natura di tutti gli uomini. Ma, come si legge nella Lumen fidei, qualsiasi fraternità che sia priva del riferimento ad un Padre comune, quale suo fondamento, non riesce a sussistere... Il senso proprio del principio di fraternità è quello di costituire, ad un tempo, il completamento e il superamento del principio di solidarietà. Infatti, **mentre la solidarietà è il principio di organizzazione sociale che consente ai diseguali di diventare eguali, quello di fraternità è il principio che consente ai già eguali di esser diversi – si badi, non differenti. La fraternità consente a persone che sono eguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di “esprimere diversamente il loro piano di vita o il loro carisma, cioè la loro singolarità”. Questa compresenza di uguaglianza e singolarità è ciò che caratterizza in modo unico il principio di fraternità.** Le riflessioni di Zamagni sono in consonanza con quelle di Baggio¹⁸⁷ per il quale, la solidarietà – così come si è spesso storicamente realizzata – consente che si faccia del bene ad altri pur **mantenendo una posizione di forza, una relazione verticale che va dal forte al debole. La fraternità invece presuppone un rapporto orizzontale, la condivisione dei beni e dei poteri, tanto che si va***

¹⁸⁷ A.M. Baggio, *La riscoperta della fraternità nell'epoca del Terzo*, '89, in *“Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politica contemporanea”*, Città Nuova Editrice, 2007, pp. 5-23.

elaborando, nella teoria e nella pratica, l'idea di una solidarietà orizzontale.

IV) Secondo Eligio Resta¹⁸⁸ *vale per la **fraternità** quello che si è detto per l'uguaglianza: una volta fatto ingresso nella storia difficilmente ne sarebbe uscita. Non è stata vincente ma ha finito per porre una direzione ineludibile (essa) **ha a che fare con la sopravvivenza della comunità politica mondiale**, fuori e contro l'esistenza degli Stati: possiamo dire che ne rappresenta oggi la forma e non soltanto il contenuto simbolico. **La fraternità allora non è altra cosa rispetto al diritto**, né assume le vesti di un altro diritto, **ma ne è forse il cuore segreto**, tanto più centrale quanto più la soluzione dei problemi appare legata a dimensioni planetarie. Da queste premesse, scaturisce la consapevolezza di dover prendere distanza dalle logiche dell'inimicizia e condividere spazi comuni a ogni singolo individuo, con la sua vita e la sua dignità. Ricordando l'Etica Nicomachea (VIII, 1, 4) di Aristotele quando si è amici non vi è bisogno di giustizia; mentre anche essendo giusti si ha bisogno dell'amicizia e il punto più alto della giustizia sembra appartenere alla natura dell'amicizia, Resta evidenzia il bisogno di trasferire il modello dell'amicizia nella direzione della fraternità, tipica di una condivisione di destini grazie alla nascita e indipendentemente dalle differenze. Da qui la necessità di trasformarla in codice; di tradurla in **diritto fraterno** che postula il superamento del diritto chiuso nell'angustia dei confini statali e coincide con lo spazio di*

¹⁸⁸ E. Resta, *Il diritto fraterno*, Laterza, Bari, 2020, 1^a Edizione 2005, pagg. V e VIII della Premessa

*riflessione legato al tempo dei diritti umani, con una consapevolezza in più: che l'umanità è semplicemente luogo comune solo all'interno del quale si può pensare a riconoscimento e tutela... E infine si tratta di un **modello di diritto** che abbandona il confine chiuso della cittadinanza e guarda verso la forma nuova del cosmopolitismo che non i mercati ma l'inderogabilità universalistica dei diritti umani va imponendo all'egoismo dei "lupi artificiali" o dei poteri informali che alla loro ombra governano*¹⁸⁹.

