

Andrea Aguti\*

## Si può davvero essere pacifisti?

### Abstract

In this essay, I start by observing that the war in Ukraine has challenged a pacifist attitude that the main European countries, including Italy, have promoted in recent decades. The armed resistance against Russia seems, in fact, a legitimate defensive war or a “just war”. Therefore, I seek a plausible definition of pacifism despite the diversity of forms it takes, some of which are instrumental, arguing that the only coherent form of pacifism is the “heroic” one that renounces the use of violence. Finally, I develop the thesis that pacifism, understood as a moral doctrine, is inconsistent but that the personal choice not to resist evil is consistent within the limits and conditions of religious ethics.

### Keyword

War in Ukraine, Pacifism, Just War, Christian Ethics

## 1. Per impostare il problema e formulare la tesi

Chi è nato e vissuto in Italia nella seconda metà del Novecento non soltanto non è stato toccato dalla guerra, ma ha potuto constatare il progressivo diffondersi di un atteggiamento che è genericamente definibile come “pacifista”.

Ritroviamo chiari indizi di esso in alcuni elementi: a partire dagli anni Settanta i giovani italiani hanno potuto godere della legge sull'obiezione di coscienza al servizio militare e si è arrivati, nell'arco di un trentennio, all'abolizione della coscrizione obbligatoria. I finanziamenti per le spese militari sono progressivamente diminuiti e il loro varo regolarmente contestato sul piano pubblico. L'esercito italiano è stato impegnato all'estero nel corso di conflitti, ma sempre con compiti di *peacekeeping*. Nella cosiddetta società civile sono sorti dappertutto associazioni, movimenti, circoli per la pace che hanno organizzato una miriade di attività (corsi, stage, marce, premi) con obiettivi diversi: da quello utopico di un “mon-

\* Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”

do senza conflitti” a quello più pragmatico che promuove strategie di risoluzione non armata dei conflitti fra individui e stati. Le “scienze della pace” hanno iniziato a figurare come epigrafe di corsi universitari, mentre “l’impegno per la pace” è entrato a far parte immancabilmente del linguaggio pubblico dei politici, accanto alla “difesa della democrazia” e alla “salvaguardia dei diritti”, tanto che pronunciarsi in favore di un intervento bellico ha iniziato ad apparire politicamente scorretto. Le bandiere arcobaleno con la scritta “pace”, affisse ai balconi, sono divenute parte integrante dell’arredo urbano e la Chiesa cattolica, come accennerò in seguito, non ha voluto restare indietro, riformulando le sue posizioni sulla dottrina della guerra giusta.

Tutto questo fino allo scoppio della guerra in Ucraina. Una volta scoppiata, a quasi nessuno è venuto in mente che il popolo ucraino non dovesse difendersi dall’aggressione della Russia di Putin, anzi sin da subito è apparso chiaro ai principali paesi europei, Italia compresa, che questa guerra di difesa andava sostenuta nei modi più diversi, dalle sanzioni contro la Russia, all’invio di armi alla stessa Ucraina, e, pur non essendo coinvolti direttamente nel conflitto, alcuni *leader* politici europei hanno manifestato un atteggiamento bellicoso. Nel frattempo, l’alleanza militare della Nato è stata ampliata e rafforzata, la spesa militari sono aumentate, si preparano piani di difesa europei e si delineano scenari geopolitici tutt’altro che improntati all’ideale della pace perpetua. Infine, tutto lascia presagire che lo stato di guerra si protrarrà per parecchio tempo, con conseguenze che è difficile prevedere.

La domanda è quindi: che fine ha fatto quell’atteggiamento pacifista che sembrava essere divenuto così diffuso e influente? Qualcuno potrebbe rispondere che esso deve fare un’eccezione nel caso dell’Ucraina, cioè di un paese ingiustamente aggredito, ma una guerra di difesa è pur sempre una guerra e un “pacifista”, si presume, dovrebbe rifiutarsi di combatterla. Qualcun altro dirà che noi europei non facciamo la guerra direttamente, bensì diamo soltanto armi a chi la fa, ma è dubbio che chi fornisce i mezzi per una certa azione possa essere sgravato dalla responsabilità degli effetti dell’azione stessa. Infine, altri diranno che il sostegno dato all’Ucraina in guerra ha come fine la pace, non la guerra, ma certamente la stessa tesi è sostenuta da Putin e prima di lui, se vogliamo metterlo in questa compagnia, è stata sostenuta da Napoleone Bonaparte e Adolf Hitler. Nessuno di questi ha fatto e fa la guerra per la guerra, ma per ottenere una condizione di pace che desse e dia soddisfazione alle sue aspirazioni di potenza.

