

# INTRODUZIONE

Tucidide, grande storico dell'antichità, con la sua *Storia della guerra del Peloponneso* consegna ai posteri un *classico* che aiuta in un certo senso a capire il passato e allo stesso tempo a prevedere il futuro. Nel quinto libro, infatti, descrive la ribellione degli abitanti dell'isola di Melo al dominio ateniese, ribellione alla quale seguì una brutale punizione dove 416 uomini furono uccisi mentre le donne e i bambini resi schiavi. Il dialogo tra gli Ateniesi e i Meli dipinge in modo chiaro e limpido la sconcertante brutalità di una legge: la legge del più forte, unica norma vigente in uno stato di natura dove le individualità si trovano in conflitto le une con le altre. Nell'ottica della lunga guerra del Peloponneso tal episodio

non riveste una grande importanza storica piuttosto si può scorgere in esso quasi un messaggio, una lezione da consegnare al giudizio delle future generazioni: i Meli, infatti, di fronte al giogo nemico invocano le ragioni della giustizia, gli ateniesi, invece, con freddo cinismo rivendicano i diritti del più forte sul più debole. Entrambe le parti in gioco si trovano a recitare ruoli differenti di una stessa commedia messa in scena da un codice per così dire *trascendentale*: solo a parità di forze vi è diritto, in caso contrario la forza preponderante domina per legge quell'inferiore. Dunque, il dominio del più forte sul più debole è dettato da una legge di natura cui sottostanno individui, popoli e stati.

E' stupefacente come questo dialogo, che Tucidide riporta nel quinto libro de la *Storia della guerra del Peloponneso*, rappresenti un chiaro esempio di come si estrinsechino i rapporti di forza tra le varie singole individualità (per usare una categoria hegeliana, delle varie autocoscienze) nel corso della *Weltgeschichte*. Quest'ultima altro non è che un susseguirsi di conflitti e contrasti che seguitano a rotture di equilibri: rapporti di forza alla pari creano quell'assenza di guerra che potremmo anche chiamare pace negativa.

L'ostilità sotto forma di lotta armata sembra dunque essere piuttosto una costante che un'eccezione nell'insieme delle relazioni interindividuali, culturali e interstatali che costituiscono la storia stessa. E' a questo proposito significativo il fatto che nella coppia di termini opposti *pace* e *guerra* sia la parola *guerra* ha ricevere come termine forte della coppia una definizione in positivo. Nel *dizionario della lingua italiana*, difatti, si definisce pace come: assenza di lotte e conflitti armati tra popoli e nazioni,

periodo di buon accordo internazionale. Il termine forte dei due opposti, ossia *guerra*, si definisce invece come: situazione giuridica esistente tra Stati in cui ciascuno di essi può esercitare violenza contro il territorio, le persone e i beni dell'altro o degli altri Stati, ecc.

Ponendoci per un istante dal punto di vista della filosofia della storia hegeliana non possiamo far a meno di notare com'egli descriva la storia dell'evoluzione della *statualità* come la storia dei conflitti tra le varie singole *statualità*. Pertanto, ciò che a questo punto possiamo chiederci è se i *rapporti di forza* che Tucidide descrive nel *Dialogo tra Ateniesi e Meli* siano destinati inevitabilmente a riproporsi all'infinito nel corso della storia oppure se la forza delle idee accompagnata al progresso degli sviluppi sociali, politici ed economici che caratterizzano la *società umana* non riescano un giorno a trovare un antidoto a questa situazione di fatto.

In ogni epoca vi sono stati grandi pensatori che si sono cimentati nella soluzione di questo problema: da Agostino sino ai nostri giorni, si può affermare che il dibattito su come porre rimedio alla bellicosità della natura umana (la kantiana *socievole* in socievolezza) non si sia mai sopito. Il secolo dei lumi, in particolare, ha dato un importante contributo concettuale all'elaborazione di soluzioni concrete e non utopistiche riguardo al progetto volto a realizzare una condizione permanente di pace interstatale. E' lecito ritenere che dal pacifismo moraleggiante e a tratti *stoicistico* di Erasmo da Rotterdam con Hobbes e gli illuministi si arrivi a teorie più scientifiche che ricercano in primis le cause materiali della guerra e oppongono a tali cause soluzioni di tipo giuridico, istituzionale e politico. Ancora forti, infatti, erano nel pacifismo cinquecentesco le

influenze di un certo irenismo cristiano oppure le idee elitarie di una morale e disciplina individualistica che puntavano il dito più sulla *empietà* che sulla *irrazionalità* della guerra. Quest'ultima non è più solo amorale ma in base a una prospettiva utilitaristica e materialistica essa risulta allo stesso tempo economicamente svantaggiosa e spesso lesiva degli stessi interessi nazionali.

Vi è un *Leitfaden* che collega tra loro autori quali William Penn, l'Abate di Saint Pierre, Montesquieu, Rousseau, tale continuità non è data da altro che dalla ricerca di una via (attraverso *riforme* istituzionali e politiche dell'ordinamento interstatale europeo) per la pace accompagnata alla domanda di quali siano le cause materiali e sociali della guerra. Vi è dunque una galleria d'idee e concetti, che attraverso l'illuminismo ci conduce fino al gran trattato d'Immanuel Kant *Per la pace perpetua*<sup>1</sup>. Quest'ultimo stupisce per la sua modernità e compiutezza: in tale opera si elabora per la prima volta una vera e propria teoria del governo mondiale quale espressione di uno stato universale. Kant compose tale trattato nei termini di un *progetto filosofico*, esercitando proprio quell'uso pubblico della ragione (indipendente in altre parole da confini di comunità date), che teorizzò nel suo saggio *Risposta alla domanda cos'è illuminismo*<sup>2</sup>: l'intento esplicito era quello di creare allo stesso tempo, sia una collettività di cittadini informati sia una comunità di condivisione di determinate idee.

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden* (Stuttgart, Reclam, 1984).

<sup>2</sup>

Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* trad. it. a cura di Filippo Gonnelli, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, (Roma-Bari, Laterza, 1999).

Solo in *Per la pace perpetua* troviamo, per la prima volta, intrecciato in modo sistematico e costruttivo il problema di quale debba essere il miglior governo di uno stato nazionale con la possibilità di costruire una legislazione efficace e permanente dei rapporti internazionali intraeuropei. Per Kant in sostanza, la pace internazionale implica l'omogeneità delle costituzioni politiche tra i vari stati: quest'ultimi devono essere organizzati in repubbliche le quali sono rette da una costituzione in grado di garantire la rappresentatività di tutti i cittadini in merito a decisioni d'interesse generale. In altre parole, solo una costituzione politica nella quale l'ultima parola sulla guerra o sulla pace spetti all'intera collettività dei cittadini è in grado di porre freno all'atavico stato di conflittualità permanente. Dunque come Hobbes, Kant ritiene che lo stato di pace tra gli uomini non costituisca affatto uno stato di natura e che pertanto esso debba essere istituito come condizione positiva e duratura. Il grande pensatore di Königsberg non si accontenta però di una pace provvisoria bensì è alla ricerca dei presupposti per costruire una pace permanente, *perpetua*.

Ogni pensatore per elaborare concettualmente le problematiche della propria attualità deve cimentarsi in un'operazione di *temporalizzazione*: Hegel riteneva che la filosofia s'identificasse con il proprio tempo appreso nel pensiero ma proprio quest'operazione è di volta in volta problematica poiché i contemporanei, trovandosi all'interno del fenomeno stesso, riescono talvolta con difficoltà ad analizzare il problema dal punto di vista migliore.

Oggi come mai prima, grazie anche allo sviluppo dei media e delle telecomunicazioni, le problematiche che attanagliano il mondo

contemporaneo si sono rese oggetto d'osservazione da parte di un'opinione pubblica che ha preso coscienza di se stessa. E' la realtà stessa in un certo senso ad essere diventata cosmopolitica. Internazionalismo, cosmopolitismo, universalismo e pacifismo sono tornati ad essere attuali in un mondo multilaterale dove conflitti, interessi e alleanze s'intrecciano in una matassa apparentemente inestricabile.

L'equilibrio del terrore dettato dalla guerra fredda, seppur a tratti precario, ha imposto all'umanità intera un ordine mondiale retto sul fatto che per la prima volta nella storia, l'uomo si è dotato di un'arma capace di rendere possibile l'impossibile: l'apocalisse laica. Tuttavia con la fine della contrapposizione ideologica tra i due blocchi, il mondo non si è diretto verso una civiltà universale bensì verso un'epoca di nuove frammentazioni: la globalizzazione dei mercati, resa intensissima dal rapido sviluppo tecnologico degli ultimi decenni, sta creando non una diminuzione ma un aumento delle disuguaglianze economiche e sociali, sia tra le varie nazioni, sia al loro interno. Peraltro, in molte aree del globo, al tramonto delle grandi ideologie politiche ha fatto seguito una rinascita di sentimenti d'appartenenza religiosa, etnica e linguistica a lungo sopiti sotto l'ateismo imposto dall'ormai ex impero sovietico oppure messi semplicemente in secondo piano dalla necessità di schierarsi dall'una o dall'altra parte dei due fronti. Si sono così moltiplicate le così dette *zone calde* del pianeta, quelle che non vivono né un vero e proprio stato di guerra né un vero e proprio stato di pace ma piuttosto convivono con una precaria situazione di perenne tregua armata.

Piuttosto che dinnanzi ad una fallimentare politica di regolamentazione delle dinamiche internazionali sembra che ci troviamo in una situazione di vera e propria assenza di politica internazionale: questo stato di cose rilancia la grand'utopia settecentesca del governo cosmopolitico, in altre parole, la presa di coscienza che vi è tutta una serie di problemi che non possono trovare soluzione accettabile ed efficace nella normale dialettica tra gli stati nazionali.

Bobbio ed Habermas, in una serie di saggi, si propongono di scuotere le coscienze e dare una struttura concettuale a quelle idee di cui si fa carico una certa opinione pubblica spesso priva di una concreta parte costruttiva. Per entrambi questi grandi autori dichiarare illegittima la guerra nonostante l'imbarazzante sequenza dei fatti storici costituirebbe un vero e proprio dovere intellettuale.

Proprio oggi, dove ci si trova a parlare di guerra preventiva come antitesi e mezzo contro il terrorismo è necessario teorizzare il concetto opposto al concetto di guerra, dunque trovare l'antitesi a questo male: guerra e terrorismo appaiono dunque come due facce della stessa medaglia in un mondo regolato da tribunali internazionali non sempre all'altezza della propria funzione.

Habermas e Bobbio c'invitano ad effettuare un rinnovamento del pensiero, che non si fermi solo allo sdegno di fronte a fatti avvenuti, bensì s'impegni in modo costruttivo e non utopistico a riattualizzare l'idea di una politica mondiale volta a restituire ordine all'intreccio delle complicate relazioni internazionali. Bobbio, facendo tesoro dell'antica tradizione del pacifismo giuridico kantiano è fermamente convinto che vera antitesi della

guerra sia il diritto stesso, preso sia oggettivamente come insieme delle norme internazionali e nazionali violate da un determinato conflitto, sia in senso di diritti individuali violati nella barbarie della violenza. E' Habermas poi che nel suo saggio *La costellazione postnazionale* resuscita l'idea kantiana della federazione fra stati sulla base di modelli quali quelli dell'Unione Europea o dell'ONU mostrando come l'idea di democrazia non sia più inscatolabile all'interno del vecchio stato-nazione. Lo stesso mercato mondiale richiede che vi sia una *giustizia mondiale* e quindi una serie di norme e leggi che costituiscono una sfida politica rivolta alla *Democrazia* stessa.

Nei secoli la *tecnica della coesistenza umana* si è andata progressivamente affinando, ma il disincanto seguito alle iniziali euforie post guerra fredda ci ha mostrato come un ulteriore salto di qualità sia necessario e sicuramente anche possibile. Iniziali euforie, che hanno portato alcuni autori - in base agli avvenimenti dell'89-91 - ad ipotizzare addirittura la *fine della storia*: in altre parole la fine di quel processo evolutivo (ma che non ha mancato di avere fasi involutive e di rinnovata barbarie) che l'umanità avrebbe seguito in base ad una strada obbligata al cui termine vi sarebbe il miraggio della liberal democrazia estesa ormai ad ogni stato.<sup>3</sup>

La presente tesi è strutturata in quattro capitoli a sua volta ripartiti in diversi paragrafi. Il primo capitolo vuole essere, fungendo da introduzione

---

<sup>3</sup> Mi riferisco qui al saggio di Francis Fukuyama *La fine della Storia e l'ultimo uomo* nel quale l'autore vede superato, in un mondo privo di dittature seguito al tramonto della guerra fredda, il motore stesso dell'evoluzione storica: l'hegeliano scontro tra autocoscienze come singole sfere etiche. Questo pensiero appare alquanto utopistico, poiché nuove forme di imbarbarimento si sono affacciate sulla scena mondiale: si pensi alle varie forme di pulizia etnica così come alle numerose guerre in Africa, nel Caucaso , ecc.

all'analisi del testo kantiano, una breve storia dell'idea di pace e dei concetti ad essa correlati quali internazionalismo, cosmopolitismo, ecc.. Il secondo ed il terzo capitolo costituiscono il nocciolo del lavoro e prendono in esame il trattato *Per la pace perpetua* così come precedenti scritti politici di Kant, ad esso strettamente collegati. Il quarto ed ultimo capitolo presenta poi quella riattualizzazione del progetto illuminista di una federazione di stati che trova vita nelle opere di illustri autori quali Norberto Bobbio, Jürgen Habermas e Tzvetan Todorov.

# CAPITOLO PRIMO

## Per una storia dell'idea di pace perpetua

*Per l'umano che erompe dall'interno, ultimo, preminente punto di arrivo del progresso, tutte quante le culture della terra, insieme al loro sostrato ereditario sono esperimenti e testimonianze in vario modo importanti. Esse non convergono perciò in una cultura già presente in qualche luogo, sia pure una cultura «dominante», di importanza «classica», che per la sua qualità [...] sarebbe «canonica». Le passate, presenti e future civiltà convergono soltanto in un umano in nessun luogo ancora sufficientemente manifesto...*  
Ernst Bloch, *Sul Progresso*

### **I.1 L'umanità come insieme di individui impegnati in un costante confronto con il prossimo.**

Il tema della pace, in tutte le sue forme e soluzioni possibili, è un tema ricorrente della storia del pensiero tanto quanto ad essere ricorrente

è la causa scatenante di quest'impegno intellettuale: la guerra. Le categorie hegeliane possono esserci utili per aprire una breccia nell'intricato orizzonte di senso che costituisce la storia e la sua evoluzione. Nel primo capitolo ci siamo difatti proposti di allestire una galleria d'immagini che mostri brevemente il percorso che l'indagine sull'arte delle *tecniche di convivenza* ha seguito dall'antichità fino all'opera kantiana. Ovviamente è possibile prendere in esame su questo tracciato solo alcune delle più importanti pietre miliari, poiché la vastità dell'opera sul tema è sconcertante ed estremamente variegata secolo per secolo. Questa indagine retrospettiva partirà dal mondo greco, nel quale, sotto la stigmatizzazione della innegabile diversità rispetto all'oriente, sono racchiusi gli embrioni di quella che secoli e secoli dopo sarà la coscienza europea. Non è tuttavia per mancanza di ordine cronologico che il primo paragrafo del primo capitolo prende le mosse dalla analisi di alcune celebri categorie della filosofia della storia hegeliana: quest'ultima fornisce indubbiamente un potente armamentario concettuale che facilita la comprensione di quel processo evolutivo che la storia mette in atto. Categorie quali quelle dello scontro tra autocoscienze forniscono inoltre utili collegamenti con concetti kantiani quali quello della *insocievole socievolezza*.

La storia è prerogativa dell'essere umano, al di là di essa vi sono solo preistoria e legge dell'istinto: ora, cosa è la storia se non la narrazione degli incontri e degli scontri tra uomini nel corso della loro evoluzione, del loro progresso e sviluppo verso la complessità delle attuali società che costituiscono l'ordinamento del mondo che ci appare? Kant, come

vedremo, ritiene che il vero e proprio motore di questo incedere verso gradi di complessità maggiore sia la *socievole in socievolezza*, vera e propria caratteristica ontologica dell'essere uomo. Senza tale spinta a superare gli altri e se stessi non vi sarebbe storia ma solo preistoria.

Hegel nel suo monumentale sistema filosofico traccia delle categorie che descrivono in modo potente e chiaro le dinamiche della *Weltgeschichte*, le sue logiche, le sue spinte propulsive: in parte si ripensano concetti come quello della *socievole in socievolezza* ma li si arricchiscono e elaborano in tutt'altro modo.

Categorie come quella della *lotta per il riconoscimento* oppure come quella dello *scontro tra autocoscienze* rappresentate nella più che celebre *dialettica servo-padrone*, possono fornirci, come già detto, un'utile premessa nonché un utile strumento concettuale per avviare la nostra indagine delle relazioni interindividuali e interstatali non che sui modi della reciproca convivenza, nella convinzione che spesso ciò che viene dopo in ordine di tempo delucida o aiuta nella comprensione di ciò che viene prima.

Il passo fondamentale, relativo alla dialettica servo-padrone, si trova nella prima grande opera della maturità di Hegel, la *Fenomenologia dello Spirito* pubblicata nel 1807<sup>4</sup>. Quasi per volere del destino, il testo sembra sia stato ultimato nella notte precedente la battaglia di Jena tra l'esercito prussiano e quello napoleonico. Il giorno seguente, ovvero il 14 ottobre 1806, il filosofo, affacciatosi alla finestra, poté assistere al passaggio a cavallo di Napoleone. L'evento dovette suscitare in lui una grande carica

---

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Bamberg und Würzburg bei J. A. Goebhart, 1807) tr. it. a cura di Vincenzo Cicero, *Fenomenologia dello spirito* (Milano, Bompiani, 2001).

emotiva, tanto che di lì a qualche anno teorizzò, nella parte finale dei *Lineamenti di filosofia del diritto*<sup>5</sup>, l'idea che fossero pochi individui cosmico-storici a tessere le fila della storia umana. Napoleone fu tale e resse sulle proprie spalle lo *spirito del mondo*, portando assieme al codice civile l'idea di stato universale.

Tornando alla *Fenomenologia*, l'opera si presenta come un'autobiografia dello spirito, come uno sguardo retrospettivo delle varie tappe che esso ha percorso, come il calvario che esso ha sopportato per giungere in fine al sapere assoluto, alla scienza, allo spirito che si sa come spirito.

La fenomenologia è anch'essa una scienza; è, secondo Hegel, la scienza dell'esperienza della coscienza, è «il sistema dell'esperienza dello spirito»<sup>6</sup>. Il testo si conclude con le seguenti parole: «La via che conduce alla meta – al sapere assoluto, cioè allo spirito che si sa come spirito – è il ricordo degli spiriti così come essi sono in se stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. La loro conservazione, secondo il lato della loro esistenza libera, che si manifesta nella forma dell'accidentalità, è la storia; secondo il lato della loro organizzazione concettuale, invece, tale conservazione è la scienza del sapere fenomenico; tutt'e due insieme, cioè la storia compresa concettualmente, formano il ricordo e il calvario

---

5

G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), trad. it. a cura di Giuliano Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto* (Roma-Bari, Laterza, 2000).

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, op. cit., p. 167.

dello spirito assoluto, formano la realtà, la verità e la certezza del suo trono, senza il quale esso sarebbe la solitudine priva di vita»<sup>7</sup>.

La *Fenomenologia* si presta a varie organizzazioni formali, tutte allo stesso tempo valide. La più semplice suddivide l'opera in: (A) coscienza, (B) autocoscienza e (C) ragione, a sua volta ripartita in ragione, spirito, religione e sapere assoluto.

La sezione che a noi interessa al fine di estrarvi la categoria concettuale dello scontro tra autocoscienze è per l'appunto quella dell'autocoscienza. Per poterla comprendere al meglio è tuttavia necessario affrontare prima lo stadio della coscienza. Entrambi gli stadi che brevemente prenderemo in esame mostrano come l'uomo sia heiddegerianamente un *esserci* ossia una creatura la cui esistenza è immersa in un mondo di oggetti ( con l'esperienza che ha di essi arriva alla coscienza di se stesso) e di altri esseri pari a lui<sup>8</sup>. Dunque, come dobbiamo secondo Hegel immaginarci la coscienza? Questa appare come una certezza immediata, sembra la più sicura, ma si rivela in realtà la più povera. Se si è coscienti di qualcosa lo si è di un qualcosa di altro, di un oggetto ad esempio. Ma tutte le caratteristiche, le categorie di cui esso è portatore sono percepibili in quanto vi è un soggetto che è in grado di percepirle. Un oggetto non può essere appreso come uno e distinto da altri oggetti se non è l'io che prende su di sé l'affermata unità. Così anche

---

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, op. cit., p. 1065.

<sup>8</sup> Hegel intende dunque dire che la nozione di coscienza implica il rapporto della coscienza con un oggetto che, almeno in principio, risulta come qualcosa di altro. Con autocoscienza il filosofo intende invece quella superiore percezione dell'oggetto e della realtà circostante in base alla quale l'individuo vede negli *enti*, oltre che a qualità oggettive, anche attributi che lui stesso attribuisce loro: in sostanza vede nell'oggetto se stesso. L'idea di autocoscienza come auto-creazione e perciò creazione di tutta la realtà rimane la nozione dominante dell'idealismo romantico.

nella percezione, oltre che nella mera certezza sensibile, il soggetto diviene consapevole che l'unità della cosa e le sue caratteristiche sono da lui stesso stabilite. Quando si passa alla superiore conoscenza dell'intelletto *L'io* comprende che l'oggetto è solo una forza che agisce secondo una legge determinata, ovvero un fenomeno. L'essenza vera è ultrasensibile e appartiene già all'autocoscienza che ha risolto l'intero oggetto in se stessa: «L'aver coscienza di un altro, di un oggetto in generale, è già necessariamente autocoscienza, riflessione entro sé, coscienza di se stesso nel proprio essere-altro [...] La coscienza si presenta unificata con il soprasensibile attraverso il termine medio del fenomeno»<sup>9</sup>. Identità dell'*In-sé* dell'oggetto con l'*essere-per-un-altro* dell'oggetto stesso: siamo arrivati ad un punto in cui il mondo fenomenico non ha verità in sé, quest'ultima si trova solo nell'autocoscienza che accosta al fenomeno la verità. Ora, come già affermato, *L'io* non si trova però isolato nella sua unicità, è "heideggerianamente" immerso in una realtà composta da innumerevoli enti e da altri *io*. È, in sostanza, un *esserci*, un essere all'interno del mondo in rapporto ad altro. L'attenzione passa quindi dall'oggetto al soggetto e da qui al rapporto con gli altri individui. Le autocoscienze s'incontrano e si scontrano, ma non secondo la legge dell'amore (che Hegel aveva romanticamente sostenuto negli scritti giovanili) secondo la quale ciò che è due si fa uno, bensì attraverso il dolore, la serietà e la competizione che accompagnano la lotta per il riconoscimento. *L'io* è in *sé-per-sé* solo in quanto è in *sé-per-sé* per un altro. Una autocoscienza si vede persa nell'altra e con ciò annulla anche

---

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, op. cit., pp. 257, 258.

l'altra, in quanto non vi vede niente come essenza, ma vede se stessa nell'altra. Rimuovendo questo *essere-altro*, l'autocoscienza ritorna a sé, e allo stesso tempo restituisce l'altra nuovamente a se stessa. Tale conflitto però, dove entrambe le parti in competizione sembrano pronte a tutto, non si risolve con la morte di una delle due. Questa sarebbe una sterile vittoria con la quale sarebbe annullata l'intera dialettica del riconoscimento, che è la vita stessa intesa come perenne superamento della negazione. Se una delle due parti perisce «il termine medio sprofonda in una morta unità che si compone in estremi morti, meramente essenti e non opposti»<sup>10</sup>. L'autocoscienza è certa di sé solo perché rimuove quest'altro che le si presenta come avente vita propria. Supera l'oggetto autonomo e si conferisce la certezza come certezza vera. Allo stesso tempo dal conflitto tra autocoscienze, la prima ne uscirà dominante, la seconda per il timore di soccombere delegherà la propria esistenza alla signoria dell'altra. Uno dei due soggetti risulterà indipendente e godrà dei servigi e dei prodotti del lavoro altrui. Un estremo è solo riconosciuto, l'altro riconosce e basta. Il signore è la coscienza *essente-per-sé*, in duplice rapporto con la cosa e con il servo. Egli si confronta però in modo puramente mediato con l'ente. Nel mezzo vi è, infatti, il servo, unico addetto ai lavori, il quale si rapporta negativamente alla cosa e la rimuove: per lui però essa è allo stesso tempo autonoma tanto che egli non può annientarla, ma solo trasformarla mediante il lavoro. Il puro "no" all'oggetto viene da parte del padrone il quale lo consuma nel mero godimento. In termini hegeliani quindi il signore non abbraccia la verità, la sua è una coscienza inessenziale: «La

---

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, op. cit., p. 283.

verità della coscienza autonoma è la coscienza servile»<sup>11</sup>. Il servo sperimenta la paura della morte, che sempre si è portato appresso nel suo rapporto con il signore, intuendosi così grazie ad essa come qualcosa di distinto ed indipendente da quel mondo di realtà che egli prima immaginava come unico e fisso. Nella disciplina e nell'obbedienza impara a vincere i suoi impulsi naturali, mentre nel lavoro egli trova un'occasione di formazione del proprio spirito. È così che lo schiavo vede la propria autocoscienza più pura e penetrante. Si arriva, con l'emergere dell'essere-*per-sé*, alla famosa inversione di ruoli per la quale il signore si fa servo del servo e il servo signore del signore.