V) Secondo Angelo Mattioni¹⁹⁰, l'idea di fraternità non sembra a prima vista poter assumere facilmente di per sé una rilevanza giuridica. Il concetto familiare alla nostra cultura, e che rileva nel nostro ordinamento repubblicano, è quello di solidarietà riferito espressamente ai doveri

¹⁸⁹ E. Resta, *Il diritto fraterno*, cit, pag. XIV della Premessa. v. L. Iannotta, *Il buon risultato (oggetto e obiettivo della decisione amministrativa): condizione e limite della funzione legislativa*, in L. Iannotta *Scritti vari su amministrazione e giustizia di risultato e diritti del cittadino telematico*, Edizioni Saletta dell'Uva, pp. 10 e 11 ove evidenzio i caratteri della moderna società della instabilità della incertezza, della nuova intrasparenza (J. Habermas), del rischio e della dominanza di sub politiche (U. Beck per il quale gli ambiti privilegiati di queste sono la finanza, la genetica e la microtecnologia) non controllabili democraticamente che, nelle loro forme immateriali ed invisibili, vanno sempre più sottraendo spazio alla libertà e alla politica tradizionale, facendone strumento servente e comunque successivo di decisioni prese indipendentemente da essa e fuori dai circuiti democratici.

¹⁹⁰ A. Mattioni, *Solidarietà giuridicizzazione della fraternità*, in AA.VV. *La fraternità come principio di diritto pubblico* a cura di Marzanati Anna, Mattioni Angelo, ed. Città nuova, 2007

della persona (e delle formazioni sociali) e fondamento, implicito, del compito della Repubblica di assumere funzioni (eliminare gli ostacoli che si oppongono al pieno sviluppo della persona) nel perseguimento della eguaglianza sostanziale. Il Titolo V riformato costituisce specificazione del principio di solidarietà oltre che enunciazione formale di quello di sussidiarietà, peraltro da ritenersi già presente in Costituzione italiana fin dalle origini, nelle sue componenti di dovere della Repubblica, di astenersi dall'intervenire quando le persone, le formazioni sociali e le comunità possono farcela da sole (libertà); e di dovere di intervenire quando la libertà non basta (solidarietà) realizzando così l'eguaglianza¹⁹¹. Non è condivisibile, secondo Mattioni, la tesi secondo la quale fraternità sarebbe riferibile ai doveri del singolo e delle formazioni sociali e la solidarietà ai doveri istituzionali della Repubblica. Sembra piuttosto che *la fraternità sia destinata a dare fondamento sostanziale all'una (del singolo e delle formazioni sociali) e all'altra (della Repubblica) forma di solidarietà*. Il problema del costituirsi dell'idea di **fraternità** è studiato, da Mattioni, con l'intento di dimostrare come essa sia *assistita, nelle diverse culture, da un consenso assolutamente generale*. Nella cultura francese, in cui il concetto è stato ricostruito con particolare cura, si è parlato di *fraternité revêlé* e di *fraternité rationalisée*. Con la prima, si allude alla rivelazione giudaico cristiana; con la seconda se ne

¹⁹¹ L. Iannotta, *Principi fondamentali dell'ordinamento repubblicano e autonomie territoriali*, in *Diritto e processo amministrativo*, n. 2/2007

cercano i fondamenti nella cultura illuministica della ragione che accomuna tutti gli uomini. E' nella religione giudaica che nasce il concetto di fraternità: se tutti gli uomini derivano da un unico padre comune, Dio, si viene oggettivamente a stabilire una fraternità universale. ***Croire en un seul Dieu, c'est croire en un père commun.*** Credere in un unico Dio è credere nel padre comune di tutti. Il Cristianesimo va oltre: dalla comune fraternità deriva l'idea di eguaglianza di tutti gli uomini senza distinzione di razza o di appartenenza politica. Non c'è più giudeo né greco, né schiavo né libero, perché tutti non sono che uno in Cristo, come insegna San Paolo. Prima però c'è il comandamento evangelico dell'amore, segno di riconoscimento del cristiano. Il giusnaturalismo, ispirato dallo stoicismo e stimolato dal pensiero cartesiano, ricerca nuovi fondamenti all'idea di fraternità e sostituisce ai principi religiosi rivelati quelli di natura e ragione. Nel secolo XVII pur riprendendo il dogma cristiano, se ne fonda l'essenza su principi diversi: ***alla fede si sostituisce la ragione e alla paternità divina la madre natura.*** Nel secolo XVIII emerge una **nuova concezione della fratellanza**: la *Repubblica laica*, fa derivare, su altre basi, dalla fraternità, gli stessi effetti della "vecchia" concezione: non vi possono essere barriere che separano perché tutti apparteniamo al genere umano. Nelle nuove dottrine non c'è la cogenza del dovere religioso, però esse attribuiscono egualmente al principio *una valenza universale: esse universalizzano la fraternità e la riferiscono a tutti gli uomini.* Il concetto di fraternità, rileva ancora Mattioni, si afferma anche in base a