L’appoggio dato alla guerra di difesa dell’Ucraina contro la Russia sembra dunque contraddire l’atteggiamento pacifista e sembra farlo in due modi: nel primo, più evidente, perché riabilita il concetto di “guerra giusta”, nella forma appunto di una legittima guerra difensiva che

reagisce ad un'aggressione ingiustificata, nel secondo, in modo meno evidente, nella forma di una "guerra santa" o una "crociata". Questo ultimo punto va precisato, perché è appunto meno immediato rispetto al primo. Assumo come definizione di "crociata" quella di Michael Walzer: "Una crociata è una guerra combattuta per motivi religiosi o ideologici; che non ha come scopo la difesa o la restaurazione del diritto, bensì la creazione di nuovi ordini politici e conversioni di massa"<sup>2</sup>. Walzer tende a distinguere nettamente guerre giuste e "crociate", ma nel caso della guerra in Ucraina sembra difficile farlo. La guerra in Ucraina sembra una guerra giusta, ma al tempo stesso sembra anche una "crociata" se la posta in gioco, oltre al ristabilimento dell'integrità territoriale dell'Ucraina, è, come peraltro dichiarato apertamente da molti *leader* politici europei, la vittoria dei valori occidentali (democrazia, libertà, diritti) sulla loro negazione da parte di Putin & Co. Si tratta ovviamente di una "crociata" secolare, come si addice a un continente largamente secolarizzato qual è l'Europa, ma pur sempre di una crociata.

La guerra in Ucraina ha demolito l'atteggiamento pacifista alimentato negli ultimi decenni in Europa perché senza fondamento, e quindi destinato a dissolversi come accade all'amore romantico con le prime difficoltà della convivenza quotidiana? Oppure offre l'ennesima dimostrazione storica dell'inconsistenza del pacifismo come dottrina morale? La tesi che sosterrò di seguito è che a entrambe le domande si deve rispondere positivamente, ma la conclusione sarà che se il "pacifismo" è inconsistente come dottrina morale, si può nondimeno essere "pacifisti" a condizioni molto stringenti.

## 2. Che cosa significa pacifismo?

La difficoltà a dare una definizione sostanziale di una determinata realtà è direttamente proporzionale alla molteplicità delle forme in cui appare, e nel caso del pacifismo le forme sono moltissime. Nello scritto *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*<sup>3</sup>, frutto di una conferenza del 1927, Max Scheler ha enumerato almeno otto forme di pacifismo: il pacifismo eroico, quello cristiano, quello economico-liberale, quello giuridico, quello socialista e comunista, quello conservatore altoborghese, quello imperialista ed egemonico, quello culturale. La lista è lunga dall'essere completa e classificazioni diverse sono state proposte in seguito. Il problema, tuttavia, non è tanto aggiungere alla lista di Scheler ulteriori forme

<sup>2</sup> M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York 1977; tr. it. di F. Armao, *Guerre giuste e ingiuste*, Liguori, Napoli 1990, p. 159.

<sup>3</sup> Tr. it. a cura di G. Santamaria, *L'idea di pace e il pacifismo*, Medusa, Milano 2004.

di pacifismo, quanto capire quale sia l'elemento accomunante di queste forme di pacifismo e se esista tra esse una forma che conta più di altre ovvero che rappresenta in modo migliore o addirittura esclusivo l'idea pacifista. Quando ci si pone queste due questioni, la faccenda si complica.

Intuitivamente si può sostenere che in tutte queste forme l'elemento accomunante sia il perseguimento del valore della pace, ma il problema è che alcune di esse considerano la pace come un valore strumentale al conseguimento di un valore diverso oppure come un valore concomitante a un altro prevalente il cui conseguimento è da realizzare con mezzi che contraddicono il primo. Facciamo degli esempi: il pacifismo economico-liberale considera la pace come una condizione essenziale per la libera circolazione delle merci e quindi come uno mezzo essenziale per accrescere la ricchezza delle nazioni, che è il vero obiettivo. Il pacifismo socialista e comunista mira alla pace, ma soltanto come effetto della costruzione di una società giusta che passa per la lotta di classe e la guerra tra stati capitalistici e stati che non lo sono. Il pacifismo imperialista ed egemonico ricerca la pace, ma soltanto come esito di un nuovo ordine politico, ottenuto mediante la guerra, che soddisfi la volontà egemonica di quello o quell'altro stato, nazione, popolo. Secondo Scheler le uniche due forme di pacifismo che non presentano queste caratteristiche di subordinazione interessata del valore della pace ad un altro valore preminente sono il pacifismo giuridico e quello eroico. Il primo trova espressione nel pensiero di autori moderni con Grozio, Pufendorf, Kant e consiste nella ricerca di una pace perpetua tra le nazioni, mentre il secondo collega la pace al rifiuto dell'uso della violenza in tutte le sue forme, rappresentato in modo eminente dal buddismo in Oriente e in Occidente da alcune sette cristiane (come quella dei quaccheri) o singole personalità religiose (come Tolstoj).