Possiamo ricordare in questa sede un bel passo del romanzo *Jacques le fataliste* di Diderot<sup>12</sup>. Qui, in una rappresentazione mista tra comico e grottesco, viene presentato il padrone come individuo appartenente ad una razza che «ha poche idee in testa; se le accade di dire qualcosa di sensato è solo per reminiscenza o per ispirazione. Ha due occhi come voi e come me, ma il più delle volte non si sa se guarda. Non dorme e neppure sta sveglia, si lascia esistere; è la sua funzione abituale»<sup>13</sup>. Jacques, al contrario, è intraprendente e nel suo placido fatalismo, che è un vero e proprio stile di vita, sembra avere una risposta a tutti i problemi, tanto ai propri quanto a quelli del signore.

Nella dialettica *servo padrone* (che presenta una notevole difficoltà di interpretazione) si rappresenta tra le altre cose il modo in cui gli esseri

---

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, op. cit., p. 287.

<sup>12</sup> D. Diderot, *Jacques le Fatalist* (1796), tr. it. a cura di L. Binni, *Jacques il Fatalista* (Garzanti, Milano, 2000).

<sup>13</sup> D. Diderot, *Jacques le Fatalist*, op. cit., p. 95.

umani interagiscono tra loro: esseri umani che si portano dentro l'intrinseca necessità di essere riconosciuti come tali. Questo sforzo, questa kantiana *socievole insocievolezza*, che fa sì che nella ricerca del contatto reciproco sia allo stesso tempo inclusa la spinta agonistica identificata nel desiderio di voler essere superiore al prossimo, costituiscono il motore stesso della *Weltgeschichte*. Non vi sarebbe, infatti, progresso senza pulsioni di questo tipo. Queste importanti categorie possono, tra le altre cose, essere portate ad un livello d'universalità maggiore fino ad includere i rapporti che legano gli Stati del mondo tra loro, rapporti reciproci che possono essere ricalcati su quelli che caratterizzano i rapporti tra singole individualità.

In tedesco, evoluzione storica si traduce in *geschichtliche Entwicklung*; ora, il secondo termine della coppia se tradotto alla lettera rende bene l'idea del modo in cui la storia segue il suo andamento, quello, infatti, dell'avvolgersi verso l'alto di spire elicoidali che portano sempre a qualcosa di nuovo, ma nelle quali permane qualcosa di costante. In sostanza per l'appunto uno sviluppo, sviluppo il cui incedere per tappe non cancella del tutto l'antecedente, ma lo arricchisce. In questa impostazione non manca tuttavia una certa malinconia di fondo che scaturisce ogni qualvolta grandi civiltà o culture vanno in contro alla decadenza e si esauriscono a seguito di grandi crisi e declino. Kant, come Hegel, vede nella storia un processo destinato ineluttabilmente a svilupparsi verso qualcosa d'oggettivamente migliore. Il grande filosofo di Königsberg è abbastanza disincantato da non illudersi che qualcosa di perfetto (come la pace perpetua) sia probabilmente realizzabile dall'uomo, tuttavia rimane

fermamente convinto che non ci si possa esimere dallo sforzo di cercare di raggiungere e tendere a quest'ideale. Pensieri di questo tipo implicano che si riconosca nella storia un processo dotato allo stesso tempo di uno specifico verso e direzione, in altre parole un percorso dotato di un senso preciso: nei capitoli successivi vedremo quale sia l'impostazione che Kant dà alla sua idea d'evoluzione storica. Ora, prima di tracciare il nostro percorso di una breve storia di un'idea di pace perpetua si esporrà brevemente l'idea di progresso e di percorso storico che si affaccia nell'illuminismo, soprattutto francese. Questo perché in tali concezioni è anche contenuta implicitamente la giustificazione di quell'avvicinarsi di bene e male che di per sé ad un primo sguardo fanno della storia un qualcosa di apparentemente assurdo ed irrazionale. Guerra e miserie, agli occhi di questi intellettuali, trovano giustificazione se considerate alla luce di un tutto il cui esito finale porta a qualcosa di più complesso più perfetto e quindi positivo.

## **II.2 La storia universale e la sua *Entwicklung***

L'ultima parte dei *Lineamenti* costituisce un sunto di quella che poi sarà la filosofia della storia hegeliana. Qui, la storia del mondo si fa tribunale del mondo, essendo essa la realtà spirituale, la libertà dello spirito che torna a sé dopo il travaglio dell'esteriorità. Torti, colpe, guerre, vittorie e sconfitte hanno il loro valore nel complesso piano provvidenziale

che regge questo cammino. La filosofia della storia è escludente, essa contempla di volta in volta solo il popolo storico-universale, quello che detta le leggi del proprio tempo, fondato e retto da un individuo cosmico storico. Nei *Grundlinien* vi è un embrione di quella che sarà poi la suddivisione, in regni storico mondiali, che caratterizza la filosofia della storia: orientale, greco, romano e germanico.

La storia, intesa come processo lineare dotato di senso, è un'idea che ha preso piede nell'illuminismo, in particolare quello francese. Fu già Voltaire che volle regalare alle vicissitudini del genere umano un qualcosa che andasse al di là della sterilità ed incompiutezza dei singoli fatti: un significato permanente nel divenire del tutto. Il progresso viene da lui concepito come evoluzione del dominio della ragione sulle passioni umane. Condorcet elaborò, invece, per primo, la concezione di un ordine storico che si muove inevitabilmente verso la perfezione del genere umano. Questa ascesa potrà trovare sì dei rallentamenti, causati dall'ingerenza delle forze naturali, ma non conoscerà fine se non al termine della vita del globo stesso. Le scienze si perfezionano e il moltiplicarsi di fatti conosciuti porterà a rappresentarli, classificarli e ridurli a fatti più generali<sup>14</sup>. Turgot aggiunge qualcosa al pensiero di Condorcet: la storia universale è, per lui, una storiografia dello spirito umano, il cui compito è di mostrare le cause generali e necessarie degli eventi, quelle particolari, e quelle delle azioni libere dei grandi uomini<sup>15</sup>. Passiamo ora a quel caso particolare di pensiero dell'età dell'illuminismo costituito

---

<sup>14</sup> Quest'importanza data al progresso delle scienze moderne la troviamo parimenti in Fukuyama, controverso autore di *La fine della storia e l'ultimo uomo*.

<sup>15</sup> Vi è già qualcosa di hegeliano nell'interesse rivolto ai così detti *individui cosmico-storici* che come Napoleone ressero sulle proprie spalle lo spirito del mondo.

dall'opera di Rousseau. Egli, in modo esattamente speculare rispetto al "movimento dei lumi", intende ricondurre la ragione all'istinto. Il risultato sembra però in parte coincidere, nel senso che anche Rousseau auspica il raggiungimento di una condizione finale di perfezione, solo che la vede realizzata in una sorta di ritorno alle origini incontaminate della natura umana. Questo stato di cose, dice il filosofo, probabilmente non è mai esistito, esso deve essere valutato come una meta ideale dello spirito, raggiungibile solo una volta eliminati i vizi di cui la ragione si serve come armi. Questi ultimi sono la proprietà privata, alla quale si deve la nascita delle categorie di ricco e povero; l'istituzione della magistratura, che ha reso alcuni potenti, altri deboli; il mutamento di potere legittimo in potere arbitrario, che ha portato alcuni ad essere padroni ed altri schiavi.

Gli autori finora presi in considerazione si distinguono tra loro per differenze rilevanti; tuttavia, sono accomunati da un simile processo metodologico. Per questi filosofi l'oggetto d'analisi è unicamente rappresentato dal processo complessivo di sviluppo dell'umanità. Come vedremo negli scritti storico-politici di Kant, anche egli fa della storia un processo la cui direzione va verso un progresso delle tecniche di convivenza reciproca, delle scienze, del diritto interno, internazionale e cosmopolitico. Certo la storia è un processo lontano dall'essere indolore: se attraverso un'indagine storica indagiamo sul passato è facile notare come siano piuttosto periodi di pace a costituire un'eccezione anziché i periodi di guerra. Le ricerche di vie per la pace sono state dunque spesso accompagnate dallo sforzo di una giustificazione del male: con il male della guerra l'uomo ha, infatti, sempre dovuto convivere. Nell'antichità fino

al pacifismo d'Erasmus da Rotterdam si scorge l'origine dei mali del mondo nella corruzione e nella malvagità della natura umana. L'antidoto a questa situazione di fatto è dunque nella rigenerazione dell'animo umano nella ricerca della virtù e del perfezionamento interiore. Solo con l'illuminismo si ricercano concrete vie politiche volte alla edificazione di un pacifismo giuridico che trova le sue premesse in un'analisi di carattere scientifico ed empirico delle cause della guerra: dunque le cause dei conflitti non sono più da attribuirsi alla corruzione dell'animo umano quanto a fattori economici, politici e sociali. Quest'impianto d'analisi, ormai emancipato da considerazioni di carattere etico e religioso, deve molto ai risultati dell'analisi politica di Machiavelli: egli pone le basi per la costruzione di una *scienza* della politica.

Ciò premesso, passiamo ora al nostro breve cammino attraverso le più importanti indagini che precedono il lavoro kantiano sulla pace. E' doveroso osservare che il concetto di pacifismo è strettamente legato a quello di cosmopolitismo: quando parla di diritto internazionale e di federazione di Stati, Kant parla implicitamente anche di cosmopolitismo. Nel paragrafo successivo si analizzeranno brevemente le origini che questa idea trova nella filosofia greca: i grandi autori della cultura classica condussero non tanto le loro speculazioni alla ricerca di una vera via per la costruzione di uno stato di pace tra i popoli quanto piuttosto nella ricerca di una definizione di *io* (greco) in rapporto all'altro: dobbiamo a riguardo tener presente che il loro mondo era ancora un mondo da scoprire il cui unico mare era il mediterraneo. Si è comunque scelto di partire così addietro nella storia del pensiero, poiché, in queste lontane origini del pacifismo, si

devono scorgere oltre a concetti che non è possibile mettere da parte, anche il fatto che qui ha le sue prime e remote origini quella lenta scoperta della propria identità e quella percezione geografica che andranno a formare la storia della cultura europea.

### **I.3 Cosmopolitismo e rapporto con il prossimo nel mondo greco**

La filosofia greca fu, fin dalle sue prime fasi, caratterizzata da una forte attenzione rivolta alla ricerca dell'unità di *tutto ciò che è*. I filosofi ionici furono i primi a dare frutto a questa complessa tematica ricercando l'unità dell'origine di tutto in diversi elementi e concetti limite: l'acqua di Talete, l'aria di Anassimene, l'*apeiron* di Anassimandro, lo spirito di Anassagora, il fuoco di Eraclito, il numero di Pitagora, l'atomo di Democrito, ecc. Ora, proprio in questo complesso sforzo intellettuale, si forgia nella mente dell'uomo greco quell'idea del mondo come unità che sarebbe andata a costituire il fondamento del cosmopolitismo classico. Nel mondo della filosofia ionica fu così che il termine *Kosmos* prese ad indicare l'universo o per meglio dire la totalità della superficie terrestre andando così a costituirsi come una delle due radici destinate a dare vita al termine composto di *Kosmopolites*. A prevalere nella filosofia ionica è anche una concezione piuttosto unitaria del genere umano dove s'intende differenziarlo dal resto delle creature e dalle divinità: sarà soprattutto con

Erodoto, grande esploratore delle differenze culturali, che si avrà un'indagine più approfondita della variegata diversità di usi e costumi del genere umano. Il greco dell'antica Ionia viveva tuttavia ancora ben protetto all'interno della microsfera culturale della Polis, che sotto le sue leggi e nel rispetto delle divinità riproduceva in piccolo agli occhi dei suoi abitanti le leggi del grande universo. Ecco che questa fonte di unità politica ed identitaria diviene anche il punto di partenza per tracciare distinzioni tra sé ed il prossimo: così chiunque si trovi al di fuori di questo legame di coappartenenza politica è definito come *xenos*, l'estraneo, lo straniero e quindi in ultima istanza il nemico. Più o meno a partire dal V secolo a.C. tuttavia, si tende a distinguere una comunità ristretta e ben definita sul piano politico, ovvero quella della polis, da una comunità d'appartenenza più ampia e tuttavia meno stretta della *grecità*: comunanza di lingua, sangue e divinità. Così, l'estraneità dello *xenos*, lo straniero greco risulta quindi affievolita al confronto con l'estraneità assoluta del barbaro, colui che abita al di là dei confini linguistici e culturali del mondo greco: nella mentalità del greco di allora l'ellenico stava al barbaro come l'uomo libero allo schiavo. Ora, allo sviluppo del concetto di cosmopolitismo nell'antichità greca contribuirono anche alcuni degli interessi principali della filosofia dell'epoca quale quello rivolto alla trascendenza del tutto, alle essenze superiori, a ciò che andava e che vi è di oltre la caducità di ciò che ci appare. Così nelle indagini rivolte da filosofi quali Pitagora a stelle, cielo e numeri, è racchiuso quell'atteggiamento della trascendenza del teoretico, che proprio nell'indagine di ciò che va oltre la caducità del reale, finisce per creare un originario atteggiamento cosmopolita e

un'orizzonte di valori alternativo rispetto alla caducità delle microsfeere culturali delle polis. A fianco di quest'interesse rivolto verso l'assoluto inizia però a sorgere anche la figura del sapiente vagante, emancipato dalle tradizioni di culto delle singole città, come già s'impegnò a fare Pitagora nel suo impegnato proselitismo. Con Democrito la tendenza nomadica assume poi un'esplicita valenza conoscitiva tanto, che il filosofo si ritenne sempre orgoglioso di essere tra i suoi contemporanei colui che visitò la maggior parte delle terre e delle lingue diverse, nella consapevolezza che il sapiente, in quanto uomo virtuoso, trova in ogni luogo in cui si imbatte la sua patria. Antifonte, oratore ed esponente di spicco della seconda generazione sofistica rese più radicale quest'idea in un vero e proprio ideale cosmopolitico basato su semplici considerazioni della natura umana: tutti noi respiriamo allo stesso modo, abbiamo gli stessi bisogni, dunque è assurdo e scorretto tracciare linee di demarcazione come quella tra greci e barbari. Per quanto riguarda Socrate, nella problematicità del suo pensiero e della sua vita, il suo punto di vista costituisce forse un'eccezione. Egli criticò talvolta l'eccessivo interesse che molti filosofi dedicavano alle cose ultime e trascendentali in quanto quest'interesse distoglieva l'attenzione dai problemi reali: dai problemi della polis e dallo sforzo di trovare leggi sempre più buone e giuste che ne potessero migliorare l'ordinamento. In altre circostanze, d'altro canto, non risparmiò parole di elogio per questi intellettuali del passato che non si curarono delle ricchezze terrene, ma nella loro trascendenza da teoreti trovarono i veri tesori della virtù. Socrate, tuttavia, si dichiarò più volte, profondamente legato alla realtà di Atene, tanto che nella critica delle leggi e nel costante

sforzo di migliorare la costituzione della sua città egli esprime tutto l'amore che per essa provava. Del resto il grande filosofo dell'antichità si rifiutò di lasciare la polis anche nel momento in cui gli fu offerta la via di fuga dell'esilio. Nel momento in cui egli scelse di sottoporsi alla condanna ingiusta di leggi scorrette egli esprime la più grande critica alla società cui apparteneva: riuscì a scardinare quel sistema di valori, poiché quello stesso sistema si macchiò del reato di aver ucciso il cittadino più giusto di Atene. In questo risiede la forza del messaggio socratico che Platone ci trasmette nel bellissimo scritto *Apologia di Socrate*.

Il cosmopolitismo sofistico era tuttavia di carattere piuttosto individualistico e negativo, tendente ad identificarsi con il saggio-ribelle in contrasto con la negatività della realtà a lui immediata. E' solo con lo stoicismo, che muove i suoi primi passi in un mondo reso più grande dall'ambizioso progetto politico di Alessandro il Macedone, che il cosmopolitismo assume quei connotati universali e quel principio di solidarietà che ne fanno un vero e proprio obbligo morale: l'uomo impara ad essere parte di grandi unità associative di tipo pluri-etnico che rendono ormai lontano e superato il mondo delle microsfele culturali che s'identificava nelle *polis*. Il progetto alessandrino di allargare la struttura elaborata nel suo progetto politico a tutto il mondo abitato morì sostanzialmente con lui, tuttavia della sua opera rimase un mondo caratterizzato da ampi e nuovi spazi di relazioni umane. Lo stoicismo del resto, con la sua caratteristica di essere una sorta di umanesimo della ragione influenzò anche il mondo romano: Cicerone apprezzò di questa dottrina il fatto che al di là delle differenze politiche, etniche e culturali

vedesse nell'umanità un legame per natura identificato nell'uso della facoltà della ragione. Egli, del resto, non fu l'unico a valutare positivamente il riconoscimento di questa sovrastruttura di valori: gli esponenti del tardo stoicismo della Roma imperiale arrivarono a professare a più riprese, il dovere da parte dell'intellettuale di distaccarsi dai vincoli d'appartenenza politica ed intellettuale per sentirsi cittadini del mondo. Seneca formulò il concetto delle due repubbliche che bene si allineò alla visione intellettuale dell'epoca: ognuno di noi si trova ad essere da un lato cittadino della grande repubblica, quella che accoglie al suo interno tutti gli uomini in quanto esseri uomini, e dall'altro cittadino di quella minore cui la sorte ci ha assegnato, nella quale ci troviamo a vivere e in base alla quale ci differenziamo dagli altri secondo una nostra specifica identità. Quest'ultimo e più ristretto ambito di convivenza, sebbene meno universale, conserva tutto il suo valore, tanto che Seneca più volte ribadì l'importanza del rispetto delle leggi e degli obblighi di cittadino cui ogni membro della società è tenuto. Le due repubbliche nella concezione del tardo stoicismo erano concepite, molto ottimisticamente, come realtà complementari e non conflittuali e reciprocamente escludentisi tra loro. Nel primo secolo dopo Cristo, tuttavia, l'espansione dell'impero romano fu tale da far pensare che l'utopia del cosmopolitismo dello Stato universale si fosse effettivamente realizzata nella potenza politica di Roma. La vicenda dell'*imperium* costituisce un classico esempio di politica di potenza volta al raggiungimento di quello stato di pace *negativa*, realizzata in quello che Bobbio definisce una pace d'impero.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Per pace d'impero si deve intendere quella condizione geopolitica nella quale una sola super potenza ha annesso popoli e culture tra loro radicalmente differenti ed ha ad esse imposto il proprio indiscutibile sistema di valori.

Parte dell'eredità della tradizione stoica sarà poi rielaborata nella nascente religione cristiana il cui controverso rapporto con la politica dell'impero sarà analizzato nel paragrafo successivo. Si avrà brevemente modo di analizzare il problematico incontro tra religione cristiana e società civile nell'impero romano: l'innesto di questa nuova realtà nella vita e nelle istituzioni dell'epoca riveste grande importanza dal momento che costituisce nel connubio tra chiesa e stato sotto Costantino la genesi di quella che in futuro sarà la realtà del sacro romano impero, nel quale l'Europa, a più riprese, ripose le proprie speranze di unificazione a più riprese deluse dall'evolversi dei processi storici stessi.

#### **I.4 Il cristianesimo nell'impero romano: la ricerca di una comunità perfettamente giusta e l'avvento del cristianesimo**

E' nel filosofo-teologo alessandrino Filone che si può trovare un possibile anello di congiunzione tra il *Logos* intracosmico stoico e una sua riformulazione in chiave trascendentale<sup>17</sup>. Centrale nel pensiero di quest'ultimo è la figura del sapiente che sa farsi vero e proprio ponte tra il divino e l'umano in un impegno di riforma spirituale e sociale dell'umanità. Fermamente convinto della validità filosofica della legge mosaica Filone fa di essa un ideale di comunità perfetta destinata ad unire tutti i popoli della

---

<sup>17</sup> Filosofo giudaico di lingua greca che visse tra il 20 ca a.C. – 50 ca d.C.

terra in una forma di coesistenza pacifica volta a cancellare definitivamente le frammentazioni politiche così come gli attriti causati dalle diversità culturali. Assistiamo qui, dunque, ad un fecondo incontro tra filosofia ellenistica e religioni della parola che avrà a breve ulteriore e fecondo sviluppo negli scritti degli evangelisti e dei primi apologeti della religione cristiana. Quest'ultima del resto rese più incisiva l'idea di fratellanza universale aprendosi a tutti i popoli e tutte le culture della terra, laddove l'antico testamento, con la sola eccezione d'Isaia, professa il suo messaggio salvifico per il solo popolo eletto. Interessante è l'evoluzione dei rapporti che il nuovo credo cristiano ha con l'impero romano e con la sua politica: in principio si osserverà come il distacco dalle cose terrene e l'indifferenza per tutto quello che vi è di secolare fosse la norma del comportamento del buon cristiano. Tale atteggiamento tuttavia s'incrinò presto, nel momento in cui il credo si innestò sempre più profondamente nella cultura romana e fece breccia in molti degli aspetti della sua vita sociale.

Dalle lettere paoline si evince che il vero cristiano deve considerarsi come un vero e proprio esule in terra: un *ramingo* il cui regno non appartiene a questa terra; un *uranopolita* che come tale deve adottare stili di vita radicalmente alternativi ad ogni forma di appartenenza terrena. Chiunque adotti uno stile di vita di questo tipo si trova sulla via cristiana della salvezza, dunque, tali orizzonti sono aperti a chiunque voglia tendervi lo sguardo senza distinzione di razza o di cultura. Possiamo notare che nel pensiero di Paolo il distacco dovuto dal cristiano nei

confronti delle cose pubbliche è ancora radicale ed indiscutibile, teso al raggiungimento di una vera e propria condizione di ritiro dal mondo.

Interessante ai fini della comprensione dell'evoluzione dei rapporti tra cristianesimo e società all'interno dell'impero è la spinosa questione del servizio militare. Classico della saggistica sulla concezione della guerra e del servizio militare presso le comunità cristiane delle origini rimane lo scritto di Adolf von Harnack, *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*<sup>18</sup>. Questo breve ma intenso saggio si muove attraverso due linee di ricerca: da un lato un'indagine sul progressivo innesto del pensiero cristiano nella società e mentalità della romanità, dall'altro il progressivo ingresso del gergo militaresco nella organizzazione della fede positiva, così come si può vedere in molti scritti dei primi padri. In questa sede si prenderà in esame il primo dei due aspetti affrontati da Harnack nel suo scritto.