discipline scientifiche che vanno dalla sociologia alla biologia: o meglio, si ha la traslazione da discipline scientifiche alle discipline sociali. **L'idea di fraternità** è un fatto di importanza capitale **nelle scienze naturali** perché **caratterizza la vita**. La morte è la rottura del legame tra i diversi elementi che caratterizzano l'individuo vivente. **I vincoli di fraternità tra i membri della società sono condizioni di vita del corpo sociale**. Il concetto di fraternità, secondo Mattioni, proprio perché si propone sulla base di fondamenti molto diversi (religiosi, filosofici, scientifici, sociologici), è destinato a godere di un consenso, se non universale, quantomeno ampiamente generalizzato. La sua diffusione nelle diverse culture permette di concludere che la fraternità sia diventata patrimonio generale del sentire comune. Il generalizzato consenso fa acquisire all'idea fraternità una forza particolare, che ***aspira a divenire parte dei principi supremi e immutabili degli ordinamenti, giungendo a costituire l'essenza della repubblica e a identificarsi con essa: la fraternité est republicaine***. In sintesi, *quello che conta*, secondo Mattioni, *è che a definire l'idea di fraternità, che si traduce istituzionalmente in solidarietà a rilevanza universale, concorrono culture diverse, religiose e laiche, così da far sì che l'idea di fraternità sia assistita da un consenso generalizzato e quindi capace, per le ragioni di cui si è detto, di offrire alla sua giuridicizzazione un forte grado di positività (effettività)*. VI) L'ampio consenso sul concetto e sulla pratica della fraternità è testimoniato e confermato dal Documento sulla *“Fratellanza Umana per la Pace Mondiale e la*

convivenza comune” firmato da Sua Santità Papa Francesco e il Grande Imam di Al-Azhar Ahamad al-Tayyib, espressamente richiamato dallo stesso Papa Francesco nell’Enciclica Fratelli tutti, per ricordare che Dio ha creato tutti gli esseri umani uguali nei diritti nei doveri e nella dignità e li ha chiamati a convivere come fratelli tra loro.

9. Conclusioni teoriche, provvisorie e frammentarie. Riconoscimento della fraternità come principio giuridico istituzionale, presupposto logico giuridico dei principi costituzionali repubblicani scritti (libertà, eguaglianza, solidarietà, giustizia, pace) e condizione della loro conciliazione. Necessaria verifica successiva della rilevanza pratica di tale riconoscimento. Alla luce della dottrina antica e recente, giuridica e non, che ha trattato il tema, ritengo si possa affermare che la fraternità, nell’ordinamento giuridico repubblicano italiano, costituisce principio giuridico inespresso e tuttavia vigente e cogente come principio fondamentale, non solo (e non tanto) costituzionale, ma anche, e più profondamente, istituzionale, cioè fattore costitutivo del nostro ordinamento di cui i principi costituzionali rappresentano solo uno sviluppo. In particolare la fraternità, in quanto principio istituzionale, appare presupposto necessario della conciliazione dei principi costituzionali di libertà e di eguaglianza che, in mancanza della fraternità, risulterebbero contrapposti confliggenti e inconciliabili; ma appare anche presupposto della solidarietà che, grazie al collegamento con la fraternità, si

sgancia, per così dire, dalla relazione verticale, che va dal forte al debole, nella quale il primo conserva una posizione di forza, riportando, su un piano paritario, la relazione tra il soggetto solidale, libero ed eguale, da una parte, e, dall'altra, il soggetto che beneficia della solidarietà, anch'egli eguale e libero grazie alla fraternità, e che, in quanto fratello, va aiutato e sostenuto per realizzare pienamente la sua singolarità, dando vita così a una solidarietà orizzontale, in quanto fraterna.