Tuttavia, nemmeno queste due forme di pacifismo sono esenti da problemi: il pacifismo giuridico non mira a eliminare la guerra ma a umanizzarla, assoggettandola a regole giuridiche. La pace perpetua nella versione kantiana, osserva Scheler, "non è che un'idea regolatrice' dell'agire politico, e non un fine che si possa infine raggiungere"<sup>4</sup>. Come tale, il pacifismo giuridico aspira a un ideale irraggiungibile per mezzo di uno strumento insufficiente. Il diritto, infatti, non è dotato, come osserva ancora Scheler, di "forza spontanea" ed è sempre collegato a interessi di varia natura. Lo specchio di questa insufficienza è l'impotenza della Società delle Nazioni ai tempi di Scheler e quella dell'ONU nel tempo presente.

Resta così il pacifismo eroico che è la forma di pacifismo più coe-

<sup>4</sup> Ivi, p. 89. In realtà, Kant nutriva una certa fiducia sul fatto che "la disposizione morale [dell'uomo], anche se per ora sopita" (...) lo porterà "un giorno a dominare il principio del male che è in lui". Cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua* (1795), Feltrinelli, Milano 1995, p. 61.

rente e meno interessata: essa ricerca la pace come valore intrinseco, crede nel suo raggiungimento, non esprime gli interessi di una parte o l'ideologia di una classe. Tuttavia, in virtù della sua radicalità e dei presupposti metafisici e religiosi che lo ispirano, non è un'opzione universalizzabile ed è destinato a rimanere affare di pochi. Risultato: le forme diverse dal pacifismo eroico e da quello giuridico non esemplificano adeguatamente l'idea del pacifismo, mentre queste ultime lo fanno al prezzo dell'inefficacia pratica. Non stupisce se la conclusione di Scheler sia quella di rigettare ogni forma di pacifismo strumentale e indicare come soluzione il connubio tra il pacifismo, inteso come "attitudine spirituale", e il "militarismo strumentale" che ricerca attivamente una pace perpetua<sup>5</sup>. In che cosa consista il pacifismo come "attitudine spirituale" è chiarito da Scheler all'inizio della sua conferenza: si tratta di quell'atteggiamento che rifiuta l'idea che la guerra faccia parte della natura umana e serva ad elevare moralmente l'umanità, e sostiene, al contrario, che l'ideale della pace perpetua è un "valore iscritto nell'essenza della natura umana"<sup>6</sup>. Scheler, tuttavia, non si fa soverchie illusioni: per quanto egli intraveda nell'evoluzione dell'umanità segnali che indicano la tendenza a una maggiore cooperazione fra i gruppi umani a spese dei "gradi della natura che le sono inferiori", una "spiritualizzazione dell'istinto di potenza" e confidi (*sic!*) nella capacità dell'essere umano di prendere in mano "la propria riproduzione, in una prospettiva di promozione razziale (eugenetica, politica della razza e diritto di riprodursi concesso a una minoranza soltanto...)"<sup>7</sup>, la guerra non sparirà né presto né facilmente. Per questo, l'attitudine pacifista deve accompagnarsi ad un militarismo strumentale.

L'analisi di Scheler è utile, mi sembra, per capire le ragioni del dissolversi dell'atteggiamento pacifista di fronte alla guerra in Ucraina. Probabilmente si è trattato di un atteggiamento ispirato a varie forme di pacifismo strumentale che non esitano a mettere da parte il valore della pace se è di impedimento a valori ritenuti superiori oppure di un atteggiamento "spirituale" che, quando è chiamato a fare i conti con la realtà, deve rovesciarsi nel suo contrario, cioè divenire militarista. Forse si è trattato di un "pacifismo debole" che non mira affatto a eliminare la guerra, bensì a limitare i suoi effetti distruttivi e a trovare dei correttivi o degli equivalenti funzionali<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. M. Scheler, *L'idea di pace e il pacifismo*, cit., p. 113.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 47-48.

<sup>7</sup> Ivi, p. 57.