Le prime prese di posizione da parte dei pensatori dell'epoca riguardo al comportamento che i cristiani dovevano seguire all'interno della vita civile cui erano destinati a vivere in terra furono radicali: Tertulliano ad esempio servendosi di una drastica rilettura del vangelo di Matteo, ritenne che sovrapporre il servizio reso con i doveri civili all'imperatore terreno al giuramento fatto verso il Signore dei cieli significasse letteralmente passare dalla luce alle tenebre. Non si deve tuttavia credere che le posizioni al riguardo fossero state così univoche. Lo stesso Harnack, confessa che fino al 170 d.c. non vi sono fonti storiche

---

<sup>18</sup>Adolf von Harnack, *Militia Christi*, edizione italiana a cura di Sergio Tanzarella (Palermo, l'Epos, 2004).

sulla posizione effettivamente presa al riguardo dal cristianesimo e che si debba quindi procedere per congetture e deduzioni: soltanto a partire dall'epoca di Marco Aurelio si dispone di documenti chiari. Quest'ultimi, tuttavia, trattano per lo più di una miriade di questioni in merito all'etica e al comportamento pubblico, quali la famiglia, il matrimonio, il problema degli schiavi, il rapporto con i pagani, ecc. tralasciando però completamente le questioni e le norme che dovrebbero regolare la vita del soldato. Harnack, dunque, attraverso una sorta di dimostrazione per assurdo, ritiene che se una *Soldatenfrage* non è posta, ciò può significare solo che o i cristiani facevano occasionalmente il servizio militare senza per questo essere rimproverati o che il servizio militare era loro precluso. Contrariamente a quello che si sarebbe potuto facilmente pensare nell'impero non esisteva un servizio militare obbligatorio e il numero delle truppe paragonato a quello della popolazione non era molto alto. Il reclutamento nelle legioni avveniva in modo volontario tanto che, in caso di carenza di soldati, erano coscritti gladiatori o schiavi, al punto che anche cittadini di condizione piuttosto umile riuscivano a evitare il servizio militare. Harnack ritiene dunque si possa facilmente supporre che il cristiano battezzato semplicemente non diventasse un soldato. Le cose si complicano però quando fu la stessa religione cristiana a fare breccia tra le fila dell'esercito, ossia quando sempre più soldati scelsero di convertirsi al cristianesimo: molti militari una volta convertitisi pare abbiano scelto di abdicare alla loro professione di soldati. Tuttavia sembra che questo atteggiamento, in base alle ricerche condotte da Harnack, non costituisse la norma. Il detto di san Paolo, *ognuno resti nella posizione in cui lo ha incontrato la parola del*

*Signore*, poteva, infatti, anche essere rivolto alla vita del soldato. Dobbiamo leggere questa massima paolina alla luce del tono escatologico che permeava le speculazioni teologiche di quel periodo: la sicura attesa che la fine del mondo fosse imminente produsse paradossalmente un certo atteggiamento conservatore in base al quale il singolo si impegnava a portar a termine l'ormai breve cammino che Dio aveva a lui assegnato anche a costo di sacrificare la propria vita in un impiego pericoloso quale quello del soldato. Dunque, Harnack conclude la prima parte della sua indagine nella convinzione che fino al tempo di Marco Aurelio i rapporti del cristiano verso il servizio militare si estrinsecavano nel modo seguente: il cristiano battezzato poteva semplicemente evitare di diventare soldato e coloro che abbracciarono la fede, quando già si trovavano sul campo, si dovevano semplicemente impegnare a conciliarla con la loro vita di soldati. Il problema sembra essere stato dunque limitato al rispetto del comandamento "non uccidere".

Da Marco Aurelio in poi, come già affermato, siamo in possesso di più numerose e più attendibili fonti storiche riguardo al ceto militare. Vi sono così testimonianze attendibili che nell'esercito dell'*imperatore filosofo* si trovavano numerosi cristiani. La chiesa nella sua ufficialità d'istituzione, che all'epoca era già relativamente consolidata, continuò a mantenere un atteggiamento critico verso l'esercito e continuò a professare il doveroso distacco del cristiano battezzato da questo malvagio mondo terreno. Proprio in conformità a quest'atteggiamento, Celso, rispettabile rappresentante della vecchia ed ormai in decadenza borghesia pagana, espresse tutte le sue preoccupazioni per questo credo così antipatriottico,

pervaso da un incomprensibile pacifismo ed incurante del benessere della cosa pubblica. Ora, il fatto però che la diffidenza da parte della chiesa cristiana nei confronti di tutto ciò che era secolare fosse più che radicata, non cambia tuttavia il dato di fatto che la presenza di cristiani all'interno dell'esercito fosse forte. Harnack si chiede a ragione quale attrattiva era in grado di suscitare sul soldato medio una religione che professava il pacifismo oltre che la spiritualità e il distacco dal mondo. Probabilmente tale fascino derivò dal suo carattere universalistico: il fatto che non fosse ancorata ad alcuna barriera etnica né ad alcuna classe sociale in un esercito sempre più variegato cui appartenevano schiavi, gladiatori, barbari e genti appartenenti a varie e lontane culture. Anche il suo incondizionato monoteismo forse costituì una fonte d'attrazione nel momento in cui identificava in un unico Dio o Signore il reggitore del mondo e dell'universo. La religione cristiana andò progressivamente a sostituire nell'esercito il credo del dio Mitra: religione dal forte impianto marziale i cui membri dal terzo grado di importanza, a partire dal basso<sup>19</sup> si chiamavano appunto *miles*. Da qui, secondo il codice di tale credo, il percorso procedeva verso il livello più alto del catecumenato, ove si era arruolati nel sacro esercito del Dio invincibile il cui compito era quello di sconfiggere le forze del male. Anche questa era dunque una fede che prevedeva sacramenti e un cavalierato religioso; ad esso seppe opporsi efficacemente la nuova religione cristiana.

Alla luce di queste ricerche, Harnack ritiene che il violento attacco di Tertulliano al servizio dei cristiani nell'esercito costituisca, nell'insieme

---

<sup>19</sup> I gradi previsti erano sette.

delle speculazioni intellettuali dell'epoca, una strana eccezione piuttosto che la regola. Il suo principale argomento ovvero che i cristiani sarebbero già in quanto tali soldati di Dio risulta sofisticato e non fa che avvalorare la seconda linea di ricerca del saggio di Harnack, ovvero quella volta a dimostrare l'ingresso di certi toni marziali e di una dialettica militaresca nelle speculazioni dei primi padri della chiesa. Del resto se vi fu un Celso che per patriottismo invitò tutti i cristiani a servire nell'esercito per la causa dell'impero, sempre per patriottismo vi fu un Origene che riteneva esattamente il contrario, cioè che se tutti i romani si fossero convertiti alla vera fede, avrebbero meglio servito la causa dell'imperatore, convinti della vittoria su qualsiasi nemico, in quanto assistiti dalla preghiera e dalla fede. Con l'ultima grande persecuzione, per altro fallimentare, di Diocleziano ai danni del cristianesimo fu chiaro come il cammino di questa religione della parola all'interno della storia universale fosse ormai consolidato e destinato a seguire il suo corso. Fu poi con Costantino che il connubio tra impero e cristianesimo si compì e nella *Weltgeschichte* si attuò il capovolgimento definitivo tra paganesimo e cristianesimo: è da constatare tuttavia il fatto che l'imperatore certo non avrebbe potuto compiere questo passo se nel suo esercito non vi fosse stato un gran numero di fedeli cristiani e se la società civile non avesse familiarizzato a sufficienza con il credo. Il concilio di Arles suggellò il matrimonio tra stato e chiesa con la stupefacente dichiarazione, dal punto di vista storico, nella quale si affermava che coloro che gettano le armi in tempo di pace sarebbero dovuti essere esclusi dalla comunione. Affermazione che continua a stupire gli studiosi ma che secondo Harnack sancisce in modo chiaro la

piena concordia in campo militare dello Stato e dell'imperatore con il cristianesimo e la chiesa. Certo, come la storia stessa ha dimostrato, l'unità cui Costantino aspirava non durò in eterno, ma ciò non può togliere importanza a questi eventi, eventi che tracciarono l'inizio di un cammino pieno di contraddizioni che attraverso secoli e secoli portò alla progressiva (seppur non totale) sostituzione del paganesimo con il cristianesimo.

I fatti appena citati, per usare una categoria hegeliana, dovettero essere agli occhi dei contemporanei di portata storico universale tanto che di lì a poco Paolo Orosio, contemporaneo di sant'Agostino, esaltò l'universalismo politico portato a compimento dall'impero romano assieme alla parallela unificazione spirituale realizzata attraverso il proselitismo della religione cristiana. Nell'impero romano, divenuto sacro, Orosio vede una struttura politica capace di far svanire le frontiere e di attuare la sociabilità generale di tutte le creature umane. Come si avrà modo di costatare nel corso e ricorso degli eventi storici a più riprese intellettuali di varie epoche riposero le loro speranze in questa sorta di modello di pacifismo che cade sotto la denominazione di pace d'impero: ossia l'eliminazione delle molteplici conflittualità sotto l'ombrello del potere politico di una super potenza universale. Costantino che riuscì a riunire sotto il proprio scettro tutto l'impero eliminando i suoi tre rivali, ereditati dal sistema tetrarchico di Diocleziano, assunse agli occhi degli intellettuali a lui contemporanei la figura di un *kosmokrator*, colui il cui destino era quello di diffondere il cristianesimo e mantenere unita l'*ekumene* di tutti i popoli civili. Quest'aspirazione fu condannata a rimanere un'utopia: in realtà la politica di potenza dell'impero non mancò di mostrare tutta la sua violenza

nel soggiogare i popoli di volta in volta annessi, così che l'idea di una vera e propria integrazione rimase lontana e non realizzata. Si può comunque affermare che nell'antichità l'ideale cosmopolitico rimase, in tutte le sue sfaccettature, ancorato ad un progetto di riforma morale destinato di conseguenza a portare ad uno stato di pace duraturo. Il benessere e la salute politica dell'impero erano strettamente legate al benessere e alla salute spirituale dei suoi cittadini.

L'altro campo di ricerca in cui Harnack si cimenta nel suo saggio, come già detto, riguarda il *fascino* che la terminologia militaresca esercitò sui primi padri della chiesa così come negli scritti di san Paolo. Non è possibile qui approfondire questo campo di ricerca in quanto risulta troppo vasto ed esula dall'argomentazione della seguente tesi: interessante è osservare come espressioni quali *soldato di Cristo* che fanno la prima comparsa nell'apostolo Paolo siano poi ricorrenti anche nel pacifismo rinascimentale di Erasmo da Rotterdam. Non sviluppiamo qui questa linea di ricerca poiché come già esplicitato nell'introduzione il nostro primo capitolo intende semplicemente costituire un rapido sguardo sull'evoluzione del cosmopolitismo così come sulle origini del concetto di pace.

## **I.5 Rapporto tra politica e chiesa nel medioevo**

Il cosmopolitismo nel lungo medioevo oscilla tra grandi aspirazioni universalistiche incarnate nell'impero di Costantinopoli ed epoche in cui il cristianesimo si sente una piccola sacca di Bene circondata dalle forze del male; quest'ultime identificate nei potenti regni islamici e nelle varie tribù d'infedeli che erano direttamente confinanti con l'ormai relativamente piccolo impero Bizantino. In sostanza, comunque, l'atteggiamento intellettuale era quello che vedeva nell'istituzione dell'imperatore di Roma l'unica vera guida secolare nel caos del corrotto regno terreno. Tutto ciò che non era cristiano era regno di Satana, ecco che agli occhi degli intellettuali medioevali vi erano guerre che potevano essere giuste: tali le guerre contro gli infedeli. Le esperienze delle crociate mostrano tutta la forza ideologica che la spada può ricevere se supportata dalla croce: la forza politica del pontefice in età medievale come noto era fortissima. Basti ricordare a proposito, la lunga lotta che per tutta la vita dovette affrontare Federico II von Hohenstaufen contro il pontefice al fine di non perdere il ruolo di guida secolare dell'impero. Federico II fu del resto uomo di una sconcertante modernità, seppe far uso dell'arabo, ebbe una scorta personale costituita da guardie del corpo saracene e seppe avere una visione del mondo multi culturale e cosmopolita veramente rara per un uomo del suo tempo. Certo proprio in quanto imperatore medievale fu anche colui che introdusse la pena di morte al rogo per gli eretici con la formula: *in conspectu populi comburantur* (siano bruciati alla presenza del popolo).

E' il Dante Alighieri del *De Monarchia*, opera in prosa latina le cui date di stesura secondo gli studiosi potrebbero essere o il 1312-13 oppure

il 1317, che aggiunge un'importante tassello alla speculazione sul ruolo della monarchia universale come sovrastruttura politica, unica in grado di garantire ordine su tutta la terra e unica ad essere in grado di costituirsi a paciere tra le discordie dei vari principati, comuni, ecc. Opera per altro non dettata esclusivamente da interessi teorici ma volta ad inserirsi concretamente nel contrasto tra impero e papato che in quel periodo fu particolarmente acceso. Nel saggio il grande scrittore s'impegna a rispondere a tre semplici domande di fondo: se la monarchia temporale incarnata nella struttura politica dell'impero sia necessaria al benessere del mondo, se il popolo romano si sia attribuito di diritto il ruolo di monarca e infine se l'autorità del monarca dipenda direttamente da Dio, oppure da un altro ministro o vicario di Dio. Nel trattato il padre della lingua italiana ordinò ed espose in maniera sistematica una dottrina politica la cui soluzione era tuttavia contraddetta dallo sviluppo di forme politiche nuove quali le istituzioni cittadine e i principati territoriali. L'opera non forniva dunque validi strumenti volti alla comprensione della reale situazione storica, quanto piuttosto tracciava un'utopia alimentata da ragioni polemiche nei confronti del sorgere di una società nuova, dell'estendersi dell'egemonia francese nella penisola e soprattutto nei confronti della politica papale. La teoria dantesca della derivazione da parte di Dio del potere imperiale non ha, infatti, altro scopo se non quello di escludere la chiesa da un intervento diretto nelle questioni pubbliche. L'opera è composta in tre libri: nel primo Dante vuol dimostrare la necessità dell'impero per il bene del mondo, nel secondo si sostiene che il popolo romano detiene per diritto lo scettro dell'impero, mentre l'ultimo si chiude

con un doloroso lamento sugli effetti della donazione di Costantino sulla storia d'Italia. Ora, il primo dei tre libri è sicuramente quello che riveste più interesse ai fini della nostra trattazione. Si espone, infatti, in esso una tipica teoria del pacifismo sussunta sotto la pace d'impero<sup>20</sup>. Per Dante, infatti, l'imperatore possedendo tutto ed essendo superiore a tutti non sarà mosso nelle sue azioni né da cupidigia né da invidia e potrà così regolare con efficacia e giustizia le eventuali discordie che affliggono il quieto vivere dei suoi sudditi. Dante costruisce poi la sua teoria della separazione dei poteri tra papa ed imperatore sul fatto che l'uomo ontologicamente si presenta come una creatura che, al pari dell'orizzonte, si trova a cavallo tra luce ed ombra, tra cose corruttibili ed incorruttibili. Ora, se alla chiesa è dato per volere di Dio l'obbligo di curarsi dell'anima e della spiritualità di ciascuno, sempre per volere divino e non per volere del vicario di Dio è dato all'imperatore il compito di pacificare la vita terrena affinché tutte le disposizioni e le facoltà umane possano svilupparsi al meglio. Ciò che risulta molto interessante nell'opera di Dante è che il punto di partenza della sua speculazione non è più la *christianitas* come popolo di Dio, ma l'*humana universitas* in cui vede una più ampia entità fondata su leggi naturali, composta dall'insieme di tutti gli uomini abitanti la superficie terrestre il cui compito è il pieno dispiegamento delle proprie facoltà razionali: non fummo difatti creati per vivere come bruti avrà modo di proclamare Dante nella *Commedia*. Ora, Dante ritiene che il passaggio dalla potenza all'atto di tutte le nostre risorse ontologiche non possa avvenire nei particolarismi tanto dell'individuo, come della famiglia come

---

<sup>20</sup> Vedremo nei paragrafi successivi che con Erasmo da Rotterdam la teoria della pace d'impero sembra cadere nell'oblio in seguito al disincanto seguito al fallimentare esperimento di impero universale realizzato sotto Carlo V d'Asburgo.

dei singoli Stati ma debba compiersi in un unico grande cammino di incivilimento portato avanti dalla specie intera. Ora, perché ciò possa avvenire occorre che regni la pace e che vi sia un grande unico potere temporale in grado di mantenerla. Nella monarchia universale per l'appunto Dante vede l'unico grande organismo in grado di attuare questa *Entwicklung*. Come già detto garanzia dell'incorruttibilità di questo monarca universale è proprio la sua universalità, il suo essere giudice sopra le parti: è chiaro come questo impianto discorsivo sia animato da un'impostazione fortemente utopistica, tuttavia, la sua modernità risiede proprio in questa progettazione di un potere universale che, proprio in quanto tale, non annienta le individualità dei singoli principati e nazioni ma ne garantisce l'ordine e la convivenza reciproca. Dante ragiona in ogni caso ancora nell'ottica cristiana di un duplice assetto di poteri, uno espresso nella figura del monarca destinato al mantenimento della felicità temporale, l'altro nelle vesti del pontefice il cui compito è quello di portare l'umanità al raggiungimento della vita eterna. La separazione dei poteri fu per il vate molto importante tanto che egli detestò la politica teocratica e la superiorità del potere papale cui Bonifacio VIII ostinatamente si appellava. Egli guardò con speranza alla discesa di Arrigo VII di Lussemburgo in Italia nella convinzione che la sua presenza avrebbe arginato le innumerevoli contese che imperversavano nella penisola. Dante fu uomo e intellettuale di transizione che nell'impianto fondamentalmente religioso di molte delle sue opere seppe riprendere in modo originale concetti fondamentali del passato classico: ad esempio una certa visione di cosmopolitismo civico certamente influenzata anche dalla sua condizione d'esiliato da Firenze e

dunque dal suo continuo peregrinare.

Con l'imminente umanesimo rinascimentale il dibattito intorno al cosmopolitismo così come intorno al pacifismo e al riconoscimento della dignità delle culture altre non si arricchisce di idee effettivamente originali, piuttosto si ripropongono una serie di luoghi comuni della tradizione classico-cristiana in trattati fortemente eurocentrici e non di rado dai toni utopistici e moraleggianti. Tali intellettuali, fra i quali Erasmo da Rotterdam e Tommaso Moro, assistettero tuttavia ad una rivoluzione epocale: agli occhi di un uomo vissuto a cavallo fra quattrocento e cinquecento la terra abitata si fece all'improvviso più grande e l'uomo imparò a dominare mari più vasti dell'ormai familiare Mediterraneo; anche l'islam che fino ad ora rappresentava l'alterità rispetto al cristianesimo divenne più vicino nel momento in cui gli europei vennero a contatto con popoli che ai loro occhi dovettero costituire il diverso in modo assoluto.

## **I.6 Il pacifismo d'Erasmo da Rotterdam**

Il pacifismo degli umanisti cinquecenteschi, come detto sopra, deve molto all'antichità classica: del pensiero di quei filosofi, in un contesto completamente diverso rielabora molti concetti. Nel medio e tardo

Stoicismo, di fatti, il cosmopolitismo era stato il riflesso di grandi sfere di potere multinazionali, mentre gli umanisti assistono nel vecchio continente, da un lato a una risegmentazione dello spazio politico, dall'altro ad una definizione dello spazio geopolitico dal quale emergeranno di lì a poco i protagonisti di una lunga politica di potenza. Essi furono anche destinati ad essere spettatori dell'incredibile esperienza delle scoperte geografiche che tutto ad un tratto resero il mondo estremamente più vasto e i suoi confini più incerti. Col formarsi di questo arcipelago politico, in seguito a lotte di successione dinastiche, è destinato ad affacciarsi sullo scacchiere politico un periodo di divisioni ed attriti che pure la minaccia turca incombente sull'Europa riesce a mala pena a mitigare. E' questo, in breve, il contesto in cui si muove il pacifismo di Erasmo e della sua *Querela pacis*.

Per molti il grande umanista del nord è ricordato per lo più per la sua fortunata operetta *l'Elogio della follia*, scritta durante uno dei suoi innumerevoli viaggi nel 1509. Erasmo, tuttavia, oltre ad essere stato un fine letterato, un filologo e un appassionato studioso fu anche un appassionato moralista e politologo tanto che lo si è spesso considerato il primo vero teorico del pacifismo. Nell'impetuoso fiume della Riforma egli rimase per scelta figura di sfondo, nella convinzione che misura, pacatezza e mediazione fossero mezzi più adatti allo scopo di rigenerazione: necessità di rigenerazione che nei risultati condivideva in parte con Lutero. Di quest'ultimo, infatti, Erasmo non seppe mai accettare l'irruenza e la bellicosità e non mancò di notificare questo suo dissenso in molteplici circostanze. Oltre che gli anni delle grandi scoperte geografiche

furono anche gli anni del relativismo e della messa in discussione di molte certezze del viver comune: si scoprì che l'uomo non era più al centro dell'universo, mentre, d'altro canto, il progresso delle tecniche subì una rapida accelerazione. Da vero e proprio cosmopolita, Erasmo viaggiò moltissimo ed ebbe modo di conoscere e di stringere duratura amicizia con un altro grande pensatore dell'epoca, Thomas Moore. Quest'ultimo con la sua *Utopia* dette un contributo fondamentale all'idea di rigenerazione dell'uomo che sembrò allinearsi con il comun denominatore delle riflessioni dell'epoca. Erasmo fu, inoltre, accurato traduttore dei vangeli, convinto del fatto che in ultima istanza il messaggio dei testi sacri fosse la pace: pace che Erasmo auspicava si potesse un giorno raggiungere in Europa. Per far questo ritenne necessario, attraverso l'educazione, eliminare l'ignoranza collettiva, unica vera causa di ogni guerra. Si deve dunque agire affinché ogni individuo trovi la pace con se stesso, condizione preliminare perché possa esservi la pace con il prossimo. Dunque tutte le energie che gli uomini sprecano gli uni contro gli altri, addirittura tra cristiani stessi, devono, secondo il filosofo, essere convogliate in una ben più ardua battaglia, in altre parole nella quotidiana guerra contro i vizi, i peccati e le tentazioni. Per far fronte in modo adeguato a quest'impresa il buon cristiano deve essere dotato di adeguate armi spirituali che Erasmo illustra nel suo piccolo trattato del 1503 *Enchiridion militis Christiani* vera e propria messa in scena di un marziale e costante stato di lotta interno contro il male al fine di conquistare la pace interna, esterna e l'imperturbabilità. Dunque Erasmo vorrebbe tutti i

cristiani e tutti gli uomini di chiesa armati fino ai denti<sup>21</sup>, ma con armi spirituali, contro i nemici della chiesa che si manifestano in tutti i vizi, i peccati e nella miscredenza. Quest'ultima deve essere combattuta in sommo grado ma ecco che proprio su questo punto l'irenico pacifismo dell'umanista mostra alcuni dei suoi punti deboli e in sostanza svela un pensiero fortemente cristiano centrico e lontano da una vera e propria comprensione delle culture altre. Lo scritto più importante sul tema della pace, che Erasmo abbia elaborato, è la famosa *Querela Pacis* del 1517, il cui intento è quello di perorare presso i sovrani più influenti d'Europa il tema della pace. Egli istituisce una vera e propria guerra alla guerra nell'auspicio che l'Europa possa un giorno essere pacificata ed unita dalla politica e dalla fede. Sebbene venata da accenti piuttosto utopistici nella *Querela Pacis* vi è una *pars costruens* ove si elaborano alcune soluzioni di carattere pratico volte alla soluzione dei conflitti. Per l'olandese sarebbe opportuno iniziare con il disarmare gli antagonismi nazionali istruendo gli individui alla solidarietà cristiana; gli stati europei dovrebbero infine assumere degli assetti stabili e avere dei confini tracciati una volta per tutte; ci dovrebbe essere un codice che uniformemente detti le regole di successione; si dovrebbe togliere ai principi la facoltà di dichiarare guerra di propria iniziativa; si dovrebbero organizzare arbitrati sopranazionali in grado di giudicare su conflitti in corso e in grado di prevenirne di nuovi e, in fine, mettere in campo tutte le forze spirituali atte al conseguimento

---

<sup>21</sup> Adottando queste parole Erasmo fornisce un ulteriore esempio, che avvalorata la tesi di Adolf von Harnack, tesi in base alla quale fin dalle prime origini il cristianesimo avrebbe inglobato nel suo lessico termini e vocaboli di uso generalmente militaresco: campo semantico che va a costituire un vero e proprio serbatoio di efficaci immagini esplicative: immagini utili a dipingere come dovrebbe presentarsi dentro e fuori il buon cristiano. Da san Paolo, passando per Erasmo, sembra dunque che l'appellativo di *soldato di Cristo* non sia mai caduto in disuso.

della pace.

Erasmus ritiene tuttavia che nel momento in cui un principe cristiano abbia percorso tutte le vie della mediazione senza ottenere successo egli non possa esimersi dalla guerra come ultima ratio in difesa della propria nazione e dei propri interessi.