- Come è stato evidenziato, la fraternità, in sé considerata, corrisponde a un principio di realtà: i fratelli esistono (non si scelgono) e sono tali per il fatto stesso di essere venuti al mondo e hanno pari dignità in quanto fratelli e quindi figli, corrispondendo così a un principio di eguaglianza; ma hanno anche pari libertà di scegliere il proprio cammino e di realizzare la propria peculiare personalità, corrispondendo in tal modo al principio di libertà e diversità (come è stato evidenziato, la compresenza di eguaglianza e singolarità è ciò che caratterizza, in modo unico, il principio di fraternità).

- Il principio di solidarietà conferisce alla fraternità e anche alla libertà e all'eguaglianza una dimensione più spiccatamente umana, si potrebbe dire non solo giusta ma anche misericordiosa, nel significato che scaturisce dalla etimologia del termine, avere a cuore il debole, il fratello debole, essergli vicino¹⁹².

¹⁹² Lucio Iannotta, *Misericordia e giustizia nell'amministrazione dello sviluppo e nell'economia e finanza di impatto sociale (debellare la povertà con il lavoro e l'imprenditorialità)*, in *Misericordia e Giustizia. La dimensione etica dell'impresa*. Atti dell'incontro

- Sotto altro profilo, alla luce dell'esame della dottrina, condotto nei paragrafi precedenti, la fraternità esprime il carattere strutturalmente e originariamente relazionale della condizione umana, la naturale socialità e politicità della persona, la cui identità si costruisce nella relazione con gli altri. La fraternità è, in tale prospettiva, la condizione fondativa della vita associata che riguarda l'esistenza e l'azione dei singoli, delle formazioni sociali, della società e dello Stato, o meglio, della Repubblica di cui lo Stato è una, ancorché essenziale, componente.

- In quanto fondamento della vita associata, la fraternità è radice e fonte della società, a conferma del suo carattere di principio istituzionale, che vige anche in mancanza di un riconoscimento formale ad opera della legge ordinaria o costituzionale: principio giuridico indefettibile la cui mancanza comporta la fine (l'inizio della fine) della società. Quindi la fraternità è diritto, cuore del diritto, anima della libertà e dell'eguaglianza, fonte della solidarietà: del fratello che ha realizzato la sua peculiare personalità nei confronti del fratello che sta cercando di farlo e non ci riesce ancora, nel loro reciproco riconoscimento e accettazione come fratelli, nella consapevolezza che la realtà può ben andare in altra

tenutosi a Napoli il 2 dicembre 2016 organizzato dall'Unione Industriali di Napoli e dalla Delegazione di Napoli dello S.M.O.M., Giannini Editore, Napoli 2017; *Amministrazione dello sviluppo ed economia e finanza di impatto sociale (debattere le povertà con il lavoro e l'imprenditorialità)*, in Diritto e processo amministrativo n. 4/2017

direzione, come è rappresentato nel racconto biblico del fratricidio di Caino ai danni di Abele.

- E' infine evidente che la fraternità, come del resto la libertà, l'eguaglianza e la solidarietà ineriscono alla persona umana, nella quale esse si realizzano (possono realizzarsi o non realizzarsi)¹⁹³. La fraternità, come la pace, della quale costituisce presupposto e condizione, non può non ricomprendere quindi, accanto alla dimensione esterna, sociale, quella interiore della persona¹⁹⁴: entrambe essenziali per l'instaurazione della pace tra gli uomini. Si può quindi parlare anche di fraternità interiore dell'uomo, esprimendo in termini di fraternità, il socratico *conosci te stesso* e accentuando la dimensione della fraternità nel comandamento *ama il prossimo tuo come te stesso* di Gesù di Nazareth. Secondo Hannah Arendt la peculiarità dell'intelligenza umana sta nel suo carattere riflessivo e nel dialogo interiore scoperto oltre duemilaquattrocento anni fa in Grecia da Socrate che