<sup>8</sup> La tesi di un "pacifismo debole", che prende atto realisticamente dei fallimenti del "pacifismo istituzionale", cioè del "pacifismo giuridico" nella classificazione di Scheler, è stata sostenuta da D. Zolo, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano 2002<sup>2</sup>, p. 154 ss.

In ogni caso, sembra esserci qualcosa di incoerente in queste posizioni: un pacifista strumentale, un pacifista debole, un pacifista che nello stesso tempo è anche militarista danno l'impressione di non essere dei veri pacifisti e quindi di usare questo termine in modo improprio. Nel caso di Scheler l'incoerenza dipende da un assunto metafisico: egli rigetta la dottrina del peccato originale che il cristianesimo ha usato per giustificare in via eccezionale la guerra, ma con esso anche l'idea di un Dio onnipotente e perfettamente buono nel quale si può trovare una pace perfetta. Coinvolgendo Dio nella tensione originaria tra spirito e impulso che è propria dell'essere umano, Scheler considera la pace come una condizione ontologica che né Dio né il mondo hanno finora raggiunto e il cui raggiungimento, posto che riesca, passa attraverso la lotta, la sofferenza e anche la guerra. La conclusione paradossale è appunto che l'ideale della pace perpetua non può essere perseguito realmente dal pacifismo, bensì dal militarismo. Ma un pacifista che è anche militarista non è appunto incoerente?

Per cercare una forma di pacifismo coerente sembra necessario ritornare a quella forma di pacifismo che Scheler chiama "eroico" e di cui pure lamenta l'inefficacia pratica. Egli non ha potuto valutare il successo pratico dei suoi principi nella lotta per l'indipendenza dell'India promossa da Gandhi, ma la morte violenta di quest'ultimo e il profilo non propriamente pacifista assunto da questa nazione dopo la sua indipendenza depongono in favore dell'obiezione di Scheler. Tuttavia, coerenza teorica e inefficacia pratica sono cose diverse: potrebbe essere che il pacifismo eroico o radicale sia coerente, ma inefficace? Oppure l'inefficacia pratica è una conseguenza della sua incoerenza teorica?

### 3. Incoerenza del pacifismo

In un noto articolo della metà degli anni Sessanta, Jan Narveson ha sostenuto che il pacifismo è autocontraddittorio e quindi chi è pacifista cade vittima di una confusione concettuale<sup>9</sup>. Il suo argomento può essere restituito, in modo sintetico, mediante tre premesse e una conclusione: a) con pacifismo ci si riferisce a quella concezione che non soltanto considera la violenza un male, ma che è "moralmente sbagliato usare la forza per resistere, punire, o prevenire la violenza"<sup>10</sup>. L'unico pacifismo che merita questo nome è quindi quello che abbiamo definito "eroico"; b) il pacifismo, se considerato come un principio morale, possiede una vali-

<sup>9</sup> Cfr. J. Narveson, *Pacifism. A Philosophical Analysis*, in "Ethics", a. LXXV, n. 4, 1965, pp. 259-271.

<sup>10</sup> Ivi, p. 259.

dità universale. Il dovere di non usare la forza è un obbligo che riguarda tutti, non soltanto il pacifista; c) affermare che la violenza è moralmente sbagliata significa affermare che non esiste un diritto a usare violenza e che colui verso il quale sarebbe rivolta ha il diritto a non essere oggetto di violenza. Date queste tre premesse, la conclusione è che il pacifista cade in contraddizione, poiché, nel medesimo tempo, afferma e nega un diritto. Infatti, affermare un diritto significa affermare “uno status che giustifica un’azione preventiva. Affermare che hai un diritto a X, ma che non esiste giustificazione di sorta per impedire a qualcuno di privarti di esso, è autocontraddittorio”<sup>11</sup>.

La forza dell’argomento di Narveson appare meglio se si fanno alcune precisazioni: la prima è che l’argomento accetta la tesi pacifista che la violenza sia malvagia, ma non quella che lo sia sempre. Esistono situazioni in cui si è giustificati a usarla e sono tutte quelle situazioni in cui, per la difesa di un diritto, il mezzo della persuasione razionale non funziona. La seconda è che l’argomento non è *ad hominem*, non si rivolge, cioè, al pacifista come a qualcuno che manifesta una debolezza del carattere ovvero come a un codardo, ma al pacifismo come dottrina morale. La terza è che l’argomento mira a mostrare che l’autodifesa o la difesa di altri è moralmente giustificata, non che è moralmente obbligatoria. Questo significa che esso non offre lo strumento per costringere i pacifisti a non essere tali, ma soltanto per persuaderli razionalmente a non essere tali.