Alla luce delle considerazioni appena svolte è facile capire come la prospettiva cosmopolitica di Erasmo sia imperniata in un orizzonte culturale e di pensiero del tutto interno alla civiltà europea. Del resto però tali limiti sono i limiti della cultura in cui il filosofo olandese si trovò a vivere e convivere, sarebbe dunque improprio accostare a pie' pari i suoi trattati intorno al tema della pace a categorie di senso proprie dei nostri tempi. Anche Erasmo, difatti, si mantiene all'interno di un orizzonte di senso prettamente europeo, così, nel momento in cui pubblicizza le vie del dialogo e della mediazione nei confronti di turchi e indiani d'America egli lo fa probabilmente nell'intento di servire al meglio la causa dell'unico dovere che L'Europa cristiana deve sentire nei confronti di questi popoli: il loro incivilimento, dunque la loro conversione<sup>22</sup>. Dunque il fine ultimo di tutta la lunga speculazione erasmiana sul tema della pace sembra in ultima istanza quello della salvaguardia di un'identità europea come unico

---

<sup>22</sup> Bisogna ricordare che anche un esponente della chiesa come il padre Las Casas, il quale, voce fuori dal coro, si interessò di usi e costumi degli indios, non condusse le proprie ricerche antropologiche se non nell'ottica della conversione. Egli deplorò aspramente le barbarie perpetrate dai conquistadores ai danni di questi popoli ma solo per il fatto che il loro annientamento andava contro lo spirito missionario della conversione. Las Casas riprendendo in parte concetti del cosmopolitismo classico parte dal presupposto che in potenza tutti gli uomini sono ugualmente dotati delle stesse potenzialità intellettuali, solo che alcuni popoli si trovano più avanti nel percorso verso il pieno sviluppo e dispiegamento delle stesse. Ora, a questo punto, egli finisce per dissolvere la peculiarità delle forme di vita degli indiani con un'indebita e poco scientifica comparazione delle loro società con le società europee. Ecco che in ultima analisi anche lui giustifica sottilmente questa vera e propria missione del perfezionamento altrui, cui i popoli cristiani sarebbero destinati dalla storia.

fondamento di una pace universale: dunque la cristianità realizzata all'interno dei confini del vecchio continente ha l'obbligo e il dovere di espandersi e di portare il proprio messaggio di *Pace* al di fuori dei propri stretti confini con lo scopo di educare altri popoli ad una miglior socializzazione. Questo non deve avvenire con l'uso delle armi ma con lo strumentario della persuasione e del dialogo. Ovviamente agli occhi di un lettore moderno tali affermazioni oltre che a risultare estremamente faziose risultano anche utopistiche e prive di un vero e proprio sbocco politico concreto.

L'epoca in cui si trovò a vivere Erasmo da Rotterdam fu anche quella del fallimento dell'idea di monarchia universale come modello di pacificazione e ordine del mondo. L'immensa superficie che Carlo V si trovò a governare si rivelò, in ultima istanza, ben più fragile e caduca di quello che molti intellettuali dell'epoca furono in grado di immaginare. Come già affermato, lo stesso Erasmo si rivelò più volte scettico nei confronti del pericoloso mito della monarchia universale indicando piuttosto la via da seguire in patti cristiani tra stati moderati. Quest'ultima è difatti la via che intrapresero, a partire soprattutto dall'abate di Saint-Pierre, tutti gli intellettuali che decisero di dare il proprio contributo alla causa della pace. In sostanza fecero breccia nelle speculazioni intellettuali sul tema idee secolari e costruttive, staccate finalmente da quella che ormai era diventata un'idea desueta, incarnata un tempo nel modello dell'antico impero romano come modello politico valido universalmente. Nel paragrafo successivo si prenderà dunque in esame l'evoluzione del modello federalistico come prototipo valido per la costruzione di pacifici

rapporti di convivenza, sviluppo e coesione tra gli stati. Si avrà poi modo di osservare come il federalismo, in quanto idea politica concreta e realizzabile, sembra per una volta aver trovato maturità nel trattato kantiano *Per la pace perpetua*.

### **I.7 Federalismo e progetti di pace perpetua**

Come si è avuto modo di osservare nel paragrafo precedente, non sempre il richiamo all'ideale irenico coincise con una vera e propria esclusione della guerra dall'orizzonte concettuale degli intellettuali dell'epoca. Quella coscienza europea, che ha le sue origini più antiche nella cultura greca, così come la sua solidificazione nelle istituzioni della chiesa e dell'impero resosi sacro dalla tarda romanità fino al rinascimento, è destinata a contaminare ulteriormente il punto di vista di molti pensatori sulle vie da seguire nell'edificazione di un progetto di pace duraturo, dal momento che, in più di un'occasione, trova difficoltà ad uscire dai confini della propria cultura cadendo così vittima di un reiterato eurocentrismo: quest'ultimo finisce per costituire un punto di vista incapace di rapportarsi in modo costruttivo con le realtà che le stanno al di fuori così come di superare gli schemi mentali della propria cultura. Vedremo di seguito come prima un Sully ma soprattutto per l'importanza maggiore che riveste il suo pensiero, un Sainte-Pierre non siano capaci di emanciparsi da una

ristrettezza di vedute di cui l'intellettualità dell'epoca era afflitta: ristrettezza di vedute che mise in campo l'idea in base alla quale solo l'Europa cristiana meritava di essere organizzata in modo federalistico e comunitario. Organizzazione tra l'altro che non aveva altro scopo se non quello di un'efficace cooperazione nei confronti dei soliti nemici e delle solite minacce che agli occhi degli intellettuali dell'epoca provenivano dal mondo che si trovava al di fuori della cristianità. Si fa strada dunque una dottrina dell'equilibrio che culmina, nelle linee di riflessione di vari autori, nel diffuso convincimento che efficace garanzia di pace, libertà e cooperazione all'interno del continente europeo possa essere la presenza di una pluralità di Stati di uguale peso politico. Tale politica non mancò di affascinare di fatti anche Enrico IV re di Francia, ispiratore di una politica di pacifismo incentrata su una parziale tolleranza nei confronti delle diversità religiose così come sull'edificazione di un sistema di politica internazionale, basato sul sistematico ricorso all'arbitrato nelle mediazioni interstatuali. Questa forma di tribunale internazionale doveva essere necessariamente vincolante e il rispetto delle sentenze da esso stabilite doveva essere garantito da una milizia comune messa a disposizione degli Stati membri. Documenti storici sembrano provare che il Marchese de Sully si appropriò, una volta defunto, delle idee di re Enrico IV nell'intento di sferrare una aperta critica a quella politica di potenza che spinse poi la Francia ad impegnarsi in numerose e sanguinose guerre. Il pragmatismo dell'ex ministro della corte francese, sebbene non riesca ad emanciparsi da una logica ancora fortemente legata alla politica degli stati nazionali –che vede l'unione federativa fortemente limitata dal fatto che gli

abitanti di essa restano abitanti dei rispettivi stati di appartenenza-, formula un'importante idea progressista nel momento in cui riconosce come essenziale al fine del benessere del continente europeo la piena liberalizzazione dei commerci, tanto via terra quanto via mare. Un'altra volta ancora è evidente come anche qui il progetto di pacificazione auspicato è stato rivolto solo ed esclusivamente all'Europa cristiana. Quest'ultima destinata, mediante una cooperazione di questo tipo, a rafforzare i propri confini e ad isolarsi da tutto ciò che è estraneo alla propria storia così come alla propria cultura. Sully si sente di escludere dal proprio progetto anche la Russia, giudicata da più voci eccessivamente distante, rozza e asiatica nei costumi. Stati quali la Polonia e l'Ungheria avrebbero visto d'altro canto i propri confini notevolmente ampliati e questo proprio in quanto la loro posizione costituiva un utile baluardo difensivo ai confini orientali della federazione. La speculazione del Sully si conclude poi con gli stessi toni di molti dei suoi predecessori nell'appello all'unità dei cristiani nei confronti della minaccia turca: siamo dunque com'è evidente ancora molto lontani dalla compiutezza del trattato kantiano dal momento che la logica dell'ancien regime si fa qui sentire ancora in tutta la sua forza.

Ben più vicina di Sully al pacifismo illuminista e all'internazionalismo kantiano è l'opera d'Emeric Crucé. Considerato parte integrante dell'umanesimo universale e del pacifismo cosmopolita egli fu ben determinato nel perorare il negoziato politico quale base fondamentale per l'edificazione di qualsiasi processo di pace nella sua opera intitolata *Le nouveau Cynée ou discours des occasions et moyens*

*d'établir une paix generale et la liberté du commerci par tout le monde* (Paris: J. Villery, 1623)<sup>23</sup>. Nel 1623 la guerra dei Trent'anni entrò in una fase particolarmente calda ed esplosiva mentre lo scontro religioso tra ugonotti e cattolici non si era ancora del tutto sopito<sup>24</sup>. Crucé identificò le varie cause scatenanti dei conflitti nell'onore, nella riparazione di un torto, nella ricerca del profitto, nell'indole degli uomini, nelle diversità di religione e cultura così come in fine nel mero stato di necessità. Egli vide nell'odio religioso quanto di più fanatico e pericoloso vi potesse essere così che si appellò sempre alla tolleranza reciproca così come alla mediazione e spinse la sua rivendicazione politica verso la difficile strada della convivenza pacifica delle religioni, cristiana, musulmana, ebraica e pagana. Crucé riuscì per certi versi ad anticipare il trattato kantiano nel suo modello confederativo che vorrebbe estendere l'ideale federalistico oltre i confini dell'Europa, in base all'idea che l'umanità costituisce un'unica specie razionale i cui modi di vita a ben vedere sono più omogenei di quanto lingua, religione e cultura sembrano differenziare. In questo risiede la vicinanza di Crucé all'opera di Kant: l'umanità possiede un'unità di specie che le differenze religiose o razziali non possono cancellare alla radice. Tutto ciò che così caparbiamente ci differenzia è

---

<sup>23</sup> Se ne veda la riedizione recente, E. Crucé, *Il nuovo Cinea*, a cura di Anna Maria Lazzarino Del Grosso (Napoli, Guida, 1979).

<sup>24</sup> La guerra dei Trent'anni fu un sanguinoso conflitto che mise a ferro e fuoco l'Europa dal 1618 al 1648 coinvolgendo tutte le sue principali potenze. Le cause dello scoppio di questo lunghissimo conflitto sono molteplici e risiedono nei contrasti religiosi tra protestanti e cattolici, nella tendenza degli Asburgo a creare uno stato accentrato che potesse imporre il proprio dominio sui principati tedeschi ed in fine le politiche espansioniste di Francia e Svezia. Questo conflitto che gli storici tendono a suddividere in quattro periodi sancì la fine delle guerre di religione, la fine dell'egemonia spagnola, l'inizio del predominio francese nel centro Europa e di quello Svedese nel Baltico, impedì definitivamente le ambizioni asburgiche sui principati tedeschi e allo stesso tempo l'indipendenza dei Paesi Bassi e della Svizzera. I trattati di Vestfalia del 1648 posero fine alla guerra e regolamentarono i nuovi equilibri di potenza.

agli occhi dell'autore soltanto qualcosa di artificialmente creato sotto la politica oppure dovuto a caratteri contingenti quali il clima e la geografia del suolo<sup>25</sup>. Il Francese prende così implicitamente le distanze da quelle forme di pacifismo limitato che sotto l'irenismo di vari autori professavano un doveroso stato di conflittualità nei confronti degli Stati stranieri al fine di assecondare una distorta dottrina della prudenza politica. L'umanità è stretta, tra suoi membri, da rapporti di vicinanza tali che la disgrazia caduta su uno degli stati che la compongono non può non ripercuotersi con effetto domino sugli altri. Crucé ritiene che l'obbiettivo di una pacificazione universale possa essere realizzato a patto che i singoli sovrani mettano da parte i propri interessi particolari e decidano di stringersi in una confederazione volta a costituire un permanente meccanismo di coordinamento internazionale teso a ristrutturare le tradizionali modalità di relazione tra gli Stati. Egli ritiene che un'universale assemblea degli Stati possa essere l'unico vero modello la cui attuazione possa garantire il raggiungimento di una pace perpetua a livello mondiale. Un trattato di pace internazionale sarebbe invece troppo fragile in quanto coloro che si sono impegnati a sottoscriverlo potrebbero cadere nella tentazione di violarlo. Alcuni studiosi si sono spinti al punto da considerare l'opera di Crucé come un embrionale antecedente storico delle Nazioni

---

<sup>25</sup> Hegel d'altro canto ritiene, nella sua filosofia della storia, che uno dei fattori condizionanti lo *spirito* e la cultura di un popolo risulta essere la geografia terrestre. Così l'evoluzione storica, che muove i suoi passi seguendo il corso del sole da oriente ad occidente, non percorre un cammino casuale bensì forgia i caratteri delle proprie civiltà in un percorso che procede dai grandi altipiani asiatici, attraverso le immense pianure fluviali dell'attuale Iraq per poi giungere a quel susseguirsi di valli e monti che caratterizza l'estrema varietà del paesaggio europeo. Se dunque, per Hegel, all'altipiano asiatico, cinto da immense montagne, corrisponde un popolo quale quello cinese il cui *spirito* è chiuso in se, al contrario all'estremo opposto vi è la grande varietà della geografia del piccolo continente europeo che fa sì che in una piccola area possano differenziarsi e trovare spazio varie culture e diversi spiriti dei popoli. Questa strana importanza data al naturalismo geofisico da parte di un teorico dello spirito assoluto la troviamo nelle prime pagine della *Filosofia della storia universale*.

Unite. A ben vedere tuttavia anche questo modello soffre in parte di scarsa concretezza dal momento in cui non sono specificate le modalità d'azione attraverso le quali questa assemblea degli Stati dovrebbe applicare le decisioni prese, anche contro la volontà dei singoli Stati<sup>26</sup>. Crucé ha comunque il merito di essere uno dei primi ad offrire un sostrato politico ed istituzionale (l'autore pensò per tale assemblea degli Stati addirittura ad una sede ufficiale da collocarsi nel territorio politicamente neutro di Venezia) alla trattazione sul tema della pace perpetua ed inoltre ad allargare tale progetto al mondo intero anticipando così il trattato Kantiano sul tema. Il disincanto che Crucé mostra nel suo pensiero politico fa sì che egli, al pari d'altri autori che lo seguiranno (Saint-Pierre e Kant), faccia leva più sulla brama di potere dei singoli monarchi che sui loro buoni intenti al fine di edificare la tanto auspicata società degli Stati. La speculazione intorno al tema della pace acquista dunque qui quel realismo politico e storico che solo nell'illuminismo sembra aver raggiunto per la prima volta piena compiutezza. Solo con l'illuminismo settecentesco difatti si attua quell'emancipazione delle teorie della pace da toni moraleggianti che fino ad Erasmo da Rotterdam permeavano le idee di filosofi e intellettuali. Dunque si passa dai seicenteschi toni accusatori nei confronti dell'empietà della guerra alla dimostrazione pratica della irrazionalità della guerra. Quest'ultima risulta a ben vedere economicamente, socialmente e moralmente svantaggiosa per gli stessi stati che hanno deciso di intraprenderla.

---

<sup>26</sup> Nella seconda parte della tesi vedremo che anche l'ONU presenta carenze strutturali che ne inficiano la piena efficacia sul piano dell'azione politica. Si avrà modo di prendere in esame le soluzioni che due grandi filosofi della nostra contemporaneità quali Habermas e Bobbio offrono alla soluzione di questo problema riprendendo in parte alcune delle categorie kantiane.

Fu tra il 1712 e il 1717 che l'abate di Sainte-Pierre elaborò il suo *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, opera che sulla scia del modello di confederazione elaborato dal Sully si inserisce già all'interno di quel nuovo contesto culturale volto all'indagine materiale delle cause e degli sviluppi dei conflitti. L'opera dell'abate costituirà per altro un vero e proprio modello di riferimento per più di un autore impegnatosi in opere di diritto internazionale in quanto con lui per la prima volta ci troviamo di fronte all'obiettivo di raggiungere non una pace transitoria bensì perpetua. Quest'ultima come avremo modo di vedere sarà anche qui tuttavia limitata al vecchio continente, tagliando fuori, ancora una volta, tutte quelle realtà altre che non possono ricondursi alla civiltà cristiana. In sostanza il progetto è diretto alla istituzione di un'unione tra regni e repubbliche europee coordinato dall'alto da un congresso permanente volto a garantire uno stato giuridico che congeli gli attuali equilibri e regoli gli eventuali squilibri all'interno del vecchio continente. Secondo Sainte-Pierre l'uso delle armi tra i membri dell'unione deve essere categoricamente abolito, mentre, si potrà ricorrere all'uso della forza nei confronti di nemici esterni. L'esercito congiunto di cui la federazione dovrà essere dotato sarà finanziato da ciascun membro in base alla sua grandezza, peso politico e in base alle sue entrate<sup>27</sup>. Nel *Projet* di Sainte-

---

<sup>27</sup> L'Unione Europea sta per altro con estrema lentezza cercando di superare quelle serie questioni politiche che ostacolano la creazione di un'esercito congiunto. Il progetto di unificazione e cooperazione in merito di difesa trovò vita nell'immediato dopoguerra nella CED, ovvero nella Comunità Europea di Difesa sorta dalla sigla di un trattato firmato a Parigi nel 1952 tra Francia, Repubblica Federale tedesca, Italia, Belgio, Paesi Bassi e Lussemburgo. La CED traeva origine dall'esigenza americana, in seguito alla guerra di Corea, di riarmare la Germania federale affinché contribuisse alla difesa dell'Europa occidentale dalla minaccia sovietica. Dopo lunghe riluttanze da parte della Francia e del movimento gollista al riarmo della Germania si giunse, soprattutto per volere del nostro de Gasperi, alla ratifica del trattato. La dirigenza italiana auspicò che fosse lentamente creata una sovrastruttura politica unitaria, in grado di dare più concretezza, efficienza e capacità operativa a questo esercito. Nel 1954 la Gran Bretagna si unì alla CED ma il presidente del consiglio francese non ritenne abbastanza salvaguardati i propri interessi nazionali così che il parlamento francese respinse in fine la CED. Questi eventi portarono con sommo dispiacere di de

Pierre è molto interessante il fatto che egli, anticipando Kant, operi un parallelo tra stato di natura interindividuale e la vita dei rapporti interstatali. Se per Hobbes la guerra era considerata alla stregua di una condizione ineliminabile dei rapporti interstatali, per Sainte-Pierre essa è un male che può essere sanato attraverso quelle stesse dinamiche che Hobbes descrisse in merito allo stato di natura interindividuale causa di una perpetua condizione di guerra civile. Hobbes descrive così questa condizione: «...è evidente che, per tutto il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga soggiogati, si trovano in quella condizione chiamata guerra e questa guerra è tale che ogni uomo è contro ogni uomo [...] In tale condizione non c'è spazio per l'operosità, perché il suo frutto è incerto e, di conseguenza, non c'è coltura della terra, né navigazione, né uso delle merci...»<sup>28</sup>.

Il lavoro dell'abate non è volto alla creazione di un monolitico Stato di Stati ricalcato sul modello che Hobbes traccia nel suo *Leviatano* a proposito delle singole nazioni, tuttavia la politica e le decisioni prese dalla Unione a capo della federazione di Stati devono essere indiscutibili e degne di un'autorità permanente, infinitamente superiore a qualsiasi interesse particolare. A garanzia del fatto che nessun fine particolare può essere raggiunto da uno dei singoli membri dell'unione Sainte-Pierre pone il fatto che ciascuno degli Stati deve essere spogliato delle sue forze armate e dotato esclusivamente di un piccolo contingente la cui unica

---

Gasperi ad un brusco arresto dei processi di edificazione dell'unione politica europea. E' da notare che ancora oggi nonostante l'unione sia una realtà ormai consolidata, le forti spinte centripete degli interessi nazionali continuano spesso a minare la capacità operativa del governo centrale: questo deficit è facilmente riscontrabile soprattutto in ambito di politica estera ove l'Unione Europea è ben lungi dall'avere una voce comune così come interessi comuni.

<sup>28</sup> Thomas Hobbes, *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi (Milano, Bompiani, 2001), op. cit., p. 207.

funzione rimane quella di polizia e ordine interno. La confederazione sarà invece dotata di un forte ed efficiente esercito congiunto.

Il costruttivismo di Sainte-Pierre è comunque lontano dalla grandezza speculativa dell'opera di Kant ed è ancora fortemente ancorato, nel momento in cui tende ancora ad identificare gli Stati con le loro incarnazioni in principi e monarchi, alla mentalità di *ancien régime*. Quest'ultimi, proprio in quanto uomini, non possono non desiderare l'accrescimento dei propri patrimoni e del proprio benessere dunque è comprensibile, agli occhi dell'abate, ritenere che essi preferiscano uscire dalla cronica situazione di incertezza in cui versano nello stato di natura internazionale e decidano di stringersi in unione. Il costruttivismo di Sainte-Pierre coinciderebbe dunque in ultima analisi con le dinamiche psicologiche che spingono i sovrani all'accrescimento e alla conservazione dei propri privilegi mostrando così tutta la sua inconsistenza di fondo. Rousseau identificherà l'errore più grande del progetto dell'abate nel fatto che in esso si confidi troppo sulla coscienza dei singoli sovrani riguardo a ciò che per essi sia l'utile migliore. L'assunto che i principi trovino in un'unione confederativa l'espedito migliore ai fini della conservazione dei propri privilegi trova, di fatto, smentita nella storia stessa del vecchio continente. Rousseau ritiene, infatti, che un monarca sarà sempre e in ogni caso mosso a privilegiare uno stato di libertà assoluta nei confronti dell'altro piuttosto che una serie di vincoli e costrizioni dall'alto. Il calcolo utilitaristico è dunque proprio di quel sistema politico da antico regime che Rousseau e Kant si sforzano di criticare alla radice<sup>29</sup>. Ecco che quel nesso

---

<sup>29</sup> Voltaire ponendo l'accento più sui governati che sui governanti, ritiene che nessuna unione possa essere stabilita fra sovrani assoluti prima che l'umanità e l'opinione pubblica che essa

tra politica interna ed esterna sintetizzato per la prima volta in modo maturo nell'illuminismo trova la sua piena validità. Rousseau rintraccia poi nell'opera di Saint-Pierre un'ingenuità di fondo che sfocia alla fine in un vero e proprio paradosso: in sostanza il teorico del ritorno allo stato di natura esorta polemicamente l'abate ad arruolare eserciti piuttosto che a scrivere libri dal momento che il più che probabile mancato accordo dei principi sulla creazione dell'unione dovrà essere sostituito da un accordo forzato sotto le armi. Rousseau è, in altre parole, fortemente scettico sul fatto che i vari sovrani rinuncino ai propri interessi particolari a favore di un superiore interesse comune con la sola forza persuasiva delle lettere. Si accompagna del resto in Rousseau a questa critica dell'ingenuità di Saint-Pierre l'idea, in sé un poco fanatica, che la pace universale richieda un'ultima grande guerra che trovi alla fine soluzione nella figura di un monarca illuminato e consapevole della sua missione storica: una sorta di ripresa della stessa fascinazione che Sully provò nei confronti dell'esperienza politica d' Enrico IV di Francia. A ben vedere tuttavia in base alla logica che permea l'intero sistema filosofico di Rousseau, quest'ultima guerra, al tramonto della quale sorgerebbe l'alba di una pace perpetua, si configura come un conflitto dei molti nei confronti della tirannia di pochi; come una guerra dal basso verso l'alto, nel momento in cui ciascuno dei sovrani di questa terra difficilmente sopporterà l'indignazione d'essere giusto tanto nei confronti dei suoi *colleghi* quanto

---

estrinseca non siano progredite al punto da eliminare gli impulsi negativi, fonte di odio e guerra, che risiedono all'interno di ciascun individuo. Voltaire è infatti convinto che sebbene la storia rappresenti un più che costante susseguirsi di guerre si possano rintracciare in questa lunga catena formata dal susseguirsi degli eventi umani un certo progresso nelle arti del convivere: questo fa sperare che alla lunga un giorno si possa vivere sulla terra in modo più armonico sulla base di una comunanza di sentimenti e ragione cui siamo reciprocamente dotati per natura. In base a questa linea interpretativa la pace universale sarebbe realizzabile più in base alla presa di coscienza di certi valori da parte di molti che in base ad un atto di volontà di pochi.

nei confronti dei propri sudditi. Il grande errore di Saint-Pierre è stato dunque quello di aver cercato di edificare la sommità di un edificio trascurandone le fondamenta. Tuttavia se la critica che Rousseau muove all'abate è sicuramente costruttiva, nell'orizzonte intellettuale settecentesco, meno costruttivo risulta in ultima analisi l'esito stesso dei suoi *Scritti sull'abate di Saint-Pierre*<sup>30</sup>: si cade qui, infatti, in un'aporia priva di soluzione nel momento in cui se da un lato si incentiva questa guerra contro il potere dispotico dei singoli sovrani d'altro canto, però, non si riesce a vedere che l'unica forma di coesistenza in ambito internazionale in una federazione di pluralità politiche. Il problema da dove quest'ultima debba poi ricevere il consenso indispensabile alla sua creazione ed esistenza rimane tuttavia irrisolto. Sarà dunque solo con *Per la pace perpetua* di Immanuele Kant che si tenterà di rivoluzionare le relazioni internazionali sulla base di una precedente ristrutturazione della politica interna dei singoli Stati. L'illuminismo più maturo seppe in altre parole unire la necessità dell'instaurazione di regimi non dispotici all'interno dei vari Stati con la progressiva limitazione della sovranità degli Stati. Kant elaborò inoltre un piano organico nella quale era prevista un'autorità indipendente e superiore alle parti in lotta: questa fu un'intuizione importantissima e fondamentale che innescò un'impostazione del problema che giunse in fine alla creazione delle Società delle Nazioni nel 1919 e al più compiuto sistema dell'ONU nel 1945. In sostanza il trattato kantiano innescò una linea di ricerca che nelle opere di vari autori, per più di tre secoli, rintracciò nel diritto la sola vera antitesi allo stato di guerra

---

<sup>30</sup> J. J. Rousseau, *Scritti sull'Abate di Sainte-Pierre*, in *Scritti politici*, a cura di Paolo Alatri, (Torino, Utet, 1070).

dando una volta per tutte scientificità alla politica ed emancipandola allo stesso tempo dai toni eccessivamente prosaici che fino all'umanesimo avevano connotato le condanne dei conflitti armati.