¹⁹³ Rocco Pezzimenti, *Il perché di un'eclissi*, cit., pp. 74-75-76, ove si legge: *La fraternità richiede rispetto dell'altro per quello che è e per quello che vuole diventare. Solo la religione riconosce all'essere umano quella caratteristica di unicità sulla quale si costruisce la persona e solo la religione ricorda che l'altro, nell'attimo della creazione, è chiamato per nome.*

¹⁹⁴ Sulla dimensione interiore della pace, si vedano in questo volume la prolusione di Giovanni Stelli, *Pensare la pace*, e la relazione di Giuseppe Ferraro, *Il futuro della pace*. Nel volume *Per una cultura della pace nel mondo globalizzato* (che raccoglie gli atti dei primi due convegni sulla pace, promossi dal gruppo Fratelli tutti), si vedano gli scritti: dello stesso Giuseppe Ferraro, *La memoria della pace*, e di Lucio Iannotta, *Il dovere della pace e il suo arduo adempimento*, spec. parr. 2 e 3.

a tale carattere si accompagna¹⁹⁵. Si tratta *de il due in uno* che Socrate portò alla luce come l'essenza del pensiero e che Platone tradusse in un linguaggio concettuale, come il dialogo senza voce, *eme emautô*, tra me e me stesso. Questa dualità di me con me stesso rende il pensare un'attività vera e propria nella quale sono insieme colui che domanda e colui che risponde. Ciò che Socrate ha scoperto è che possiamo avere rapporti con noi stessi non meno che con gli altri e che i due tipi di rapporto sono in un certo qual modo connessi... Parlando dell'amicizia Aristotele osserva: *l'amico è un altro me stesso*... Il punto comune (a Socrate e Aristotele secondo Arendt) è che il dialogo del pensiero può effettuarsi solo tra amici e il suo criterio fondamentale, la sua legge suprema, se così si può dire, recita "non contraddire te stesso". La Arendt in tal modo interpreta il pensiero come dialogo di amicizia dell'io con se stesso, dell'io come due in uno che, secondo la stessa Arendt, nella visione di Sant'Agostino, diventa tre in uno (conoscente, conosciuto, conoscenza; amante,

¹⁹⁵ Andrea Bertolini, *Intelligenza artificiale e pace: tutelare la persona al di là dei conflitti*, in questo volume, p. 50, ove si legge: *Non si può dubitare, del resto, della profonda differenza ontologica tra macchine, agenti software o avatar, da un lato, e esseri umani, dall'altro lato. I secondi sono agenti morali, soggetti dotati di intelligenza – in senso proprio – incarnata, capaci di ragionare e, in questo modo, entrare in relazione con il mondo e con l'altro, latori di infinita dignità. I primi sono cose, più o meno sofisticate, ma che non possono in alcun modo essere considerate un fine in sé, né tantomeno coscienti o propriamente intelligenti, quantomeno nel senso che pertiene all'essere umano; similmente non sono in grado di distinguere l'altro da sé e sono per questo incapaci di relazione.*

amato, amore) e che trova la sua più importante espressione nella triade *Memoria Intelletto Volontà*. Si potrebbe aggiungere, con Gabriel Marcel¹⁹⁶, che *non comunico effettivamente con me stesso se non nella misura in cui comunico con l'altro*, frase che può essere formulata all'inverso, in una dimensione di complementarità, *non comunico effettivamente con l'altro se non nella misura in cui comunico con me stesso*. Il dialogo interiore tra amici, alla luce del ritrovato principio di fraternità, può essere inteso anche dialogo fraterno in noi, tra due fratelli che cercano, nel dialogo interiore, la pace interiore, l'accordo con se stessi¹⁹⁷.

- La fraternità, per sua natura, è universale e quindi abbraccia tutti gli uomini, trovando il suo massimo fondamento, per così dire ontologico e personale, nel riconoscimento della comune paternità di Dio, rispetto alla quale appaiono come surrogati parziali le idee della comune maternità della terra o della comune condizione umana, che non sono persone ma, appunto, idee con al più la loro personificazione, come nel caso della Madre Terra.