Quanto è forte questo argomento? Jenny Teichman ha cercato di salvare il pacifismo dall’accusa di contraddittorietà logica mettendo in questione la validità delle premesse dell’argomento<sup>12</sup>. Ella obietta che non ogni azione moralmente sbagliata comporta la violazione di un diritto oppure che la difesa di un diritto non necessariamente avviene mediante la violenza, perché può darsi un uso della forza che non procura danno all’altro e che non è quindi concepibile come violenza. Più che obiezioni su singoli punti, la strategia di Teichman per difendere il pacifismo è però quella di contestare la definizione ristretta di pacifismo data da Narveson per adottarne un’altra. Con pacifismo non bisogna intendere quella concezione che rifiuta in modo generalizzato l’uso della violenza, bensì quella che rifiuta la guerra. Il pacifismo sarebbe quindi, propriamente, un “anti-guerrismo” (*anti-war-ism*) e come tale sarebbe una dottrina specificamente cristiana, non buddista.

Secondo questa tesi, un pacifista non avrebbe l’obbligo di divenire vegetariano per evitare la violenza contro gli animali, ma soprattutto non avrebbe l’obbligo di rifiutare la violenza interna ad uno stato che

<sup>11</sup> Ivi, p. 266.

<sup>12</sup> J. Teichman, *Pacifism and the Just War. A Study in Applied Philosophy*, Blackwell, Oxford 1986, pp. 25-37.

serve per mantenere l'ordine civile. Questo secondo punto è fondamentale, secondo Teichman, per far saltare l'analogia tra violenza interna agli stati e violenza tra gli stati che, da Agostino d'Ippona in poi, ha offerto il fondamento per la dottrina della guerra giusta, ovvero della "replica filosoficamente più importante al pacifismo"<sup>13</sup>. Un pacifista può ammettere l'uso della violenza interna a uno stato perché il soggetto che la esercita, la polizia, ha compiti e funzioni che non collimano con quelle di un esercito in guerra. Non sempre la polizia usa armi, ha il compito di proteggere vite e beni, anziché di distruggerli, è perseguibile penalmente, non giudica sulla vita e la morte delle persone, non punisce sempre il criminale con la morte.

A partire da qui Teichman giudica i criteri individuati dalla dottrina classica della guerra giusta (l'essere iniziata e condotta da un'autorità legittima, combattuta in vista di una giusta causa e con rette intenzioni, non facendo uso di mezzi illeciti) come ambigui e impossibili da applicare congiuntamente. La sua tesi, in estrema sintesi, è che anche quando fosse possibile stabilire uno *ius ad bellum*, è praticamente impossibile stabilire uno *ius in bello*.

Le osservazioni di Teichman sono efficaci nel criticare la dottrina della guerra giusta offensiva, ma non lo sono per quanto riguarda la guerra giusta difensiva. Nel momento in cui ella riconosce l'esistenza di un diritto naturale all'autodifesa<sup>14</sup>, non si vede come questo debba valere per gli individui e non per gli stati. Su questo punto, torna dunque a valere l'analogia tra violenza interna e violenza esterna agli stati, sebbene essa consenta di legittimare soltanto una guerra difensiva<sup>15</sup>. Ammesso questo, non stupisce la conclusione delle sue analisi: non si può stabilire se il pacifismo e la teoria della guerra giusta siano veri o falsi e quindi nemmeno offrire un'adeguata giustificazione morale della scelta per l'uno o per l'altra. Scrive Teichman, alla fine del suo libro:

Quei pacifisti che dicono che la guerra è intrinsecamente e essenzialmente malvagia, e quindi diversa da altri tipi di violenza, hanno sicuramente ragione. Ma sbagliano (a mio modo di vedere) se da questo inferiscono che non esistono assolutamente situazioni, reali o immaginarie, in cui prendere le armi potrebbe essere il male minore intrinseco in una scelta forzata. Per altro verso, quelli che aderiscono a una versione più o meno tradizionale della teoria della guerra giusta hanno ragione (a mio modo di vedere) nel dire che la lotta

<sup>13</sup> Ivi, p. 46.

<sup>14</sup> Ivi, p. 69 ss.