# CAPITOLO SECONDO

## Commento analitico a *Per la pace perpetua*

### II.1 Struttura dell'opera

Nel capitolo primo abbiamo avuto modo di mostrare come, nell'orizzonte intellettuale tardo settecentesco, sia la penna d'Immanuel Kant a riassumere i risultati di varie generazioni di pensatori organizzandoli sotto la struttura di penetranti osservazioni che per la prima volta colgono in modo inequivocabile i necessari condizionamenti che intercorrono tra politica interna ed estera, forma di governo e relazioni internazionali. Allo stesso tempo, in *Per la pace perpetua* si rielaborano molti dei concetti che il filosofo teorizzò nei vari scritti politici pubblicati tra gli anni 1791-94.

La discussione del tema è redatta sotto forma di *trattato internazionale* ed è schematicamente suddivisa in articoli preliminari, articoli definitivi, due supplementi e un'appendice in due parti che verte sui rapporti tra politica e morale. Ora, il nucleo prettamente politico-giuridico dell'opera è costituito dai tre articoli definitivi preceduti da quelli preliminari mentre, come si avrà modo di analizzare, l'appendice e soprattutto i due

supplementi costituiscono una rielaborazione di concetti in parte già esposti nella precedente serie di scritti politici, tra i quali: *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*<sup>31</sup>, *Inizio congetturale della storia degli uomini*<sup>32</sup>, *Delle diverse razze di uomini*<sup>33</sup>.

Scopo degli articoli preliminari è quello di redigere le condizioni necessarie a che cessino le principali ragioni di conflitto tra i vari stati; negli articoli definitivi si enucleano invece le condizioni necessarie al raggiungimento di uno stato di pace internazionale permanente: *perpetuo*. La vera e propria esposizione metodica delle soluzioni volte a risolvere i problemi di *disciplina* internazionale si trova dunque in questa prima parte dell'opera che sarà commentata analiticamente nel seguente capitolo, i supplementi e l'appendice saranno invece analizzati nel terzo capitolo in quanto si possono scorgere in essi, come detto sopra, utili collegamenti trasversali con gli altri scritti politici.

## II.2 Articoli preliminari

Dopo una brevissima introduzione, non priva di spunti polemici all'indirizzo dei politici *pratici*, al *progetto filosofico* in cui Kant intende cimentarsi, il filosofo entra subito in *medias res* attraverso l'enunciazione e il commento dei sei articoli preliminari. Quest'ultimi tutt'altro che utopistici nel pieno realismo di un'analisi storica e antropologica mostrano tutto il loro antimachiavellismo. In essi si percepisce, infatti, lo stretto legame che nell'analisi politica di Kant sussiste tra morale e politica. Quest'ultima

---

<sup>31</sup>Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemein Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, trad. it. a cura di Filippo Gonnelli, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *scritti di storia politica e diritto*, (Roma-Bari, Laterza, 1999).

<sup>32</sup>Immanuel Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, trad. it. a cura di Filippo Gonnelli, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *scritti di storia politica e diritto*, (Roma-Bari, Laterza, 1999).

<sup>33</sup>Immanuel Kant, *Von der verschiedenen Racen der Menschen*, trad. It. a cura di Filippo Gonnelli, *Delle diverse razze di uomini*, in *scritti di storia politica e diritto*, (Roma-Bari, Laterza, 1999).

interamente imperniata e completata da una visione etica e morale di quelli che *dovrebbero essere*<sup>34</sup> i rapporti interpersonali e interstatuali. Quando Kant parla di diritti dell'uomo si riferisce esattamente a quelle norme universali e innate che sono patrimonio necessario e inalienabile dell'umanità: è quindi inconcepibile fare della politica una scienza autonoma che non sia di pari passo sorretta da un impianto morale.

Nel primo articolo preliminare si sostiene che «un trattato di pace non può valere come tale se viene fatto con la segreta riserva di materia per una futura guerra»<sup>35</sup>. Tale affermazione è ricca di significato e ci esorta a riflettere sul concetto stesso di *pace* in quanto tale. E' doveroso pertanto fare una distinzione tra pace intesa in senso negativo e pace intesa in senso positivo. Se pensiamo, infatti, la pace come una mera e temporanea cessazione di un conflitto, essa costituisce piuttosto una tregua armata che un vero e proprio argine da porre a futuri pretesti di nuovi conflitti armati. Pace per Kant significa una sola cosa, la fine di tutte le ostilità: ovvio quindi che questa sia una situazione da costruire e da creare in positivo attraverso la forza della ragione e del pensiero e non una condizione accidentale quale quella che ci propone la stipulazione di un trattato di non belligeranza.

Come vi sono diritti dell'individuo vi sono anche diritti dei popoli che si configurano sotto un'unica legge e religione all'interno di uno stato-

---

<sup>34</sup> L'impostazione della filosofia kantiana è qui decisamente diversa da quella hegeliana: se, infatti, la prima cerca di descrivere il *dover essere* di una data situazione ovvero la condizione ideale cui dovremmo impegnarci a tendere, la seconda raccoglie l'impegno di apprendere il proprio tempo nel pensiero e nella sistematicità della filosofia della storia descrive piuttosto una galleria di immagini di quello che è di volta in volta lo spirito del tempo, la situazione reale, l'attualità dell'accadere storico.

<sup>35</sup> Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, trad. it. a cura di Roberto Bordiga, *Per la pace perpetua*, (Milano, Feltrinelli, 2005), op. Cit., p. 45.

nazione. Così Kant ritiene nel secondo degli articoli che «nessuno stato indipendente (non importa se piccolo o grande) può venire acquisito da un altro Stato tramite eredità, scambio, vendita o dono»<sup>36</sup>. Prosegue affermando che « uno stato infatti non è (come per esempio il territorio sul quale esso ha la sua sede) un avere (patrimonium). E' una società di uomini sulla quale nessun altro al di fuori dello stato stesso ha da comandare e disporre. Incorporare però lo Stato, che come un tronco aveva da sé le sue proprie radici, come un innesto in un altro, significa eliminare la sua esistenza di persona morale, e da persona trasformarla in cosa»<sup>37</sup>. Qui Kant sembra anticipare l'idea dell'*eticità* dello stato che in futuro Hegel vedrà come perno e protagonista della stessa evoluzione storica. Certo i punti di vista sono radicalmente diversi ma è chiaro che il filosofo di Königsberg riesce ad identificare la libertà (anche per Hegel l'individuo è libero solo in quanto inserito in una sovrastruttura comunitaria come quella dello stato) dell'individuo solo all'interno di una comunità retta da un potere collettivamente accettato: solo quest'ultimo garantisce al singolo quell'insieme di diritti e allo stesso tempo di doveri che lo rendono in quanto cittadino partecipante dell'ordinamento giuridico di una comunità data. Contrattualmente rinuncio a parte della mia *illimitata* libertà, per rendermi partecipante di una *superiore* e più *universale forma di libertà collettiva*, reciprocamente condivisa e riconosciuta dagli altri membri della mia comunità.

---

<sup>36</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 46.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 46.

Hegel vedrà nello Stato il terzo momento di un processo dialettico volto a riaffermare l'*unità* dopo la dispersione atomistica della famiglia all'interno del marasma della società civile. Lo stato costituirà quindi quella sovrastruttura universale, unica in grado di rappresentare sia una maggiore libertà sia (e questo è ancora più importante) una maggior autocoscienza e consapevolezza della propria libertà. Incarnazione suprema della moralità sociale e del bene pubblico che nella sua evoluzione storica estrinseca le tappe della vita dello *spirito assoluto*.

L'impostazione e i contenuti dei due sistemi filosofici sono radicalmente diversi ma quello che può essere interessante alla luce della comprensione del secondo articolo preliminare sopra citato è, per una volta, una loro comparazione. Hegel, infatti, giustificherà senza mezzi termini l'avvicinarsi del predominio militare e culturale di un popolo su un altro come quel motore della storia stessa in grado di tracciarne le epoche e garantire lo sviluppo dello *spirito* dei popoli in arte, religione, costumi, libertà (coscienza della propria libertà): in altre parole senza questo perpetuo scontro fra *autocoscienze statuali* la *geschichtliche Entwicklung* non ci avrebbe portato fino allo stato cristiano germanico cui Hegel attribuisce il punto d'arrivo nonché il compimento tanto della storia come della filosofia. Kant si sforza, invece, di garantire l'indipendenza e l'incolumità anche del più piccolo degli stati poiché esso costituisce una sfera etica ed ha un'identità propria che non può essere soppressa mediante una brutale conquista o acquisto.

Per Kant il diritto di cittadinanza si configura nel rispetto della legge di uno stato cui contrattualisticamente ho scelto di sottopormi e di seguire.

Non è quindi lecito trasferire con la forza un'unità di questo tipo all'interno della sfera etica e giuridica di un altro stato: in questo modo l'individuo perderebbe la sua condizione di cittadino e da individuo si trasformerebbe in cosa (oggetto d'acquisto). Kant adopera il concetto di *persona morale* per definire lo stato: in sostanza i cittadini si vedono rappresentati nel monarca come incarnazione della *statualità*, che non può essere trattata al pari di un mero oggetto di scambio o di possesso da parte di un'altra *statualità*.

Nella concezione tutt'altro che ottimistica che Kant ha della natura umana il conflitto è visto come un dato antropologico permanente, essendo il risultato, con una definizione che noi ricaviamo dalla psicologia del profondo, di una struttura pulsionale dell'essere uomo. E' così che nel terzo articolo preliminare si esprime la convinzione che «gli eserciti permanenti (*miles perpetuus*) devono con il tempo scomparire del tutto»<sup>38</sup>. Ciò in quanto assoldare uomini per uccidere o farli uccidere vorrebbe dire fare di loro un uso più come d'oggetti che come d'esseri umani: in sostanza trattarli come un mero *mezzo* anzi che come *fine*. Per motivi più strettamente economici e politici la presenza d'eserciti permanenti comporta un progressivo e costante incremento delle spese militari, fatto che alla lunga porterebbe ad uno scontro inevitabile per cercare di evitare il collasso economico.

Tali argomentazioni restano attuali anche se si osservano gli sconvolgimenti geopolitici seguiti al collasso dell'impero sovietico: tra le innumerevoli cause alla base del tracollo economico della superpotenza

---

<sup>38</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 47.

russe una delle concause più forti è stata sicuramente l'incapacità dell'economia dei paesi del patto di Varsavia di finanziare l'immenso apparato bellico di cui erano in dotazione. L'ulteriore sfida al riarmo lanciata nei confronti di Mosca dal presidente Reagan è stata la mossa vincente che ha portato al collasso un'economia già da tempo malata d'immobilismo e stagnazione.

Tornando alla nostra *Pace perpetua*, possiamo constatare che Kant giustifica le esercitazioni militari periodicamente programmate (quindi probabilmente anche il servizio di leva) al fine di addestrare i cittadini alla difesa del proprio stato da aggressioni e minacce esterne. Il diritto alla difesa dei propri confini così come dell'ordine pubblico interno non sembra, infatti, essere messo in discussione all'interno dell'analisi kantiana.

Nella pagina a commento del terzo articolo si enunciano tre fonti di potere suscettibili di creare attriti e frizioni tra i vari stati: la forza militare, le alleanze internazionali, e il potere del denaro. Quest'ultimo potrebbe essere lo strumento e la causa di guerra più forte se, come ritiene Kant, non vi fosse la difficoltà di valutare dall'esterno l'effettiva entità del potere finanziario di una nazione. L'accumulazione di un *tesoro*, che può sfuggire alla pubblicità dei bilanci, può costituire una fonte di ostilità nel momento in cui le altre nazioni non conoscendone l'entità si volessero tutelare mediante una guerra preventiva (in base al detto *non fidarsi è meglio*).

Nel quarto articolo preliminare il filosofo ritiene poi che «non devono essere fatti debiti pubblici in vista di conflitti esterni dello stato»<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 47.

L'allusione è implicitamente rivolta all'Inghilterra dove era stato introdotto, durante il regno di Guglielmo III (1688-1702), il debito pubblico proprio in funzione della guerra. Il ricorso indefinito al credito, infatti, permette di accumulare un tesoro destinato a finanziare conflitti di vario tipo. Kant ritiene pertanto che gli altri stati siano giustificati ad unirsi reciprocamente contro le ambizioni politiche di uno stato di questo tipo. Diverso il caso in cui si richiedano aiuti e prestiti esterni al fine di migliorare le infrastrutture della nazione, oppure in caso di difficoltà seguite ad anni di cattivo raccolto o calamità naturali<sup>40</sup>.

Nel quinto articolo si ampliano concetti già espressi nel secondo: «nessuno Stato può intromettersi con la violenza nella costituzione e nel governo di un altro Stato»<sup>41</sup>. Uno Stato, infatti, è un'unità politica indivisibile dove i diritti e i doveri dei cittadini sono garantiti e custoditi insieme alla loro libertà dal sovrano che li rappresenta. Unica eccezione, nella quale si giustifica un'ingerenza esterna, è difatti lo smembramento di un'unità statale in due: questo stato di cose porterebbe ad una situazione

---

<sup>40</sup> Possiamo qui brevemente accennare all'enorme debito della bilancia dei pagamenti degli attuali Stati Uniti, effettivi eredi della politica inaugurata da Guglielmo III. Con la bilancia dei pagamenti si deve intendere l'insieme dei conti che sintetizzano le transazioni di un paese con il resto del mondo: flussi di finanziamenti e merci. Ora, nel 2003, per esempio, le transazioni degli Stati Uniti hanno registrato questo disavanzo: in miliardi di dollari, 1.018 sono stati guadagnati dalle esportazioni, 1.508 sono stati spesi in beni di importazione. Queste cifre, sommate alla differenza tra i redditi da investimento pagati e ricevuti, danno un saldo corrente con un disavanzo di 541 miliardi di dollari. Si sono inoltre registrati un aumento di 277 miliardi di dollari delle attività finanziarie degli Stati Uniti all'estero e un aumento inverso di 856 miliardi di dollari di attività estere negli Stati Uniti per un saldo del conto capitale di 579 miliardi di dollari. Questa situazione mostra quanto la *superpotenza* sia effettivamente un paese fortemente indebitato, in grado probabilmente di ovviare a questa situazione per il fatto di avere un ruolo forte sui mercati finanziari e una produzione di beni altamente tecnologici. Bisogna poi tener conto del fatto che i fattori che contribuiscono al problema del disavanzo sono: la riduzione della pressione fiscale, l'incremento delle spese militari, maggiori spese sociali, spese più elevate per la salute pubblica, maggiori spese per interessi. E' realistico pensare che l'incremento delle spese militari sia una fra le cause più determinanti del debito della bilancia dei pagamenti in un paese che possiede una rete di installazioni militari distesa su tutta la terra e che dal punto di vista militare non conosce rivali ne fra gli stati ne fra possibili alleanze di stati.

<sup>41</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 48.

d'anarchia dove l'appoggio esterno ad una delle due parti in conflitto faciliterebbe il ristabilimento dell'ordine perso.

Ad ulteriore conferma del fatto di come l'analisi politica di Kant sia fortemente intrecciata ad un impianto etico morale è il sesto ed ultimo degli articoli preliminari: qui si ricordano tutti quelli stratagemmi disonorevoli che, all'interno di un conflitto in atto, trasformerebbero lo stato di conflittualità in una vera e propria guerra di sterminio. Kant ritiene, infatti, che «nessuno Stato in guerra con un altro si può permettere ostilità tali da rendere necessariamente impossibile la reciproca fiducia in una pace futura: per esempio, l'impiego d'assassini (*percussores*), di avvelenatori (*venefici*), la violazione di una capitolazione, l'organizzazzione del tradimento (*perduellio*) nello Stato nemico ecc.»<sup>42</sup> in sostanza si tratta qui di rispettare tutta quella serie di norme e codici di comportamento che pur sussistono all'interno di uno stato di belligeranza: in altre parole la deontologia che caratterizza lo *jus in bello*. Secondo Kant, l'utilizzo di tali ignobili stratagemmi comporterebbe uno stato di sfiducia tale tra le parti in lotta, da rendere impossibile l'avvio d'oneste trattative per la stipulazione di una pace futura.

Nel breve commento finale agli articoli preliminari il pensatore illuminista ricorda che tali leggi sono leggi proibitive: traspare nuovamente qui la fortissima ispirazione morale di tutto il suo discorso. Il primo articolo e gli ultimi due sono tuttavia *leges strictae*, valgono in altre parole senza tener conto della diversità delle circostanze e devono essere applicati immediatamente; gli altri articoli invece tengono conto delle circostanze

---

<sup>42</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 49.

politiche del momento e permettono che se ne differisca l'esecuzione poiché una loro applicazione affrettata potrebbe essere politicamente controproducente. Una situazione internazionale instabile, ad esempio, può richiedere la presenza di Stati nazionali forti dotati d'eserciti permanenti e capaci di ristabilire l'ordine prima che questo scompaia del tutto in uno stato d'anarchia.

### **II.3 Articoli definitivi**

I tre articoli definitivi costituiscono la parte più importante dell'opera kantiana poiché in essi si stendono le condizioni necessarie al raggiungimento di una pace duratura e *perpetua* sul piano internazionale. Tali propositi si estrinsecano però attraverso righe dettate da un forte pessimismo riguardo alla natura umana, la quale, hobbesianamente, è ritenuta piuttosto malvagia che buona per natura. Dunque lo stato di pace tra individui che conducono la propria esistenza l'uno affianco all'altro è un qualcosa da costruire e non un qualcosa di dato. Alla luce di queste osservazioni, è facile notare come Kant sia più vicino a Hobbes che a Rousseau o all'abate di Sainte Pierre i quali ritenevano colpevoli della cattiva condotta dell'umanità le istituzioni e la corruzione dei governi. La forza della riflessione kantiana risiede proprio nel suo disincanto e nell'impegno costruttivo della sua opera: non tanto si critica lo stato di cose presente, piuttosto si procede per punti all'edificazione di un dover

essere. Quale dovrebbe essere la costituzione dei vari stati perché il massimo della rappresentatività, della libertà e dei diritti degli individui siano garantiti? Perché la guerra sia evitabile? Affinché l'ultima decisione su di essa spetti all'insieme degli stessi cittadini?

La ricerca di una risposta a tali quesiti fa sì che nell'opera di Kant per la prima volta s'istituisca una stretta connessione tra politica interna e politica estera. Questo è esattamente l'aspetto trascurato nei lavori di Sainte Pierre come di Rousseau e che ora, per la prima volta, si affaccia in modo maturo nella riflessione riguardo al tema della pace. E' stato, comunque, Rousseau ad inaugurare in parte quel riconoscimento del reciproco nesso tra monarchia assoluta e politica di potenza che dissolve ogni rigida separazione tra ambito interno dello Stato e scena politica internazionale inaugurando così la grande stagione della critica antiassolutistica. La guerra sembra dunque essere una sola, all'interno come all'esterno dello Stato, contro i sudditi oppressi così come contro popoli stranieri vittime anch'essi della tirannia. Così, il concetto di pace appare come un concetto universale e non scindibile che deve essere raggiunto correggendo da principio, i sistemi politici statali e, solo dopo, progettando un sistema politico sovrastatale. Concepita quale corollario della libertà e della giustizia sociale, la pace assume la fisionomia di un diritto inalienabile d'ogni uomo e di tutti i popoli, alla luce del fatto che il genere umano è unico e costituisce il solo protagonista del processo storico. Quest'ultimo un doloroso ed incessante susseguirsi di brevi stati di pace a stati di guerra.

L'analisi e la scienza politica dell'illuminismo devono molto al realismo di Machiavelli che seppe con il suo cinismo e fredda lucidità, che vedevano nella guerra la sola arte che spetti a chi comanda, mantenere il discorso sul piano di un'analisi concreta sempre rivolta a effettive premesse materiali, politiche, sociali ed economiche. Il lavoro di Kant s'ispira anche molto all'opera di Hobbes dove si perora l'identificazione dello stato di pace solo ed esclusivamente con lo stato di diritto: la sicurezza è possibile solo in virtù del diritto, ne consegue, che diritto è tutto ciò che protegge il singolo dalla violenza non legittima. Inoltre si giunge qua alla naturalizzazione di una guerra nella quale si risolve ogni forma della convivenza non sussunta sotto le regole della politica. Lo stato di pace non è un *Naturstand* bensì un *gesetzlicher Zustand* unico in grado di offrire sicurezza contro ogni forma d'ostilità. Gli uomini sono quindi necessariamente spinti dall'esperienza dei disastrosi effetti scaturenti dagli impulsi aggressivi che caratterizzano la loro natura a ricercare un *modus vivendi* regolato da leggi. Il raggiungimento di uno stato associativo è tuttavia visto da Kant oltre che come una necessità anche come un vero e proprio obbligo morale: dunque il passaggio dallo stato naturale allo stato civile non è solo utile o necessario ma anche doveroso, poiché è l'unico modo in cui gli uomini possono dominare e disciplinare i propri istinti e preservarsi dall'altrui prepotenza.

## II.4 Primo articolo definitivo

Al fine di costruire uno stato di pace perpetuo ed in base alla stretta connessione che intercorre tra sistema politico dei vari Stati e politica internazionale Kant ritiene, nel suo primo articolo definitivo, che «in ogni Stato la costituzione civile deve essere repubblicana»<sup>43</sup>. Tale forma di governo prosegue il filosofo sarebbe l'unica fondata sui «...principi della libertà dei membri di una società (in quanto uomini), in secondo luogo secondo i principi della *dipendenza* di tutti da un'unica legislazione comune (in quanto sudditi), in terzo luogo secondo la legge della loro *eguaglianza* (in quanto cittadini)...»<sup>44</sup>. Semplificando al massimo, tale costituzione si presenta come l'unica conforme alla giustizia in quanto prevede che l'obbedienza alle leggi dipenda dall'assenso che i cittadini abbiano potuto dare ad esse. Nella sua rappresentatività essa è anche l'unica in grado di arginare la belligeranza caratteristica degli Stati assoluti, giacché, su una questione d'importanza pubblica quale quella d'intraprendere una nuova guerra, saranno i sudditi stessi a decidere se dare o no il proprio consenso. Kant prosegue la sua argomentazione offrendo una chiarificazione più tecnica di quella che secondo lui dovrebbe essere una costituzione repubblicana: preme al filosofo che non si confonda quest'ultima con quella democratica. A tal fine egli distingue le varie forme di uno stato che possono essere tra loro suddivise o «secondo la differenza delle persone che detengono il potere statale supremo, o

---

<sup>43</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 54.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 54.

secondo il modo in cui il popolo è *governato* dalla sua autorità suprema, qualunque essa sia»<sup>45</sup>. In sostanza con la prima si intende «la forma del *dominio (forma imperii)* e sono solo tre quelle possibili, a seconda cioè che a detenere il potere sovrano sia uno solo, o alcuni uniti tra loro, o tutti insieme (*autocrazia, aristocrazia e democrazia*, potere del principe, potere della nobiltà e potere del popolo). La seconda è la forma del *governo (forma regiminis)* e riguarda il tipo di uso, fondato sulla costituzione (l'atto della volontà generale attraverso il quale una massa diventa un popolo), che lo Stato fa della pienezza del suo potere: e sotto questo aspetto è *repubblicano o dispotico*»<sup>46</sup>. Per Kant il repubblicanesimo è fonte di libertà in quanto in esso il potere esecutivo del governo è separato dal potere legislativo: nel dispotismo ambo i poteri si trovano uniti in un'unica istituzione così che chi fa le leggi allo stesso tempo è colui che le applica, dunque chiaramente s'incorre nel rischio di leggi *ad personam* volte più all'interesse privato di chi governa che all'interesse e al bene della collettività. Partendo dal presupposto che la forma di governo più desiderabile e meglio compiuta sia quella rappresentativa Kant esprime anche la sua convinzione che quello democratico sia dei tre tipi di governo il peggiore: in esso si realizza il dispotismo dei molti sul singolo così che la libertà individuale viene negata e oltretutto si manifesta una grave contraddizione nel fatto che la moltitudine non può in questo modo auto rappresentarsi. I governi migliori sono dunque quelli dove il personale del potere politico è più ristretto, giacché, in tal modo garantiscono un livello di

---

<sup>45</sup> Immanuel Kant, *per la pace perpetua*, op. cit., p. 57.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 57.

rappresentatività maggiore: l'aristocrazia garantirà quindi un governo migliore della democrazia così come la monarchia rispetto all'aristocrazia. Kant ritiene, inoltre, che sia del tutto impossibile attraverso riforme giungere con un regime democratico (ove l'accordo di molte teste risulta problematico) ad una costituzione repubblicana mentre esprime la sua convinzione sul fatto che il miglior governo possibile sia la monarchia rappresentativa e repubblicana.