- Utilizzando la terminologia differenziale proposta da qualche autore, la fraternità (ancor più se fondata sulla comune paternità divina) è universale, crea fratelli e tende

¹⁹⁶ G. Marcel, *Du Refus, a l'invocation* 1940, Ed. It. *Del rifiuto all'invocazione*, Città nuova, Roma, 1976.

¹⁹⁷ Amedeo Di Maio, *Economisti tra guerra e pace*, in questo volume, rileva che: *E' conflittuale anche far pace con sé stessi ma è condizione necessaria per viverla con altri, restando consapevoli che non è tuttavia sufficiente per incidere su un rapporto di pace tra i popoli* (pp. 74-75).

a cancellare i confini naturali e storici che separano. La fraternità che unisce solo gli amici intorno a interessi comuni (economici, morali, spirituali, nazionali) separandoli dagli altri, dai non amici, può definirsi più opportunamente fratellanza.

- Come è stato evidenziato, il diritto fraterno rappresenta una forma nuova di cosmopolitismo imposto non solo e non tanto dalla globalizzazione dei mercati, quanto piuttosto dalla inderogabilità universalistica dei diritti e dei doveri umani e delle persone che li incarnano. La portata generale e vincolante dei diritti umani è ben viva nell'ordinamento italiano che ha consacrato i diritti inviolabili nel preambolo della Costituzione, giuridicizzando la solidarietà e ponendola a carico di tutti e di ciascuno, proprio in correlazione con i diritti fondamentali e funzionalizzando anche la libertà di iniziativa economica privata al rispetto dei principi di libertà, solidarietà ed eguaglianza umana, come ha insegnato un'autorevolissima dottrina il cui pensiero (ancorché in nuove forme) ben può essere riattualizzato¹⁹⁸ alla luce del ritrovato principio di fraternità. In effetti, basterebbe aggiungere, nei Principi fondamentali della Costituzione Italiana, ed in particolare nei suoi primi cinque articoli, alla parola Repubblica l'aggettivo mondiale e sostituire le espressioni cittadino con abitante della Terra e Stato con Amministrazioni per proporli come Costituzione mondiale dei diritti e dei doveri fondamentali dell'Uomo, come singolo e nelle formazioni sociali in cui

¹⁹⁸ Vincenzo Spagnuolo Vigorita, *L'iniziativa economica privata nel diritto pubblico*, Iovene, Napoli, 1960.

si svolge la sua personalità, al servizio dei quali si pone (e si giustifica) un'Autorità, l'Amministrazione che è in sé servizio, al livello più vicino agli uomini (*ad minus stare*), a conferma del fatto che globalizzazione¹⁹⁹ significa anche scoperta in ogni singola realtà della portata globale del patrimonio (*lato sensu*) culturale di ogni comunità particolare, oltre che possibilità di portare in ogni luogo il patrimonio (*lato sensu*) culturale di ogni comunità particolare²⁰⁰.

- La realtà delle guerre in corso e la crescente crudeltà che le sta caratterizzando²⁰¹ potrebbe indurre ad assumere atteggiamenti di scoraggiamento e di rassegnazione o al più di attesa passiva di eventi dipendenti solo dalla volontà altrui e in particolare dei detentori dei poteri pubblici e

¹⁹⁹ Sui caratteri attuali della globalizzazione v. in questo volume Rosario Ferrara, *La globalizzazione oggi: un profilo critico*, ove si evidenzia, tra l'altro, che *la globalizzazione, grazie alle nuove tecnologie, è molto più veloce e performante di quanto sia mai capitato nel passato. Il che ne accresce la rilevanza e l'attualità, e in qualche misura ne enfatizza gli aspetti positivi come le possibili criticità.*

²⁰⁰ Lucio Iannotta, *Previsione e realizzazione del risultato nella pubblica amministrazione: dagli interessi ai beni*, in *Diritto Amministrativo* n. 1/1999, pp. 57 e ss., spec. p. 66 note 22 e 23.