<sup>15</sup> Bisogna ricordare che la teoria della guerra giusta, sia nella sua versione classica che in quella moderna fondata sulla difesa dei diritti umani, riguarda tanto la guerra difensiva quanto quella offensiva. Cfr. F. Viola, *La teoria della guerra giusta e i diritti umani*, in S. Semplici (a cura di), *Pace, sicurezza, diritti umani*, Messaggero, Padova 2005, pp. 39-68.

potrebbe essere talora il male minore – almeno in situazioni immaginarie. Ma sbagliano se inferiscono da questo che non c'è problema alcuno a scegliere la guerra quando non esiste una scelta *forzata*; o che scegliere la guerra può essere buono (invece che scusabile); o che la guerra *per se* non è intrinsecamente malvagia; o che, dato che la causa è giusta, qualsiasi mezzo essenziale per la vittoria è giusto. Quest'ultima proposizione è un pezzo del meccanismo (infernale) che fa sembrare giuste tutte le guerre<sup>16</sup>.

Né il pacifismo né la teoria della guerra giusta possono quindi avanzare ragioni morali assolute per lo loro scelta, o meglio, entrambe possono farlo, ma senza la certezza di indicare la cosa giusta da fare. Posta la questione in questi termini, il rischio è quello di finire in quello che Thomas Nagel, in *War and Massacre*, ha chiamato “un vicolo cieco morale”<sup>17</sup>. Qualunque scelta si faccia, nessuna condotta morale sarà esente da colpa.

La via d'uscita è quella di cercare un compromesso tra pacifismo e teoria della guerra giusta<sup>18</sup>, ma, come abbiamo detto, qualsiasi nozione di pacifismo diversa da quello “eroico”, che rifiuta assolutamente l'uso della violenza, giustifica un qualche tipo di guerra e quindi è destinata a contraddire sé stessa. Al tempo stesso, il pacifismo eroico, se accettiamo l'argomento di Narveson, è intrinsecamente contraddittorio. In entrambi i casi il pacifismo si rivela una posizione insostenibile.

#### 4. Pacifismo e guerra giusta

L'argomento di Narveson è fondato su una teoria etica contrattualistica, ma funziona altrettanto bene se basato su una teoria del diritto naturale. Affermare un diritto, quale che sia il suo fondamento, equivale in ogni caso ad affermare il diritto alla sua difesa, sicché non si può affermare l'uno negando al tempo stesso l'altro. Tuttavia, l'argomento può essere aggirato, sostenendo che un pacifista non afferma alcun diritto, bensì risponde a un comando. Un pacifista cristiano, si suppone, risponde al comando divino di “porgere l'altra guancia”. Questa posizione ha lo svantaggio di rinunciare a universalizzare il pacifismo, ma il vantaggio di non cadere in contraddizione. Ammesso che esista un Dio onnipotente e buono che ci ha creati, si prende cura di noi e ci salverà, se egli ci comanda di porgere l'altra guancia, è cosa buona e giusta non

<sup>16</sup> J. Teichman, *Pacifism and the Just War. A Study in Applied Philosophy*, cit., pp. 110-111.

<sup>17</sup> Tr. it. di A. Besussi in Th. Nagel, *Questioni morali*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 57-77, cit. p. 76.

<sup>18</sup> Cfr. J.P. Sterba, *Reconciling Pacifists and Just War Theorists*, in “Social Theory and Practice”, a. 18, n. 1, 1992, pp. 21-38.

contraddire la sua volontà. Questa versione del pacifismo “eroico” sembra del tutto coerente.

Anche questa posizione, tuttavia, può essere messa in discussione se si contesta che il comando divino a “porgere l'altra guancia” abbia il valore normativo che i pacifisti cristiani sono soliti attribuirgli. Un modo per farlo è mettere a confronto i passaggi biblici corrispondenti (*Mt* 5,29, *Lc* 6,29) con altri che sembrano dire esattamente il contrario. Infatti, Gesù non afferma forse di “non essere venuto a portare la pace, ma la spada” (*Mt* 10,34) e, prima di andare sul Monte degli Ulivi, non raccomanda ai discepoli di vendere il proprio mantello per comprare una spada (*Lc* 22, 36)? Qualche biblista sosterrà che queste affermazioni vanno lette in senso “simbolico”, qualunque cosa questo significhi, ma allora perché non interpretare in senso simbolico anche il comando a “porgere l'altra guancia”? Inoltre, dal Nuovo Testamento non si evince un antimilitarismo di principio. Ai soldati Gesù raccomanda di “accontentarsi della vostra paga” (*Lc* 10,14), non di deporre le armi e cambiare mestiere. Pertanto, il suo rifiuto della violenza armata, come ha suggerito Nigel Biggar<sup>19</sup>, va politicamente contestualizzato, cioè inteso come rifiuto di una violenza specificamente religioso-nazionalistica. Se si tiene conto di questo, si spiega perché nella storia del cristianesimo il pacifismo sia sempre stato sostenuto da singoli o da minoranze, mentre il *mainstream* teologico ed ecclesiale, almeno fino a qualche decennio fa, lo abbia guardato con sospetto.