Un commento al primo articolo definitivo è tutt'altro che banale poiché non può prescindere, per una sua adeguata comprensione, dalle innumerevoli relazioni che il pensiero kantiano stringe con le opere dei suoi predecessori non che dalla visione d'insieme che si ha dell'idea di contratto sociale nella filosofia politica. La miglior costituzione per Kant è dunque quella repubblicana (avremo modo di vedere perché) e, alla base di tale costituzione vi sono individui riuniti in una società formatasi attraverso un contratto sociale: quest'ultimo non tanto da intendersi come un reale evento storico quanto piuttosto come un postulato utile all'analisi dell'evoluzione dei rapporti interindividuali. Per Kant non tanto la natura umana è perfettibile, quanto piuttosto l'arte di vivere insieme di cui essa necessariamente ed indirettamente *per natura* è dotata. Nel *Naturstand* ogni individuo è dotato di un'illimitata libertà per la quale la sola legge che conta è quella del più forte: l'uomo, per il filosofo di Königsberg, non è buono per natura ma mosso da pulsioni aggressive e in continua competizione con il prossimo. In una condizione di questo tipo tuttavia nessuno si può sentire abbastanza forte da poter salvaguardare la propria vita e i propri beni dalla selvaggia e totale libertà d'azione di cui ognuno è

dotato. Alla lunga si genera uno stato di coscienza della propria situazione attraverso il quale l'individuo preferisce alienare parte della sua libertà per ricevere una libertà socialmente riconosciuta, pari e non differente dalla libertà di qualsiasi altro individuo di tale comunità *spontaneamente* formatasi. Con un'*inflazionata* ma celebre e stupenda immagine, Kant rappresenta l'uomo come un tronco d'albero storto e nodoso al punto tale da non poter essere mai ricondotto a qualcosa di veramente dritto. Proprio per questo bisognoso di trovarsi da albero assieme ad altri alberi al fine di ricevere protezione altrimenti assente nella solitudine di una radura spazzata dai venti. Sebbene critico verso i caratteri negativi della natura umana, tra le righe di *Per la pace perpetua* traspare un grande elogio dell'antagonismo: questo soprattutto nel primo supplemento che analizzeremo meglio e più compiutamente nel prossimo capitolo. Difatti è proprio questa *socievole in socievolezza* il motore della storia come dell'affinamento dei modi di reciproca convivenza e di tutto l'insieme delle facoltà e delle capacità proprie dell'essere uomo. La competitività insita nelle singole volontà e nei singoli arbitrii si estrinseca dunque attraverso desideri di onori, potenza e ricchezza che solo all'interno di una società regolata attraverso leggi trovano il loro giusto e sano sviluppo: in altre parole tali impulsi aggressivi vengono regolamentati all'interno di una società in modo che essi costituiscano un'inesauribile fonte di creatività volta ad alimentare civiltà e progresso. Ora, tali norme che costituiscono l'impalcatura del vivere comune altro non sono che il diritto stesso. Quest'ultimo è per Kant «...la limitazione della libertà di ciascuno alla condizione del suo accordo con la libertà di ogni altro, in quanto ciò è

possibile secondo una legge universale; e il *diritto pubblico* è l'insieme delle *leggi esterne* che rendono possibile un tale accordo generale. E poiché ogni limitazione della libertà mediante l'arbitrio di un altro è *coazione*, ne segue che la costituzione civile è un rapporto di uomini *liberi* che (fatta salva la loro libertà nel tutto della loro unione con gli altri) vivono sotto l'impero di leggi coattive [...]»<sup>47</sup>. In sostanza si tratta di individui che vivono all'interno di una determinata società compartecipi di una serie di diritti ma anche di una serie di doveri: Kant non ha tuttavia premura di descrivere cosa sia il diritto storicamente esistente o cosa prescrivano le leggi in un certo luogo o in un certo tempo ma piuttosto si sforza di definire quello che dovrebbe essere un ordinamento sociale giusto e allo stesso tempo retto da leggi altrettanto giuste.

Riguardo alla società come garanzia di diritti e libertà individuali è da far presente l'importanza che nel pensiero giuridico politico di Kant riveste la dottrina della proprietà privata. Secondo un'impostazione marcatamente liberale del problema un individuo è tanto più libero quanto più riesce a conquistarsi qualcosa di proprio con il lavoro, l'autodisciplina e la diligenza. La proprietà privata, ritiene inoltre Kant, costituirebbe una delle cause alla base del passaggio dallo stato di natura allo stato civile: vi sarebbe, infatti, una sorta di proprietà privata primordiale e provvisoria che costituirebbe la scintilla di tale passaggio. Importante è ricordare il fatto che l'essenza della proprietà privata è e rimane di natura intersoggettiva: nello stato di natura io, come tutti gli altri, ho il diritto su tutte le cose,

---

<sup>47</sup> Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, trad. It. a cura di Filippo Gonnelli, *Sopra il detto comune: Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, in *scritti di storia politica e diritto*, (Roma-Bari, Laterza, 1999), op. cit., p. 137.

tuttavia nel momento in cui mi approprio di qualcosa ho bisogno del tacito consenso del prossimo sul fatto che tale oggetto sia da questo momento effettivamente mio. Questa è tuttavia una forma di consenso e riconoscimento del tutto caduca poiché nello stato di natura qualsiasi possesso è sottoposto alla prepotenza e all'anarchia dello stato di libertà illimitato proprio di ognuno: chiaro che sotto rapporti interpersonali di questo tipo nessun tipo di proprietà può ritenersi duraturo. Si ricerca quindi una struttura del vivere comune che sia in grado di rendere il possesso perentorio, in altre parole pienamente garantito da leggi emanate da un'autorità sovrana, non solo provvisorio ed accidentale. Kant traccia inoltre una distinzione importante tra possesso *fenomenico* e possesso *noumenico* di un oggetto: il primo costituisce una proprietà immediata e fisica ma solo il secondo si configura come il possesso giuridico di un qualcosa, possesso che perdura anche quando io mi sono allontanato fisicamente dall'oggetto di mia proprietà. Si può così facilmente scorgere la differenza di vedute che vi è tra Kant e il suo grande predecessore Locke a proposito della dottrina della proprietà privata. Per quest'ultimo, infatti, il riconoscimento e il consenso erano non solo marginali ma da evitare: unica fonte della proprietà privata era il lavoro che rimuove le cose dallo stato comune e le rende mie mediante il mio sforzo produttivo. Come abbiamo invece avuto modo di osservare, in Kant il rapporto intersoggettivo è essenziale ed è la fonte di quella pari dignità di cui ognuno è dotato all'interno di una società civile: era dunque inevitabile che la dottrina lockiana della proprietà privata apparisse a Kant come accidentale ed incompiuta poiché nessun individuo può stabilire da solo il

diritto su una cosa prescindendo dal mutuo consenso e pubblico riconoscimento altrui di uno stato di cose. Agli occhi del filosofo di Königsberg Locke cadrebbe nel grave errore di confondere il possesso *fenomenico* con il possesso *noumenico* di un oggetto.

Ora, giunti a questo punto, come dovrebbe dunque presentarsi tale Stato kantiano fonte e garanzia di tutti i diritti interindividuali e soggettivi? Siamo obbligati a continuare l'argomentazione nei termini di un *dover essere* poiché anche qui Kant, come per il diritto, non descrive ciò che è ma quello che dovrebbe essere uno stato ideale, ben diverso in altre parole dai principati tedeschi della sua epoca dove i principi esercitavano uno scrupoloso controllo su tutti gli aspetti anche minimi della vita privata dei singoli cittadini. Lo Stato ideale che Kant immagina si allontana anche da una concezione paternalistica di esso quale possiamo trovare in Leibniz il quale riteneva che fra i compiti del sovrano vi fossero anche quelli di far sì che i cittadini fossero moderati, pii, *tranquilli nell'animo*, ecc. Kant rifiuta tale concezione che vede nello stato un maestro ed un educatore e ritiene che unico compito di un buon governo sia di garantire le condizioni formali per la libera esplicazione delle energie individuali e dunque per l'autonomo adempimento (o non adempimento) di quei fini. In questa visione degli obblighi dello stato è ovviamente racchiusa una delle più grandi critiche all'*ancien régime* e alla nobiltà ereditaria quali fonti d'immobilismo e ineguaglianza sociali. Se riprendiamo per un istante la teoria kantiana della proprietà privata possiamo notare come su di essa si fondi, in aperta critica al sistema ereditario, la mobilità sociale e la possibilità di ognuno di diventare cittadino *pleno jure*. Premesso che

nessun intellettuale dell'epoca poteva avere in mente il suffragio universale, Kant ritiene che debbano avere diritto di voto tutti coloro che hanno un reddito o di merito o di sostanze: come ad esempio gli artigiani, i fittavoli, gli insegnanti e gli artisti, mentre erano da considerarsi operai i domestici, i garzoni, i lavoratori a giornata, i quali non erano nell'ottica kantiana del tutto padroni di sé dato che non erano in possesso di una proprietà che procurasse loro i mezzi per vivere (in sostanza dovevano alienare la propria forza lavoro in cambio di un salario). Ora, sebbene tale concezione possa risultare ai nostri occhi fortemente antidemocratica è tuttavia da tener presente che nello Stato auspicato da Kant è prevista la mobilità sociale, anzi, deve essere lo stato repubblicano stesso a garantirla: dunque ad ogni cittadino è data la possibilità mediante il lavoro e la diligenza di rendersi con il tempo cittadino attivo con diritto di voto. Così si palesa come fondamentale il fatto che in alcun modo i cittadini attivi possono ostacolare l'ascesa sociale dei cittadini passivi mediante ostruzioni e leggi volte alla cristallizzazione dello status quo giacché la libertà e l'eguaglianza sono leggi inscindibili che prescindono da tale distinzione.

Ora, un altro problema fondamentale nella dottrina dello Stato kantiano è quello della fonte del consenso, infatti, tale Stato di diritto non può che essere basato sul generale consenso che gli accordano i suoi membri. Per Kant il consenso deriva necessariamente dalla maggioranza dei voti dei delegati o dei deputati che rappresentano il popolo e, quindi, in ultima istanza, dall'insieme delle volontà individuali dei singoli: mentre, infatti, Rousseau vede nella volontà comune di tutto un popolo qualcosa

d'unitario e d'indivisibile, kant tende ad identificarla con l'insieme delle singole volontà espresse attraverso il principio della rappresentanza.

Per capire cosa vi sia alla base della costituzione di questa società civile è necessario analizzare l'idea che Kant ha del contratto sociale. Quest'ultimo è da intendersi non tanto come un vero e proprio fatto storico (come già si è avuto modo di specificare nei precedenti paragrafi), quanto piuttosto come una *semplice idea della ragione*. Attraverso tale modello della ragione il sovrano, mediante un accordo, s'impegna ad emanare solo ed esclusivamente quelle leggi che derivano dalla volontà popolare e che con essa si trovano in accordo. Tale argomentazione è di fondamentale importanza poiché attraverso essa traspare il fatto che è solo ed esclusivamente il sovrano colui che ha le facoltà di giudicare quali siano le leggi conformi alla volontà popolare. Il pensiero kantiano si differenzia dunque, su questo punto, fortemente da quello di Locke il quale fu teorico del potere limitato e promotore del diritto di resistenza. Per il filosofo inglese, infatti, la dissoluzione del governo non comportava necessariamente la dissoluzione della società: per Kant ciò è privo di senso poiché il patto d'unione è in ogni caso anche patto di sottomissione a quella che purtroppo in un determinato contesto storico può essere solamente una *presunta* volontà generale e comune. Tuttavia, nel celebre saggio *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* Kant traccia una distinzione tra uso pubblico ed uso privato della ragione: in sostanza sebbene da cittadino privato nessuno ha il diritto di criticare lo stato di cose ma deve conformarsi ai suoi doveri di cittadino, in qualità di studioso, chiunque può esprimere il proprio giudizio sull'operare del governo e sulle

opportune modifiche da apportare alla legislazione vigente. Si può, anzi si deve, dunque ragionare e dibattere pubblicamente ma si è sempre e comunque nell'obbligo morale di ubbidire all'ordine costituito poiché in ultima analisi solo il sovrano è colui che ha la facoltà di decidere cosa sia giusto per la comunità. L'ideale presenza dell'originario contratto sociale fa sì che, a posteriori, non si possa sovvertire con la violenza quello stato di cose cui in principio la comunità ha dato il proprio consenso. Interessante è a questo punto un'analisi del rapporto che Kant tenne verso la rivoluzione francese. Quest'evento di portata storico-universale non poté non scuotere il pensiero e le coscienze dei grandi intellettuali ad esso contemporanei. Il rapporto che il grande illuminista di Königsberg tiene nei confronti della rivoluzione sembra essere contraddittorio e spesso complesso: da un lato egli mostra, in aperta critica allo stato paternalistico dell'*ancien régime*, una totale adesione ai principi che la hanno mossa, d'altro canto non può fare a meno di criticare l'uccisione di Luigi XVI come un vero e proprio crimine ai danni dello stato e della costituzione. Kant, ritiene a giustificazione dei moti francesi, che un popolo possa porsi nella *libertà* solo nel momento in cui sia giunto alla maturità necessaria per la conquista della libertà stessa. Ecco che gli ideali che hanno mosso il popolo francese alla conquista dell'autocoscienza dei propri diritti, costituiranno per sempre un esempio di maturità storica e politica per qualsiasi altro popolo si trovi oppresso da una cattiva costituzione. Tuttavia, Kant, hobbesianamente e quasi in contraddizione con se stesso, affianca a quest'elogio degli ideali rivoluzionari il suo più totale dissenso nei confronti dell'esecuzione del re di Francia: questo non tanto per ragioni

morali, giacché il filosofo non si dichiarò mai contrario alla pena di morte, quanto piuttosto per il fatto che il popolo non può costituirsi a proprietario del potere sovrano e, sciogliere tale autorità significherebbe sciogliere la società stessa aprendo un baratro vertiginoso non più colmabile. A questo punto però Kant sembra rimanere talmente fedele al principio dell'obbedienza verso l'autorità costituita da affermare che nessuno ha il diritto tanto dall'interno quanto dall'esterno di cercare di rovesciare con la forza, nonostante l'illegalità della sua origine, la nuova costituzione formatasi dopo la rivoluzione: tuttavia l'embriogenesi della grande rivoluzione non versava del tutto nella illegalità in quanto Kant ritenne direttamente responsabile dello scoppio degli eventi rivoluzionari lo stesso Luigi XVI il quale si spogliò della sua autorità nel momento in cui convocò gli Stati generali. Anche qui, in effetti, nell'acuto ragionamento di dell'illuminista vi è molto di Hobbes. L'autorità sovrana non può, e soprattutto non deve, frammentare il proprio potere politico poiché non appena si procede in questa direzione si cade in una pericolosissima anarchia del potere: alla luce di queste osservazioni dunque, i primi eventi rivoluzionari non possono propriamente essere giudicati illegali perché il pretesto per la loro messa in pratica fu in qualche modo porto dal re stesso. Ora, il fatto che Kant veda nella monarchia rappresentativa il governo migliore, induce a torto a pensare che egli guardasse con favore alla monarchia inglese, nella quale, sembra che le due camere del Parlamento siano in grado di limitare la volontà del potere sovrano. Quest'ultimo, invece, conserva un'illimitata capacità decisionale ed è il solo a decidere effettivamente su tutte le questioni più importanti tanto in

politica interna quanto in politica estera al punto che i monarchi inglesi si sono impegnati in molti conflitti senza consultare minimamente il volere del popolo: inoltre, in Inghilterra la grande proprietà fondiaria della chiesa e della nobiltà sono frutto di una moltitudine di privilegi e concessioni. Kant ritiene comunque che tale ordine di cose debba essere modificato non con la violenza bensì istruendo quell'opinione pubblica che dà il proprio consenso a tali poteri: dunque attraverso riforme graduali causa e conseguenza di una rivoluzione dei costumi. Il filosofo ribadisce qui il suo dissenso verso ogni capovolgimento violento a favore di cambiamenti graduali e costruttivi resi a poco a poco inevitabili dal continuo elevamento dello spirito pubblico, destinato a riverberarsi prima o poi sui sovrani (unico metodo valido per rendere il sistema giuridico politico conforme ai dettami della ragione).

## **II.V Secondo articolo definitivo**

Il primo articolo definitivo costituisce le fondamenta e la condizione necessaria ma non sufficiente sulle quali Kant può erigere il suo progetto di pace perpetua: la costituzione dei vari Stati deve essere repubblicana, rappresentativa e garante delle libertà e dei diritti individuali affinché si possa pensare una lega di popoli quale quella descritta nel secondo

articolo definitivo. Quest'ultimo stabilisce che «il diritto internazionale deve fondarsi su un federalismo di liberi Stati»<sup>48</sup>. Kant organizza la sua speculazione filosofica operando un'espansione a livello di universalità maggiore di quella condizione di selvaggia libertà cui si trovano i singoli nello stato di natura: afferma dunque che, «i popoli, in quanto Stati, possono essere giudicati come singoli uomini che si fanno reciprocamente ingiustizia già solo per il fatto di essere l'uno vicino all'altro nel loro stato di natura (ossia nell'indipendenza da leggi esterne); e ciascuno di essi può e deve esigere dall'altro di entrare con lui in una costituzione simile a quella civile, nella quale a ciascuno sia garantito il suo diritto. Questo costituirebbe una *federazione di popoli*, che tuttavia non dovrebbe essere uno stato di popoli»<sup>49</sup>. Quest'ultima affermazione è di fondamentale importanza poiché emargina, come modello valido di pace, quel sistema di annientamento delle diversità sotto un unico strapotere che la storia ha purtroppo varie volte messo in scena attraverso la legge delle super potenze nella pace d'impero<sup>50</sup>. Quest'ultima è proprio quella che Kant qui rifiuta: non è, infatti, da auspicare la realizzazione di uno Stato mondiale poiché popoli diversi non possono essere unificati con la forza sotto un unico potere. Ogni popolo difatti si presenta come una serie di rapporti dall'alto al basso, tra sovrano e sudditi, che costituiscono la sua identità e appartenenza ad una costituzione: non può dunque essere immaginabile annullare contraddittoriamente una struttura di questo tipo fagocitandola in

---

<sup>48</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 59.

<sup>49</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., pp. 59,60.

<sup>50</sup> Vedremo nei capitoli successivi come anche Bobbio critichi questa forma apparente di pace che abolendo la libertà costituzionale delle singole nazionalità si presenta come mera forma di oppressione.

una specie di *superstato*. Se pensiamo per un attimo la questione attraverso categorie hegeliane, ogni popolo si costituisce come autocoscienza, è stretto in determinati confini che costituiscono la sua area geografica, ha una propria lingua e cultura che sarebbe utopistico ed impossibile annullare in una realtà di livello superiore. In modo molto chiaro Kant afferma che «molti popoli [...] in uno Stato farebbero solamente un popolo che (dato che noi qui dobbiamo valutare i reciproci diritti dei popoli, in quanto devono costituire esattamente Stati differenti, e non fondersi in uno Stato) contraddice la premessa»<sup>51</sup>. Uno Stato federale retto da un unico sovrano dotato di formidabili poteri d'accentramento costituirebbe, inoltre, una costante minaccia alla libertà e una sicura deriva verso un orribile dispotismo. Del resto Hegel mosse obiezioni cariche di realismo a queste argomentazioni kantiane: il *Völkerbund* auspicato in *Per la pace perpetua* non essendo retto da nessun potere coattivo capace di far osservare il patto, si caratterizzerebbe come un organismo assai precario, anzi, a rigore, non costituirebbe nemmeno un organismo in quanto ogni membro potrebbe uscirne a sua discrezione in base alle circostanze che ritiene più opportune<sup>52</sup>. Ad ulteriore riprova, infatti, della forte ispirazione morale del saggio kantiano è il fatto che gli unici legami che in realtà tengono insieme gli Stati sono legami di carattere morale che reggono una sovrastruttura il cui diritto è meramente provvisorio. Ora, unico modo che hanno gli stati di evitare gli attriti che la loro selvaggia

---

<sup>51</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 60.

<sup>52</sup> In sostanza una federazione di Stati si presenterebbe agli occhi di Hegel come una *società civile* di Stati: sappiamo che per il filosofo prussiano niente di duraturo e stabile può essere edificato ove vi siano particolarismi. La società civile non può che trovare ordine e disciplina sotto la sovrastruttura etica di uno Stato, dunque non si capisce dove risieda la garanzia di stabilità in una società di stati.

libertà di volta in volta fomenta è quello di unirsi in una grande *civitas gentium* destinata ad allargarsi a tutti i popoli. Tuttavia questo non è ciò che la politica assolutistica dei vari Stati desidera: è così necessario, ritiene Kant, creare un antidoto a tali *pulsioni* e procedere con atteggiamento difensivo verso l'edificazione di una vera e propria alleanza contro la guerra, dotata di leggi reciprocamente accettate e di un'efficiente capacità operativa per mezzo di sanzioni e pene da applicare in caso d'infrazioni ingiustificate del diritto internazionale.

## **II.VI Terzo articolo definitivo**

Il terzo articolo definitivo risulta apparentemente di minor rilevanza dal momento in cui in esso sembra vengano espressi concetti in qualche modo già contenuti nel secondo. Tale articolo riguarda il diritto cosmopolitico che regola i rapporti tra uno Stato e cittadini di un altro Stato esattamente come il diritto internazionale regola i rapporti tra gli Stati e il diritto interno i rapporti tra lo Stato e i propri cittadini. Kant, ritiene che «il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni dell'ospitalità universale»<sup>53</sup>, in sostanza, dovrebbe esservi un diritto comune al possesso della superficie della Terra. Quest'ultima difatti è sferica e limitata così che uomini e popoli sono inevitabilmente destinati ad incontrarsi e ad entrare in relazione reciproca. Lo straniero che arriva sul territorio di un altro Stato

---

<sup>53</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 65.

ha, in altre parole, il diritto di non essere trattato con ostilità pur che i suoi intenti siano onesti e le sue azioni non siano dirette contro lo Stato che li ha porto asilo. Kant si riferisce qui alle innumerevoli e terribili sciagure che le nazioni commerciali dell'Europa hanno inflitto ai vari popoli colonizzati. In queste righe si ricordano brevemente le Antille come esempio di una delle più crudeli schiavitù, le vessazioni a danno dell'Indostan nonché la più totale incuranza degli europei a danno delle popolazioni indigene d'Africa e d'altre aree geografiche<sup>54</sup>. Come facilmente possiamo constatare siamo qui molto lontani dal forte eurocentrismo hegeliano nonostante anche Kant fosse figlio di un'epoca che vedeva nell'Europa l'unico vero metro di civiltà esistente: si pensi alle pagine della grande filosofia della storia dove in sostanza si classificano i popoli, in quanto storico universali destinati a scrivere la *Weltgeschichte* e popoli quali quelli del continente Africano che sono completamente esclusi dalla trattazione in quanto non rilevanti sul piano storico politico. Ecco che Kant, alla luce di tali considerazioni, si sente in dovere di approvare le politiche restrittive che Cina e Giappone adottarono nei confronti dell'ingresso d'Europei nel proprio territorio.