²⁰¹ Achille Flora, *In un mondo di conflitti armati. Verso un'economia di guerra e rischi dello sviluppo tecnologico*, segnala che *il lancio di un massiccio programma di riarmo europeo rischia di sottrarre risorse alle politiche di coesione e al contrasto al cambiamento climatico, con aumento delle disuguaglianze territoriali e sociali. La Pace è in grande pericolo e la voce di Papa Francesco si eleva, come unica e autorevole fonte, a richiederla.*

(forse ancor più) privati per la forza da questi acquisita²⁰². Ma la priorità ontologica e antropologica (gneo-seologica ed etica) delle categorie positive su quelle negative, vale a dire dell'essere e del bene a cui appartiene la pace, sul non essere e sul male, al quale appartiene la guerra, che è negazione della pace e quindi non essere²⁰³, induce a considerare eliminabile progressivamente la guerra in quanto male particolare, come è avvenuto per la tortura e la schiavitù (pur nella consapevolezza della loro possibile riproposizione in forme nuove) e quindi ad assumere un atteggiamento di speranza che trova fondamento nel desiderio universale della pace e di tutti i beni e valori che l'accompagnano e dei quali la guerra, nel sacrificarli, rende ancor più evidente la necessità.

- L'individuazione, sul piano logico giuridico, della fraternità come principio istituzionale, fonte, presupposto e condizione di conciliazione degli altri principi costituzionali scritti non esclude, ma anzi impone, la successiva verifica, nel concreto dell'esperienza, della rilevanza pratica di tale riconoscimento.

Abstract

L'Autore ricerca il fondamento giuridico dell'aspirazione universale alla pace e al connesso uso di strumenti

²⁰² Paolo Stampacchia, *Il contributo alla pace delle imprese e della cultura manageriale*, in questo volume, segnala l'esistenza di alcuni comportamenti aziendali che ... hanno creato sconcerto in molti paesi e, però, hanno anche contribuito a determinare "reazioni" operative, legislative e culturali ... positive per il ruolo delle imprese a favore della pace tra i popoli e nei popoli.

²⁰³ Giovanni Stelli, *Prolusione Pensare la pace*, in questo volume.

pacifici, preventivi, alternativi e, nel tempo, sostitutivi della guerra come mezzo di risoluzione delle controversie. E lo individua, attraverso l'esame della dottrina antica e recente, giuridica e non, nel riconoscimento della fraternità quale principio non scritto e tuttavia vigente, fattore costitutivo dell'ordinamento repubblicano (suo c.d. principio istituzionale); presupposto logico-giuridico necessario dei principi costituzionali scritti (libertà, eguaglianza, solidarietà, giustizia, pace) e condizione necessaria della loro conciliazione. Nella consapevolezza della necessaria verifica nel concreto dell'esperienza, della rilevanza pratica di tale riconoscimento.

**** *** ****

The Author seeks the legal basis of the universal aspiration to peace and the related use of peaceful, preventive, alternative and, over time, substitutive instruments of war as a means of resolving disputes. And he identifies it, through the examination of ancient and recent doctrine, legal and otherwise, in the recognition of fraternity as an unwritten and yet valid principle, a constitutive factor of the republican order (its so-called institutional principle); a necessary logical-legal presupposition of the written constitutional principles (freedom, equality, solidarity, justice, peace) and a necessary condition for their conciliation. In the awareness of the necessary verification in the concrete experience, of the practical relevance of such recognition.

GLI AUTORI

Giovanni Stelli, Filosofo

Andrea Bartolini, Professore Associato di Diritto Privato.
Abilitato prima fascia, Scuola Superiore Sant'Anna di
Pisa

Rosario Ferrara, Professore emerito di Diritto
Amministrativo

Amedeo Di Maio, Professore onorario di Scienze delle
finanze, già ordinario

Achille Flora, Professore a contratto di Economia e
politica dello sviluppo, Università degli Studi L'Orientale

Prof. Paolo Stampacchia, già Professore ordinario di
Economia e Gestione delle Imprese

Prof. Giuseppe Ferraro, Filosofo

Prof. Lucio Iannotta, già Professore ordinario di Diritto
Amministrativo

ISBN 978-8874459593



9 788894 459593