Elizabeth Anscombe, nel saggio *War and Murder*<sup>20</sup>, ha sostenuto che il pacifismo cristiano muove da una rappresentazione sentimentale del cristianesimo che è falsa. Una delle ragioni di questa falsità consiste nell'aver separato la concezione del Dio cristiano da quella ebraica, espungendo così ogni motivo di timore nei confronti del primo, e nell'aver ridotto l'etica cristiana all'etica dei consigli evangelici. Così facendo, l'etica cristiana è portata a fissare dei principi morali che appaiono talmente elevati da essere irraggiungibili e questo ha come conseguenza l'esatto opposto di quello che i pacifisti vogliono, cioè la guerra. Infatti, rinunciando a distinguere tra lo spargimento di sangue innocente e lo spargimento di sangue in generale, i pacifisti si convincono della malvagità di molte cose che sono affatto malvagie, e vedendo dappertutto intorno a sé la malvagità, finiscono per non porre alcun limite ad essa. Anche questo è l'effetto di una falsa rappresentazione del Dio ebraico-cristiano, il quale, a differenza di quello che pensano i pacifisti, esercita, come Anscombe afferma, un freno “alla volontà malvagia del diavolo (...) per mezzo della violenza”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. N. Biggar, *In Defence of War*, Oxford University Press, Oxford 2013, cap. I.

<sup>20</sup> Contenuto in W. Stein (a cura di), *Nuclear Weapons. A Catholic Response*, Merlin Press, New York 1961, pp. 42-53.

<sup>21</sup> Ivi, p. 43.

La critica al pacifismo di Anscombe comportava la legittimazione della tradizionale dottrina della guerra giusta e l'affermazione del principio del doppio effetto. Negli anni successivi al saggio di Anscombe, nel Magistero e nella teologia cattolica, le cose sono andate però nella direzione esattamente opposta a quella da lei indicata. A partire dall'enciclica *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXIII, per arrivare alla *Fratelli tutti* (2020) di papa Francesco, la dottrina della guerra giusta ha goduto di sempre minore fortuna fino al punto da essere esplicitamente messa in discussione in questo ultimo documento. Qui, al paragrafo 258, si afferma che la "possibilità di una legittima *difesa* mediante la forza militare", ancora riconosciuta dal *Catechismo della Chiesa cattolica*, offre il destro "per un'interpretazione troppo larga di questo possibile diritto" e che, in ogni caso, lo sviluppo delle armi nucleari, chimiche e batteriologiche rende la guerra talmente distruttiva da non essere più un'opzione praticabile. Come Bergoglio scrive, "non possiamo più pensare alla guerra come soluzione, dato che i rischi probabilmente saranno sempre superiori all'ipotetica utilità che le si attribuisce. Davanti a tale realtà, oggi è molto difficile sostenere i criteri razionali maturati in altri secoli per parlare di una possibile 'guerra giusta'. Mai più la guerra!"<sup>22</sup>.

Questo passaggio solleva un paio di rilevanti questioni, a prescindere dall'insinuarsi in esso di un argomento utilitaristico su cui sorvolo. La prima questione è come si concili l'abbandono della dottrina della guerra giusta con la sua affermazione concorde da parte del Magistero cattolico fino a pochi decenni prima. Mi sembra che l'unica risposta possibile che non finisca nella mera contraddizione, o per usare un termine più dolce, nella mera discontinuità, sia quello di intendere il cambiamento alla stregua di quello che i logici chiamano un *Cambridge change*. Ovvero: non è la dottrina della Chiesa cattolica a cambiare, ma è la guerra a cambiare, sicché ciò che si asseriva come vero della guerra ad un dato tempo, non lo è più in uno successivo. La seconda questione è se il rifiuto della dottrina della guerra giusta implichi il pacifismo. Da quello che si è detto prima sembra di sì. Si tratta di un pacifismo condizionato, cioè che prende atto di quello che è divenuta la guerra in epoca contemporanea e della supposta insormontabile difficoltà a discernere un qualche tipo di guerra giusta, ma pur sempre di pacifismo. Ma allora, da questo, dovremmo trarre la conclusione che all'Ucraina dovrebbe essere negato il diritto di difendersi dall'aggressione russa?