Le ultime righe a commento del terzo articolo definitivo sono poi di un'attualità stupefacente e sembrano anticipare di secoli il disagio che la nostra odierna società prova nei confronti dell'era dell'informazione globale ove guerre e disgrazie d'ogni tipo fanno ingresso nel salotto

---

<sup>54</sup> Qui Kant, laddove dopo aver ricordato i misfatti del colonialismo schiavistico, afferma che tali soprusi vengono perpetrati da nazioni che fanno gran mostra della propria moralità e della propria civiltà, sembra anticipare quella violenta critica della mentalità propria dei neoconservatori americani cui per fortuna non di rado assistiamo ai nostri giorni. In sostanza l'indignazione espressa da Kant si avvicina a quel rifiuto, di gran parte dell'opinione pubblica mondiale dei nostri tempi, verso quel tipo di politica promossa da Rumsfeld e co. che si autopromuovono come esportatori di valori, stili di vita e democrazia in un modo del tutto privo di autocritica e assai invadente.

d'ognuno di noi annullando qualsiasi forma di distanza geografica. Il filosofo ritiene che « ...poiché con la comunanza (più o meno stretta) tra i popoli della Terra, che alla fine ha dappertutto prevalso, si è arrivati a tal punto che la violazione di un diritto commessa in una *parte* del mondo viene sentita in tutte le altre parti, allora l'idea di un diritto cosmopolitico non appare più come un tipo di rappresentazione chimerica ed esaltata del diritto, ma come un necessario complemento del codice non scritto sia del diritto politico sia del diritto internazionale verso il diritto pubblico dell'umanità, e quindi verso la pace perpetua, e solo a questa condizione possiamo lusingarci di essere in costante cammino verso di essa»<sup>55</sup>. Tali affermazioni non possono non rimandarci inevitabilmente alla nostra condizione d'uomini moderni nonché alla nostra società dell'informazione nella quale nessun luogo è veramente distante e il mondo intero sembra stretto in un pugno. Pensiamo alle varie immagini d'orrore che ci provengono dai notiziari sugli schermi televisivi, agli orrori documentati ed incensurati della rete informatica. È dunque sorprendente che un uomo del settecento già percepisse così lucidamente l'inevitabile reciproca vicinanza ed empatia degli uomini, abitanti di una stessa piccola e claustrofobica terra. Quest'ultima è attraversabile addirittura nelle zone più ostili e disabitate, poiché l'uomo ha imparato a navigare i mari e fare del cammello un fedele servitore nell'attraversamento dei deserti più grandi. Si può dunque sostenere a ragione che non vi siano zone del globo dove gli uomini, attraverso commercio e relazioni di vario tipo, non abbiano istituito fitte correlazioni reciproche. Guardando il tutto da questo punto di vista,

---

<sup>55</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 68.

sembra impossibile che l'arte del vivere comune, la civiltà e la cultura non progrediscono fino all'abolizione della guerra come una modalità di strumento di controllo e di dominio cruento ma accettato.

Vedremo ora nell'analisi dei supplementi a *Per la pace perpetua* come vi sia una *socievole insocievolezza*, caratteristica antropologica ed ontologica della specie umana, di cui la natura si serve come motore del progresso e per realizzare i propri scopi. Bene, tale agonismo che difatti costituisce agli occhi di Kant qualcosa di positivo in quanto come vedremo è ciò che fa dell'uomo un uomo e non un animale soggetto al mero dominio degli istinti, non verrebbe probabilmente annullato con una pace perpetua ma semplicemente incanalato in altre forme di competizione, quali quell'economica, sociale e civile. E' questa la tesi su cui un controverso lavoro di Francis Fukuyama pone le proprie fondamenta. In tale saggio si vuol vedere nella caduta dell'Unione Sovietica un progressivo e ineluttabile espandersi della democrazia liberale su scala planetaria. Tale processo porterebbe alla fine della storia intesa come processo evolutivo in quanto agli occhi dell'autore non si può progredire oltre un governo perfetto quale quello liberal democratico. Fukuyama costruisce il suo saggio servendosi delle antiche categorie hegeliane di lotta per il riconoscimento e di fine della storia: dunque lo scontro tra autocoscienze non sarà sopito, il che sarebbe la fine d'ogni società e progresso civile ma appunto trasformato in agonismi e competizioni non cruente, quali quella economica, scientifica, ecc. Non sarebbe ovviamente corretto accostare il concetto della *socievole insocievolezza* kantiano alla lotta per il riconoscimento hegeliana tuttavia un parallelo, quale quello

sopra istituito, può forse facilitare la comprensione del progetto filosofico illuminista in merito all'idea di pace perpetua nonché a chiarire quanto tale opera sia in realtà priva di toni utopistici bensì ricerchi soluzioni concrete in risposta a problemi concreti. Tali categorie prettamente di filosofia della storia sono elaborate da Kant nel primo supplemento a *Per la pace perpetua* che si presenta, in maniera più che insolita, anzi, apparentemente stravagante, come una classica dissertazione di teodicea (alla prima un poco sconnessa dal resto del trattato). Risulta dunque spontaneo operare un accostamento di tale sezione del *Trattato* con i precedenti scritti politici, soprattutto con i brevi ma intensi saggi *Idea per una Storia universale dal punto di vista cosmopolitico* datato 1784 e *Inizio congetturale della storia degli uomini* del 1786.

## CAPITOLO TERZO

## Supplementi e appendici a *Per la pace perpetua* e precedenti scritti politici

### III.1 Primo supplemento: *Sulla garanzia della pace perpetua*

Con il primo supplemento, il cui titolo è *Sulla garanzia della pace perpetua*, Kant cerca di dimostrare che garante supremo dell'avvento di una società giuridica universale come *modus vivendi* conforme alle caratteristiche ontologiche della specie umana altri non è che la natura intesa come soggetto provvidenziale e giustificazione dell'evoluzione storica. In questa sede si ritiene che «le predisposizioni favorevoli della natura consistono in questo: 1) nell'aver provveduto in tutte le regioni della Terra a che gli uomini potessero viverci; 2) nell'aver spinto gli uomini attraverso la guerra in ogni direzione, anche nelle regioni inospitali, perché essi le popolassero; 3) nell'averli costretti proprio attraverso la guerra a stabilire tra loro rapporti più o meno giuridici»<sup>56</sup>. Il primo dei seguenti tre punti trova un interessante corollario nel saggio del 1777 *Delle diverse razze di uomini* nel quale il filosofo cerca di dimostrare, a partire dall'innegabile esistenza di diverse razze (la cui esistenza non è

---

<sup>56</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 71.

accidentale ma anch'essa da ascrivere al generale disegno provvidenziale architettato dalla natura), l'origine comune del genere umano. Quest'ultimo è unico e medesimo giacché individui che vi appartengono producono prole feconda. A dimostrazione che vi siano diverse razze Kant porta il fatto che si trovano nella nostra specie caratteri ereditari quali quelli del colore della pelle, della forma degli occhi, ecc. che fanno sì che il genere umano abbia potuto adattarsi ad ogni tipo di clima, così come alla dura vita delle regioni più impervie e inospitali. Kant precisa che tra « le derivazioni, ossia tra le differenziazioni ereditarie degli animali che appartengono ad un unico ceppo, quelle che si mantengono costanti anche per lunghe generazioni in tutti i trapianti (spostamenti in altre regioni), e che anche nel mescolarsi ad altre derivazioni dello stesso ceppo generano sempre prole incrociata, si chiamano *razze*»<sup>57</sup>. Sono da considerarsi invece *varietà* quell'insieme di caratteri quali il colore dei capelli o degli occhi, variabili per l'appunto all'interno di una stessa razza.

Negli individui di una medesima specie la natura ha tenuto conto di innestare delle specifiche *Natürliche Anlage*, ossia, germi in potenza destinati a svilupparsi in base ai diversi climi della terra, rendendo così una stessa specie capace di abitare aree geografiche tra loro molto diverse. Dunque vi sono uccelli della stessa specie, ad esempio, che secondo la latitudine saranno dotati di un piumaggio più o meno folto e tale carattere si manterrà non per sempre, ma fino a quando si perpetueranno le stesse condizioni ambientali. Kant ritiene che «l'uomo è stato destinato a tutti i climi e ad ogni conformazione del suolo; di

---

<sup>57</sup> Immanuel Kant, *Delle diverse razze di uomini*, op. cit., p. 8.

conseguenza in lui diversi germi e disposizioni naturali devono trovarsi pronti per essere all'occasione sviluppati o trattenuti, in modo che egli si adatti al suo posto nel mondo e, col passare delle generazioni, appaia come se ne fosse originario e fatto appositamente per esso»<sup>58</sup>. Ora, la figura originaria del genere umano risulta ormai irreperibile poiché le forti differenze climatiche che si presentano sulla superficie terrestre hanno sviluppato tutte le possibili disposizioni naturali che risiedono in potenza nel ceppo originario. La geografia delle *razze* della specie umana che Kant traccia nel breve saggio *Delle diverse razze degli uomini* costituisce la base sulla quale egli costruirà la sua comprensione del mondo: senza questa dispersione dell'umanità sulla grande terra non avrebbe potuto avere inizio la storia né tanto meno il progresso.

Nel secondo dei punti sopra citati, ed estratti dal primo supplemento a *Per la pace perpetua*, Kant afferma che ulteriore mezzo attraverso il quale la natura opera in direzione del compimento del suo piano (spingere la specie umana ad abitare e far proprio ogni lembo del mondo) è la guerra. Quest'ultima si presenta come un mezzo veramente efficace nell'irradiare e diffondere l'umanità ad ogni latitudine del globo anche nelle terre più lontane e inospitali: qui, inevitabilmente, torna in mente la celebre *socievole insocievolezza*, caratteristica ontologica della nostra specie, che ci differenzia dalle altre nel momento in cui dotati di ragione siamo le sole creature a necessitare un'organizzazione di gruppo in società ma, allo stesso tempo, mossi in direzione opposta da un'innata insocievolezza che si estrinseca in forme di comunicazione aggressive..

---

<sup>58</sup> Immanuel Kant, *Delle diverse razze di uomini*, op. cit., p. 13.

Nel suo breve ma intenso saggio articolato in nove tesi del 1784 *Idea per una Storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, il filosofo traccia le linee della sua filosofia della storia e fa della natura l'artefice di quel percorso storico al cui orizzonte s'intravede l'universale società civile degli uomini<sup>59</sup>. Ciò che nei singoli individui appare accidentale e privo di senso acquista una logica dal punto di vista del genere, destinato con il tempo a sviluppare tutte le sue disposizioni innate. Se confrontato con il resto delle creature l'uomo è la più peculiare e apparentemente la più indifesa giacché il suo corpo non è dotato d'artigli, di corazza, né di nessun altro tipo di difesa: egli deve così forgiare con la propria ragione tutto ciò che è necessario per il proprio sostentamento e per la sua sopravvivenza. Le generazioni si susseguono le une alle altre e sembra quasi che ciascuna d'esse operi per le successive come le pietre di una parete si sostengono reciprocamente facendosi carico della forza di gravità.

Ora, qual è il mezzo con il quale la natura conduce quest'*Entwicklung*? Kant afferma nella quarta tesi del suo saggio, che «il mezzo di cui la natura si serve per portare a compimento lo sviluppo di tutte le sue disposizioni è il loro antagonismo nella società, in quanto esso divenga infine la causa di un ordine legittimo»<sup>60</sup>. Dunque l'uomo proprio in

---

<sup>59</sup> Nel sistema filosofico hegeliano la fine della storia è ben raffigurata nel vocabolo tedesco *Dämmerung* che nella sua traduzione italiana può esplicitare il duplice significato di aurora così come di crepuscolo serale, di tramonto. Per lo studioso di Jena, infatti, a conclusione della *geschichtliche Entwicklung* vi è lo stato cristiano germanico in cui egli stesso si trova a vivere: non è però esplicitato nella trattazione di filosofia della storia se a questa forma politica, per Hegel compiuta e perfetta, debba seguire una nuova alba oppure la notte di una lunga fine della storia. Per Kant, invece, non vi è vera e propria fine della storia, piuttosto quest'ultima si presenta come un'incessante tendere ad un'ideale meta, in altre parole a quella della federazione mondiale di stati volta a realizzare per la prima volta nella storia una vita terrena pacificata. Dunque per l'illuminista della Prussia orientale la storia non è dotata d'una vera e propria fine ma è destinata a continuare il suo percorso nell'incessante dispiegamento delle facoltà umane.

<sup>60</sup> Immanuel Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, op. cit., p. 33.

quanto uomo è caratterizzato da una tendenza ad unirsi in società, tendenza accompagnata tuttavia (come già detto) da forti spinte in senso opposto: antagonismo, individualismo e in generale un operare verso fini propri e particolari che inevitabilmente entrano in contrasto con gli obiettivi del prossimo. Senza queste pulsioni, che alla fine uniche hanno il merito di «trasformare in un tutto *morale* un accordo *patologicamente* forzato ad una società»<sup>61</sup>, non vi sarebbe né progresso né storia ma puro regno degli istinti naturali. Una vita pastorale e bucolica al pari di quella di un gregge condotto al pascolo dal proprio pastore. Dunque il fine ultimo cui il genere umano è condotto dalla natura è l'edificazione di un'articolata società civile nella quale il generale antagonismo degli individui, alla cui fonte vi è un'illimitata libertà, non è dissolto, bensì regolato attraverso una rigorosa determinazione dei limiti che tale libertà deve assumere per il bene e lo scopo comune. L'uomo è costretto all'organizzazione di un simile stato di cose dalla stessa pena e dalle stesse sofferenze che si procura nello stato naturale di selvaggia libertà. Tale società universale di liberi stati è quella che appunto Kant vorrebbe realizzata mediante l'applicazione dei suoi tre articoli definitivi di *Per la pace perpetua*: una federazione mondiale di stati retti al loro interno dalla miglior costituzione possibile ossia quella repubblicana. Il terzo punto sopra citato contenuto nel primo supplemento del trattato kantiano difatti ricorda che altri non è che la natura ad aver costretto gli uomini a stabilire tra loro rapporti di convivenza più o meno giuridici.

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 33.

In base alle considerazioni appena svolte possiamo notare ancora una volta come la concezione che Kant ha della natura umana sia tutt'altro che positiva: l'uomo non è buono bensì violento ed insocievole per natura ma proprio queste caratteristiche di per sé deplorevoli fanno di noi animali razionali e destinati a scrivere una storia fatta di progresso (dotata cioè di verso e direzione entrambi tesi verso un fine che per Kant, al riguardo criticato aspramente da Hegel, resta inattuabile). Questo è però un progetto caratterizzato dalla più grande delle difficoltà poiché l'individuo stretto in società ha bisogno di un padrone che regga tale società: com'è dunque possibile essere certi della buona fede del sovrano dal momento in cui anch'esso alla fine è un uomo? Kant ci ricorda che quella della federazione degli stati è un'idea cui l'umanità deve sforzarsi di tendere il più possibile, del resto, da un legno così storto neppure il migliore dei falegnami sarebbe in grado di ricavare qualcosa di completamente dritto.

In un altro dei suoi scritti di storia, politica e diritto del 1786 intitolato *Inizio congetturale della storia degli uomini* Kant descrive, con una serie d'eleganti immagini letterarie, quel primo passo, quel primo moto della ragione attraverso cui l'uomo in modo quasi prometeico si è liberato dal dominio degli istinti e si è elevato ad unico essere razionale abitante della terra. Per far questo il filosofo è obbligato a servirsi di congetture: ove, infatti, non vi sono testimonianze storiche è lecito e concesso colmare tali lacune attraverso congetture «giacché l'antecedente come causa remota e, il conseguente come effetto, possono fornire una guida abbastanza sicura per la scoperta delle cause intermedie, al fine di rendere

comprensibile il passaggio»<sup>62</sup>. Una storia interamente basata su congetture non avrebbe un grado di veridicità e attendibilità maggiore di un romanzo, tuttavia, poiché nella filosofia della storia kantiana il primo inizio della storia è da ascrivere alla natura e non all'uomo, è lecito servirsi di supposizioni al fine di una miglior comprensione del conseguente. Il filosofo chiarisce che una storia riguardo ai primi inizi della libertà è qualcosa di ben diverso da una storia sul progresso delle libertà: questa sì, basata su documenti e testimonianze empiriche. Kant si serve in modo più che originale del testo biblico della *Genesi*, precisamente della parte compresa tra il secondo e il sesto capitolo, per consolidare le fondamenta della sua speculazione sull'origine del libero arbitrio come caratteristica peculiare del genere umano. La trattazione vuole procedere non dallo stato umano nella sua più completa selvatichezza bensì da quel primo e remoto stadio in cui la statura eretta, la parola e il ragionamento per concetti erano già stati acquisiti: capacità, si specifica, che necessariamente sono state acquisite con il tempo e non innate.

Dunque, in principio, come per tutte le altre specie del creato, doveva esservi solo la voce dell'istinto a guidare le azioni: essa è una legge sicura dell'agire, a determinati impulsi si reagisce con la sicurezza di un riflesso condizionato. La legge della natura non prevede errori, l'istinto è qualcosa di semplice e perfetto, così per l'uomo alcune vivande erano commestibili altre no, determinate azioni lecite, altre no. Ben presto però si creò uno scarto e una separazione sempre più netta tra la vita dei sensi guidata dall'istinto e la vita della ragione. L'uomo cominciò a far paragoni tra le

---

<sup>62</sup> Immanuel Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, op. cit., p. 103.

vivande assaporate, allo stesso tempo crebbe il desiderio e la curiosità di estendere la propria conoscenza ad alimenti prima d'ora non consumati. Attraverso la potente guida dell'immaginazione, in modo del tutto superfluo dal punto di vista del regno della natura, l'uomo seppe crearsi sentimenti quali quelli della cupidigia, della brama, dunque seppe rendere i suoi bisogni sempre più astratti e meno legati ad un mero impulso dell'istinto. Rivisitando il racconto della Genesi Kant ritiene che, nell'aver colto il frutto proibito dall'albero, l'uomo abbia compiuto esattamente quella primordiale e fiera azione di libertà che come qualsiasi passo decisivo ha aperto un baratro tra il prima e il dopo. Da quell'istante per l'uomo niente fu più come prima. A suo rischio e pericolo, nonostante l'opposizione dell'istinto (l'opposizione divina nella Genesi), egli si scelse un modo di vita certo non più accomodante e sicuro come quello guidato dall'istinto ma, d'altro canto, autonomo, emancipato e retto dalla rischiosa voce del libero arbitrio. Questo comporta tuttavia che, da un momento all'altro della sua esistenza, l'uomo si sia sentito come un essere piccolo e costantemente in bilico, sull'orlo di un vero e proprio abisso: anche il più importante e naturale degli istinti, quello sessuale, si fece difatti astratto e complesso. Nel regno animale le pulsioni sessuali si ripetono ciclicamente al fine di garantire la conservazione della specie, nell'uomo, esse hanno subito un prolungamento attraverso la ragione rendendosi più durevoli ed uniformi: in sostanza tali bisogni non più reiterati e regolati dal susseguirsi delle stagioni si fanno più complessi e amplificati sotto la guida dei forti meccanismi della fantasia. L'uso della foglia di fico non fu che il tentativo

riuscito di «rendere un'inclinazione più profonda e durevole sottraendo il suo oggetto ai sensi...»<sup>63</sup>.

Ulteriore passo della ragione fu di anticipare attraverso l'immaginazione il futuro nel presente nella preoccupante attesa di ciò che ci attende. Così l'uomo cominciò a sperimentare il grande baratro della paura della morte, appuntamento ineluttabile per qualsiasi creatura della terra ma che solo per l'uomo, in quanto creatura razionale, dotata della facoltà di immaginare il futuro, rappresenta qualcosa di problematico e terribile. La quarta ed ultima conquista della ragione, fu quella attraverso la quale l'umanità comprese d'essere fine e scopo del creato e non un mero mezzo. Dunque tutto ciò che si trova sulla terra costituisce un mezzo di cui l'uomo può servirsi per coltivare la propria esistenza e portare a compimento quel progresso verso la perfezione cui è stato destinato.

A questo punto Kant specifica una cosa molto importante: «...questo cammino, che per il genere è un *progresso* dal peggio al meglio, non è precisamente lo stesso per l'individuo. Prima che la ragione si risvegliasse non c'era ancora nessun comando o divieto, dunque nessuna infrazione; ma non appena quella iniziò la sua opera ed entrò in lotta, pur debole comè, contro l'animalità e contro tutta la sua forza, dovettero nascere mali e, peggio –con l'ulteriore acculturamento della ragione-, vizi che erano estranei allo stato di ignoranza e quindi di innocenza. [...] La storia della *natura* comincia dunque dal bene, poiché è *opera di Dio*; la storia della *libertà* dal male, poiché è *opera dell'uomo*»<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Immanuel Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, op. cit., p. 106.

<sup>64</sup> Immanuel Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, op. cit., p. 109.

Ora, questa terribile serie di mali -alla cui fonte si trova la ragione- la discordia, le guerre e la sofferenza del lavoro, costituiscono però il necessario preambolo al progresso e all'edificazione della civiltà. A questo punto è dunque facile comprendere come il *primo supplemento a Per la pace perpetua*, che ad una prima lettura può apparire avulso dallo stile scientifico e di trattato di diritto internazionale del resto dell'opera, costituisca un necessario corollario all'interno del sistema filosofico kantiano. Tali argomentazioni completano e si fondono, di fatto, col progetto di pace perpetua auspicato da Kant in una visione d'insieme in grado di forgiare concetti propri di una potente e compiuta filosofia della storia.

### **III.2 Secondo supplemento: *Articolo segreto per la pace perpetua***

Questo supplemento fu introdotto nella seconda edizione del 1796. Sebbene Kant giudichi contraddittorio in termini di diritto pubblico un articolo segreto, egli chiarisce la necessità di tale bizzarra puntualizzazione affermando che per i monarchi la segretezza di un articolo può preservare in determinate circostanze la loro dignità. Questo perché? Nel secondo supplemento si esprime la convinzione che l'unico articolo di questo tipo, la cui esistenza è necessaria ai beni dello Stato, è il seguente: «le massime dei filosofi sulle condizioni che rendono possibile la pace pubblica devono essere tenute presenti dagli Stati armati per la

guerra»<sup>65</sup>. In realtà non si auspica che i filosofi in senso platonico salgano al potere oppure che i re si facciano filosofi, bensì, semplicemente, che questa classe di pubblici intellettuali sia consultata in merito a decisioni rilevanti quali quelle riguardo alla pace o alla guerra. Kant sostiene dunque l'indispensabilità della riflessione filosofica, ma conoscendo il disprezzo che gli uomini pratici hanno per la teoria offre loro un'onorevole via d'uscita: non è necessario che i politici ammettano in pubblico di consultare le massime dei filosofi ma che le seguano. Il giurista è, infatti, il lucido e freddo rappresentante della potenza dello Stato, colui che applica le leggi senza giudicarle: deve esservi dunque una classe di pensatori che valutino al di là delle parti in gioco la validità o meno dell'ordinamento giuridico vigente. Del resto nessun filosofo, ritiene Kant, potrebbe assumere il controllo dello Stato con l'incarico di re senza corrompere la propria persona: il possesso della forza inquina inevitabilmente la libertà di giudizio della ragione. Il filosofo di Königsberg ha fiducia nella buona fede della classe di pensatori cui appartiene e, crede che l'uso pubblico e non privato che essi fanno della ragione, non possa che portare buon consiglio e benefici alla classe politica. Dobbiamo, infatti, tener presente la distinzione tra uso privato e uso pubblico della ragione che Kant traccia nel suo scritto *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*<sup>66</sup>. Per uso privato della ragione s'intende quel ragionare nelle veci di singolo cittadino, ad esempio durante lo svolgimento di un lavoro, che richiede la

---

<sup>65</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 79.

<sup>66</sup> Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* trad. it. a cura di Filippo Gonnelli, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, (Roma-Bari, Laterza, 1999).

massima fedeltà alle leggi dello Stato, alla sua costituzione così come al proprio sovrano. Tuttavia ciascuno è libero in un'assemblea di fare un pubblico uso della propria facoltà di pensiero e d'esprimere così il proprio giudizio, positivo o negativo che esso sia, sul governo: questa è per l'appunto la funzione dell'impegno intellettuale. E' importante osservare che Kant manifesta attraverso queste parole anche un'importante preoccupazione riguardo alla libertà d'opinione: sembra in sostanza essere molto moderno per i suoi tempi se pensiamo che in numerose circostanze della nostra attualità, in molte nazioni, l'importanza della libertà dei mezzi d'informazione non è ancora garantita, ma anzi continua ad essere ostacolata in tutti i modi<sup>67</sup>.