Recenti dichiarazioni del Segretario di Stato, Card. Pietro Parolin, hanno ribadito la validità del passaggio del *Catechismo* sulla guerra

<sup>22</sup> Nella nota 242 che conclude il paragrafo, il Pontefice afferma esplicitamente di non sostenere più l'idea di "guerra giusta" elaborata dai tempi di S. Agostino.

giusta, applicandolo al caso dell'Ucraina<sup>23</sup>. Se non vogliamo vedere in queste dichiarazioni una smentita del pacifismo della *Fratelli tutti*, non resta che intendere quest'ultimo sul registro parenetico. Adottando questo registro possiamo trovarci d'accordo tutti o quasi nel raccogliere l'esortazione: "Mai più la guerra!", e perfino l'invito, che pure suona duro alle orecchie di uno studioso di filosofia, a non soffermarsi "su discussioni teoriche" (n. 261).

In ogni caso, uno degli aspetti che lo scoppio della guerra in Ucraina ha messo nuovamente in luce è che non sembra affatto impossibile, come i pacifisti affermano, individuare criteri validi per una guerra giusta. La guerra dell'Ucraina sembra avere tutte le caratteristiche di una guerra giusta difensiva, e nel caso che il conflitto si stabilizzi, si localizzi e non produca un *escalation* nucleare, chimica o batteriologica, com'è auspicabile avvenga, nemmeno avrebbe quegli effetti così distruttivi su larga scala paventati dai pacifisti. Questo non significa che sarebbe una cosa buona in sé, ma semplicemente che lo sarebbe date le circostanze. Porgere l'altra guancia a Putin, infatti, potrebbe essere una scelta peggiore rispetto a quella di resistergli con la guerra.

Con questo abbiamo negato qualsiasi plausibilità al pacifismo? La risposta è sì, ma negare una plausibilità al pacifismo come dottrina morale non significa negare che la scelta personale a non resistere al male sia folle o assurda. Essa non lo è, se la pace che con questa scelta viene ricercata consiste in uno stato di cose che supera l'ambito etico per elevarsi a uno metafisico-religioso. Scheler aveva ragione nel ricordare, sulla scia di Agostino, che "pace" è anzitutto un concetto ontologico, ma torto nel negare che questo concetto non fosse esemplificato da una qualche realtà. Soltanto se esiste qualcosa che è "pace", la pace non è un sogno, un'utopia, un ideale regolativo; questa realtà, però, può essere trovata soltanto in una dimensione ultramondana, perché nulla nel mondo è stabilmente e realmente "pace". Soltanto il Dio che è "pace" può dare la pace (*1 Ts 5, 23*), cioè, secondo il significato biblico del termine, la salute, la salvezza<sup>24</sup>.

A queste condizioni si può essere "pacifisti", e la figura del "pacifista" diviene quella del testimone di un mondo diverso, anzi di un mondo totalmente diverso. Ma si tratta di una scelta che è riservata a pochi. Per chi non è in grado di compierla, ovvero per la maggioranza, è molto meglio collocarsi sul terreno di "un'etica della responsabilità" e cercare

<sup>23</sup> Fra l'altro nel corso di un'intervista alla rivista "Limes". Cfr. <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2022-08/intervista-cardinale-pietro-parolin-diplomazia-santa-sede-limes.html>. Si noterà come il titolo di questo articolo non rinunci a usare il termine "pacifista" per qualificare l'atteggiamento della Chiesa cattolica.

<sup>24</sup> Cfr. E. Jüngel, *Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1983; tr. it. di L. Maricon, *L'essenza della pace. La pace come categoria d'antropologia teologica*, Morcelliana, Brescia 1984, p. 65.

di perseguire il bene che è possibile in questo mondo. Se si è costretti, anche con una “guerra giusta”<sup>25</sup>. La spaventosa confusione, lamentata da Anscombe, tra etica dei precetti ed etica dei consigli che si è propagata nell’etica cristiana contemporanea ha fatto credere che quello che è riservato a pochi sia alla portata di tutti e il fallimento che ne è conseguito ha gettato e continua a gettare discredito sullo stato di perfezione morale che mediante i consigli viene raccomandato, rendendo incerto, per altro verso, ciò che invece è moralmente obbligatorio. Fra le altre cose, la guerra in Ucraina potrebbe servire per riacquisire un minimo di consapevolezza su questo punto.

<sup>25</sup> Soltanto in questo modo, cioè distinguendo un piano di perfezione morale guidato dai consigli evangelici da uno guidato dai precetti della legge morale naturale, è possibile evitare che “pacifismo” e “guerra giusta” siano posizioni contraddittorie. Su questo aspetto, come su altri, la concezione di Tommaso d’Aquino è ancora un punto di riferimento. Cfr. G.M. Reichberg, *Thomas Aquinas Between Just War and Pacifism*, in “The Journal of Religious Ethics”, a. XXXVIII, n. 2, 2010, pp. 219-241.