### **III.3 Appendice**

L'Appendice finale comprende due parti: «Sulla discordanza tra morale e politica in merito alla pace perpetua» e «Dell'accordo della politica con la morale secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico».

Nella prima parte dell'appendice Kant vuole mostrare quanto morale e politica siano tra loro unite e come una politica priva di morale sia zoppa e volta più all'interesse dei singoli governanti che al bene della collettività.

---

<sup>67</sup> Si pensi ad esempio alla Russia dei nostri giorni un paese che nella sua difficile transizione verso la democrazia continua tuttora ad esercitare un forte controllo di tutti i mezzi d'informazione. Del resto anche gli Stati Uniti, la più antica democrazia del mondo, hanno visto con il Patriot Act, fortemente ridotte le libertà individuali così come le libertà dei media.

La politica può difatti essere intesa da un lato come arte di sfruttare i meccanismi della natura per governare gli uomini; dall'altro lato come condotta ispirata al concetto d'obbligo giuridico il cui principio a priori è dato dalla ragione pura. Politica e morale si occupano entrambe di diritto ma secondo punti di vista differenti. Kant ritiene che «non può esistere dunque alcun conflitto tra politica in quanto dottrina pratica del diritto e la morale in quanto anch'essa dottrina del diritto, ma teorica (nessun conflitto dunque della pratica con la teoria)»<sup>68</sup>. Un monarca che fosse un moralista politico emanerebbe leggi volte all'interesse privato sfruttando le vie della morale in modo subdolo. Un politico morale incarna, invece, quello che Kant auspica possa essere il sovrano di un'illuminata monarchia rappresentativa: in sostanza un individuo il cui agire rientri solo ed esclusivamente nei sani principi dell'etica che in politica comanda non di cercare l'utile personale bensì il vantaggio ed il benessere della collettività. «Il politico morale» afferma Kant, «adotterà come principio che, se vengono individuati difetti nella costituzione e nei rapporti con gli altri Stati che non si sono potuti evitare prima, si ha allora il dovere, soprattutto per i capi di Stato, di preoccuparsi di come essa possa venire migliorata il più presto possibile, e adeguata al diritto di natura, così come questo nell'idea della ragione ci sta davanti agli occhi da modello, anche se ciò dovesse costare sacrifici per il loro egoismo»<sup>69</sup>.

Il moralista politico è d'altro canto colui che alla lunga si rivela come lo sfruttatore di subdole arti quali quelle dell'usurpazione di diritti dello

---

<sup>68</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 81.

<sup>69</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 84.

Stato sul proprio popolo (o su altri popoli), quella del mascherare i propri torti addossandone le colpe allo spirito d'insubordinazione dei propri sudditi ed in fine nella machiavelliana arte di dividere i capi carismatici del popolo tra loro e metterli contro il popolo stesso. Possiamo notare come alcuni di questi principi descritti con toni assolutamente dispregiativi da Kant, siano in parte agli occhi di Hobbes ma soprattutto di Machiavelli buone doti di una scaltra ed efficace politica. Ora, Kant ritiene che il compito del moralista politico sia meramente tecnico e volto al proprio utile, mentre quello del politico morale dovrebbe essere un compito etico identificato con l'obbligo di sforzarsi al raggiungimento della miglior politica interna ed estera possibile.

Nelle righe successive si presenta nuovamente l'idea, già espressa per altro a proposito di tre degli articoli preliminari, che sebbene riforme ed idee progressiste debbano essere sempre incentivate e messe in pratica, in molte circostanze, tuttavia, può essere doveroso e utile differire tali azioni in un futuro cui appartengano condizioni più favorevoli. La rottura di un legame politico e la dissoluzione di una costituzione a favore di un'altra debbono sempre avvenire in modo graduale cercando di evitare strappi che possano condurre ad un vuoto di potere e quindi alla violenza di uno stato di anarchia<sup>70</sup>. E' interessante tuttavia notare come nel pensiero kantiano la ligia fedeltà dovuta nei confronti dello Stato e della sua costituzione da parte dei cittadini si spinga fino alla condanna di moti di rivolta nei confronti d'un regime nato nell'illegalità: «anche se una più legittima costituzione fosse stata conquistata in modo illegittimo con la

---

<sup>70</sup> Tutto sommato in Kant è sempre l'animo riformista a prevalere su quello rivoluzionario.

violenza di una rivoluzione prodotta da una costituzione difettosa, tuttavia anche in questo caso non dovrebbe essere più considerato lecito portare di nuovo il popolo alla costituzione precedente, benché chiunque, durante la rivoluzione vi abbia preso parte con la violenza o l'inganno, sarebbe giustamente sottoposto alla pena riservata ai ribelli per quanto riguarda però le relazioni esterne degli Stati, non si può pretendere da uno Stato che rinunci alla sua pur dispotica costituzione [...] fino a quando esso corra il rischio di venire subito inghiottito dagli altri; quindi, malgrado quel proposito, deve essere però concesso il rinvio dell'esecuzione a tempo migliore»<sup>71</sup>. Kant chiama queste norme della morale, che consigliano l'avvento di riforme solo nel momento in cui i tempi siano maturi per la loro attuazione, *leggi permissive della ragione*: in sostanza quelle leggi che lasciano in vigore un tipo di diritto pubblico segnato dall'ingiustizia finché mezzi pacifici non abbiano portato all'adeguata maturazione quell'opinione pubblica e quel governo che dovranno assecondare il progresso con pacifiche riforme.

Kant conclude la prima parte dell'*appendice* affermando che oggettivamente nella teoria non esiste contrasto tra morale e politica ma piuttosto una simbiosi tra esse. Sul piano delle singole individualità (soggettivamente) l'etica sarà invece sempre in contrasto con le spinte egoistiche che vanno in direzione opposta alla vita associativa: tuttavia tale contrasto costituisce in ultima analisi qualcosa di positivo poiché è la condizione stessa d'esistenza della virtù. Quest'ultima non avrebbe logicamente modo d'esistere se non vi fosse il suo opposto (in altre parole

---

<sup>71</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 85.

la facoltà di peccare), esattamente come non sussiste il bene senza il male, come ben rappresenta nella cultura cinese il simbolo dello yin e yang<sup>72</sup>.

Nella seconda parte dell'*appendice* Kant affronta il problema dell'accordo della politica con la morale dal punto di vista del concetto *trascendentale* del diritto pubblico. Quest'ultimo altro non è che il diritto puro spogliato di tutti i suoi particolarismi dovuti alle diversità dei vari stati e delle varie costituzioni: dunque la pura *pubblicità* che deve necessariamente esistere in ogni pretesa giuridica per essere giusta<sup>73</sup>. Kant ritiene che al termine di un'opera d'astrazione da qualsiasi *impurità* di carattere particolaristico e specifico «si potrà definire la proposizione seguente come la *formula trascendentale* del diritto pubblico: "Tutte le azioni relative al diritto degli altri uomini, la cui massima è incompatibile con la pubblicità, sono ingiuste". Questo principio non deve essere semplicemente considerato come *etico* (appartenente alla dottrina della virtù), ma anche come *giuridico* (riguardante il diritto degli uomini). [...] Questo principio inoltre è semplicemente *negativo*, serve cioè solo a riconoscere per suo tramite cosa *non* è giusto rispetto agli altri»<sup>74</sup>.

A riprova e dimostrazione di questo principio Kant porta tre esempi di diritto pubblico in ordine crescente d'universalità.

---

<sup>72</sup> Il concetto dello Yin e dello Yang ha origine nell'antica filosofia cinese dall'osservazione del giorno che si tramuta nella notte e viceversa. Qualunque cosa ha un suo opposto, non assoluto, ma in termini comparativi. A sua volta, in base a tale concezione, ogni *ente* possiede al suo interno i propri opposti: ad esempio la luce può sempre diventare ombra così come l'ombra può ad ogni momento tramutarsi in luce.

<sup>73</sup> La giustizia deve inoltre essere pensata come conoscibile pubblicamente per essere tale.

<sup>74</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., pp. 96, 97.

Il primo riguarda il diritto politico, ossia quello interno e la questione verte attorno alla legittimità o meno da parte di un popolo di usare violenza al fine di liberarsi da un eventuale governo tirannico ed illegittimo. Bene, Kant conduce l'argomentazione dimostrando come l'impossibilità di render pubblica tale massima ne smascheri a posteriori la sua malvagità nei confronti del bene pubblico e della comunità. Se, difatti, l'intento di una sommossa è quello della fondazione di uno Stato giusto, la contraddizione risiede proprio nel fatto che nel momento in cui il popolo a sua discrezione si sente legittimato nell'esercitare violenza contro il sovrano, quest'ultimo non costituirebbe più niente di sovrano o rappresentativo, dunque, nessuno Stato duraturo potrebbe così essere fondato. Così, è chiaro, che nessuna costituzione può prevedere al suo interno un articolo che giustifichi rivolte ai danni dello Stato, anche nel momento in cui quest'ultimo dovesse essere retto da un governo dispotico: in questo modo il popolo pretenderebbe di avere un potere legittimo sulla facoltà d'azione del sovrano giungendo alla situazione contraddittoria di uno Stato senza potere politico, dunque ad un *non Stato*. Con rigore sillogistico Kant ritiene che «il torto della ribellione si manifesta quindi nel fatto che la sua massima, se la si *dichiarasse pubblicamente*, renderebbe impossibile la propria intenzione»<sup>75</sup>.

Il secondo esempio verte sul diritto internazionale il quale deve già presupporre alla sua base uno stato di diritto, in sostanza una *libera e permanente* associazione di popoli. Quest'ultima come sappiamo da intendersi come una *società degli Stati*, paragonabile alla società degli

---

<sup>75</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 98.

individui che al di fuori di un qual si voglia stato giuridico si troverebbero in una condizione di mero diritto privato.

Ora, ad ulteriore conferma della facile applicabilità della *formula trascendentale* del diritto pubblico Kant espone e risolve tre casi d'antinomia tra politica e morale. La prima verte intorno al caso in cui uno stato abbia promesso sussidi e cessioni di territori ad un altro e, il monarca, la cui figura è da osservare da un lato come quella del mero sovrano responsabile di fronte ad alcuno, da un altro punto di vista come il più alto funzionario statale che deve rendere conto allo Stato stesso, entra in conflitto con se stesso: in qualità di funzionario statale, infatti, non è tenuto al rispetto dell'obbligo in cui si è impegnato in qualità di sovrano. Ora, se una massima di questo tipo fosse resa pubblica è facile immaginare che gli altri Stati si alleerebbero contro di lui creando la sua rovina: dunque anche qui la malvagità della massima è dimostrata dall'impossibilità di renderla pubblica. Nessuno Stato, infatti, scenderebbe a patti e compromessi con altri sovrani se fosse resa pubblica una massima volta a consentire l'arbitrario scioglimento di patti reciprocamente stabiliti.

La seconda delle antinomie scaturisce da quella massima negativa in base alla quale un piccolo Stato sarebbe pubblicamente legittimato ad allearsi con altre piccole nazioni per arginare la *potentia tremenda* di un più forte Stato confinante. Una nazione che volesse pubblicamente dichiarare questo principio andrebbe incontro alla più rapida rovina, poiché la potenza maggiore la bloccherebbe con una guerra preventiva impedendole di stringere alleanze con altri Stati ed incrementando per

giunta la sua politica del *divide et impera*. Tale massima nel momento in cui dichiarata pubblicamente vanifica la sua stessa intenzione prova nuovamente, attraverso un sistema dimostrativo per assurdo, la validità del principio kantiano.

La terza antinomia, sorge dalla dichiarazione in base alla quale, si ritiene che uno Stato di grandi proporzioni abbia il diritto di assoggettarne uno piccolo nel caso che questo con la sua posizione rompa la continuità territoriale del primo. Ovvio che dichiarare pubblicamente un principio di questo tipo costituirebbe il fallimento stesso del progetto, dal momento in cui gli Stati piccoli si coalizzerebbero tra loro oppure altri Stati grandi gli contenderebbero il bottino.

Per quanto riguarda il diritto cosmopolitico Kant ritiene si possano omettere esempi giacché esso presenta molte analogie con il diritto internazionale.

Ora, abbiamo ben compreso come tutte le massime che non possono essere pubblicamente dichiarate siano in ultima analisi, massime negative. Kant ritiene, tuttavia, che da questo non si possa semplicisticamente dedurre per inverso che quelle massime che si accordano con la pubblicità siano di per sé anche giuste.

La condizione della possibilità di un diritto internazionale risiede nella presenza di uno stato di diritto, quest'ultimo organizzato nella forma di una federazione di Stati la più ampia possibile il cui unico scopo deve essere quello dell'allontanamento della guerra. In ultima analisi la concordanza della politica con la morale si realizza ed è compiuta solo ed esclusivamente in un'unione federativa di questo tipo che in base al

principio della prudenza politica deve essere portata al massimo grado di universalità possibile. Ovviamente ci saranno sempre circostanze in cui la doppiezza della politica nei riguardi della morale continuerà ad essere sfruttata per il raggiungimento di scopi privati ed egoistici, tuttavia, queste arti dell'imbroglio, sono sempre più facili da smascherare proprio perché altamente diffuse. Kant spera così, che il duplice dovere, che da un lato consiste nell'amore per gli uomini (dovere *condizionato*), dall'altro nel rispetto per il diritto degli uomini (dovere *incondizionato*), possa essere coltivato con impegno crescente.

Com'esito di quest'argomentazione Kant ritiene opportuno proporre un ulteriore principio trascendentale del diritto pubblico la cui validità non sia da dimostrare più attraverso una dimostrazione per assurdo, che valga in positivo: «Tutte le massime che *hanno bisogno* (per non fallire nei propri scopi) della pubblicità si accordano con la politica e il diritto riuniti insieme. Infatti se esse non possono raggiungere i loro scopi che attraverso la pubblicità, devono necessariamente essere conformi alla finalità generale del pubblico (della felicità), concordare con la quale è il vero compito della politica (rendere il pubblico soddisfatto del proprio stato)»<sup>76</sup>.

Lo scritto kantiano analizzato si chiude con quella che può essere allo stesso tempo una dichiarazione di speranza oppure semplicemente la lucida consapevolezza che i tempi sono ormai maturi per dar ragione alla messa in atto di quei principi del vivere comune che Kant ha descritto nelle pagine del suo trattato: «Se c'è un dovere, e se insieme a esso esiste una

---

<sup>76</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 102.

fondata speranza di rendere reale lo stato del diritto pubblico, pur solo in una progressiva approssimazione all'infinito, allora la *pace perpetua*, che segue quelli che finora falsamente sono stati chiamati trattati di pace (in realtà solo degli armistizi), non è un'idea vuota, ma un compito che, risolto a poco a poco, si fa sempre più vicino alla sua meta (poiché i tempi in cui succedono progressi eguali diventano sperabilmente sempre più brevi)»<sup>77</sup>.

## CAPITOLO QUARTO

### Habermas e Bobbio

Nelle guerre tra culture, la cultura perde sempre.  
S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà*

---

<sup>77</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 103. Cfr. nota 4.

#### IV.1 Punto della situazione

IL capitolo terzo della tesi si conclude con la kantiana speranza che i modi di convivenza reciproca abbiano raggiunto quella maturità tale che non sia più utopistico pensare un giorno si possa giungere ad uno stato di pace permanente, conseguenza di una lungimirante politica internazionale a sua volta frutto della messa in pratica di uno stato di diritto cosmopolitico e sovrastatale.

Al secolo dei lumi seguì tuttavia il secolo degli stati nazionali, la filosofia della ragione fu sostituita da una metafisica delle passioni che di lì a poco sarebbe dilagata in ogni manifestazione dello spirito umano, dalla filosofia, alle varie forme di espressione artistica. La potente filosofia della storia hegeliana di lì a poco avrebbe attribuito alla guerra quel valore salvifico proprio delle correnti aeree che hanno la virtù di preservare il mare dalla putredine. La violenza trova così nel XIX secolo nuove forme di giustificazione. Per Hegel la filosofia della storia è escludente e contempla di volta in volta solo i popoli storico-universali, quei popoli che portano avanti lo spirito del mondo e che in quanto tali entrano in competizione con altre *statualità* fino a che anch'essi non esauriscono la loro vita spirituale e sono superati da una nuova eticità. All'interno del passionale spirito romantico questo porta a quella melanconia storica che vede grandi imperi

e grandi culture cadere nel declino; ma tutto questo viene giustificato in una visione che vede nella storia un qualcosa dotato di uno specifico verso e direzione tesi verso un fine che giustifica i mezzi: ciò che avviene nella storia non può dunque essere giudicato poiché essa non riconosce altro tribunale che se stessa, essa accade e basta. Anche il marxismo vede alla fine della lotta di classe l'alba di un nuovo mondo ma questa *Dämmerung* necessita della violenza rivoluzionaria e della transitoria dittatura del popolo per essere attuata. Nietzsche poi, ribalta specularmente il concetto di fratellanza e la vede come un qualcosa che scaturisce dalla dura esperienza della lotta armata dove gli spiriti si trovano stretti in un cameratismo dal quale, nell'aspra lotta per la sopravvivenza, nasce una superiore forma di unione.

Troviamo una bella sintesi dello spirito ottocentesco in un passo di una poesia del grande Friedrich Schiller, *Reiterlied*: «Aus der Welt die Freiheit verschwunden ist, man sieht nur Herren und Knechte, die Falscheit herschet, [...] der dem Tod im Angesicht schauen kann, [...] ist der freie Mann»<sup>78</sup>. Il diciannovesimo secolo fu, infatti, il secolo delle grandi rivoluzioni accompagnate a grandi controrivoluzioni portate avanti da stati nazionali che nella logica espansionistica di cui erano impregnati arrivarono a scatenare la prima guerra mondiale. Quest'ultimo fu uno strano conflitto che vedeva schierati sul campo di battaglia imperi ormai antiquati quali il secolare impero asburgico e realtà politiche moderne quali quelle degli Stati Uniti, che di lì a poco si sarebbero innalzati al rango di super potenza. La Germania, profondamente umiliata dalle pesantissime

---

<sup>78</sup> «La libertà è scomparsa dal mondo,/ si vedono solo signori e schiavi,/ domina la falsità, [...]/ colui che è in grado di guardare la morte sul proprio volto,/ [...] è l'uomo libero».

sanzioni seguite alla prima guerra mondiale aderì alla perversione politica del regime nazista credendo di aver trovato in esso una forma di riscatto cui seguì invece un nuovo annientamento e una guerra mondiale ancora più sanguinosa. Nuove e più brutali forme di dittatura sono state messe in scena dall'umanità, forme di barbarie che nell'apice raggiunto sotto il nazionalsocialismo sembrano avvilire e fare carta straccia di qualsiasi trattato sul tema della pace sia stato e possa un giorno essere scritto. Del resto il male incarnato nelle dittature di Hitler e Stalin non solo sembrò annientare qualsiasi speranza di un mondo nel quale la dignità umana sarebbe stata rispettata, ma bruciò anche quel primo tentativo di realizzare il diritto cosmopolitico che fu la Società delle Nazioni, fondata durante la conferenza di pace di Versailles nel 1919 al termine della prima guerra mondiale. In questa organizzazione gli Stati aderenti si impegnavano a rispettare l'integrità territoriale e l'indipendenza politica degli altri membri, a non ricorrere alla guerra e in parallelo a mettere in atto sanzioni economiche per i trasgressori di tali impegni. Sebbene la Società delle Nazioni riuscisse a riscuotere qualche successo nella mediazione di conflitti riguardanti piccole nazioni fu da sempre incapace di imporsi come arbitro in conflitti che coinvolgessero grandi potenze<sup>79</sup>: questo è sempre stato del resto anche uno dei grandi punti deboli della stessa ONU, limitata nella sua capacità operativa dal sistema dei veti. Nel '39 poi la S.d.N. espulse l'Unione Sovietica a causa della sua aggressione nei confronti

---

<sup>79</sup> La Società delle nazioni riuscì ad esempio ad operare con successo nella mediazione di piccoli conflitti quali quelli tra Svezia e Finlandia per le isole Aland, Polonia e Lituania per Vilnius e Memel, Iraq e Turchia per Mossul, ma fu inefficace nella soluzione di vertenze coinvolgenti grandi potenze quali la Cina e il Giappone che si contendevano il Manchukuo oppure la guerra italo-etiopea ed in fine le annessioni dell'Austria da parte della Germania e dell'Albania da parte dell'Italia.

della Finlandia, ma fu di lì in seguito del tutto incapace di operare: priva di senso nella devastante follia della seconda guerra mondiale, cessò di esercitare il proprio dovere fino al suo formale scioglimento nel 1946 e la conseguente sostituzione con l'ONU.

In conflitti distruttivi e dal carattere planetario quali quelli messi in scena nelle due guerre mondiali niente può ricordare la pace neppure, quando essi volgono al termine dal momento che la devastazione lasciata sul campo è tale che la memoria umana richiede del tempo, prima di poter digerire e relegare nelle pagine della storia l'accaduto. Tuttavia, se in guerre di questo tipo speranze quali quelle espresse da Kant a conclusione del suo celebre trattato appaiono ridicole e utopistiche, è da notare come l'uomo nonostante tutto riesca a mostrarsi in determinate circostanze disumane ancora umano: gli esempi sono molteplici ma un esempio particolarmente toccante ed esplicativo dell'assurdità della prima guerra mondiale è l'evento dei soldati che fraternizzarono tra loro sul fronte occidentale nel natale del 1914. Il conflitto era in corso da ben cinque mesi, ma in più punti del fronte, alla vigilia di natale, soldati del regio esercito britannico e tedeschi non riuscirono a mettere da parte la tentazione di far cessare le armi e intonare i rispettivi canti natalizi. Negli inverni successivi tali episodi non si ripeterono più, ma questo non tanto per volere dei soldati semplici quanto piuttosto per volere dei superiori che di certo non videro di buon occhio il sorgere di tregue spontanee. Se innegabilmente fanno così parte della natura umana pulsioni negative, non bisogna dimenticare la prima parte della celebre coppia di termini kantiana, la *socievolezza*, certo sempre accompagnata da un'intrinseca e

ontologica *insocevolezza*, ma pur sempre anch'essa caratteristica peculiare dell'essere uomo. E' così che nel 1917 l'insofferenza verso la guerra non venne dalle classi politiche o dagli alti comandi militari bensì dal basso, dai soldati semplici, che nel logoramento di una lunga guerra di trincea non seppero più vedere nel nemico un nemico: si diffuse tra gli eserciti, nell'ultimo anno di guerra, un clima di sfiducia e rivolta tali che a stento le contromisure prese dai comandi riuscirono a domare. La pace perpetua auspicata da Kant sembra dunque essere stata, a più riprese, derisa dal corso stesso degli eventi storici, tuttavia il grande trattato settecentesco continua a convalidare la propria importanza e la propria attualità nel momento in cui grandi autori della nostra contemporaneità quali Habermas e Bobbio non possono fare a meno di utilizzare categorie contenute in questo celebre testo di filosofia politica.

Dunque il «pacifismo» kantiano nonostante tutto non ha mai perso grandi estimatori nella storia del pensiero filosofico e politico e continua a fungere da modello di base imprescindibile per qualsiasi intellettuale si rifaccia a valori quali l'internazionalismo, il cosmopolitismo e la salvaguardia dei diritti individuali.

Bobbio si trova a dover tracciare le linee della pace in epoca di guerra fredda, periodo caratterizzato da una strana forma di tregua, conseguenza dell'invenzione dell'arma totale. Habermas a seguito di un altro grande periodo di cesura, il 1989 che segna la fine del «secolo breve», si trova di fronte a problemi nuovi e rilancia la sfida del cosmopolitismo prendendo come modello anche strutture sovrastatali di tipo continentale quali l'Unione Europea. Nel suo saggio *L'occidente*

*diviso*, Habermas ritiene che l'unilaterale politica di potenza degli Stati Uniti oltre che a dividere l'occidente e allontanare l'Europa dall'altra sponda dell'Atlantico, rischia di buttare nuovo discredito su quell'antico progetto di abolizione dello stato di natura tra gli Stati che ha trovato parziale incarnazione nella sbiadita capacità operativa dell'ONU. Anche Bobbio ribadisce a più riprese l'importanza del pensiero kantiano, soprattutto per il peso che esso ripone nella politica interna dei singoli Stati che andranno a costituire la lega di popoli: «il progetto kantiano è già esplicitamente confederale, ma con l'aggiunta di una clausola preliminare, che mostra di per se stessa l'insufficienza del pacifismo meramente giuridico, e prelude al pacifismo democratico, che sarà una delle forme in cui si svilupperanno i movimenti pacifisti del secolo successivo: che nessuno degli stati fra cui si dovrà stabilire il patto d'unione sia retto da un regime dispotico (il rimprovero di non aver tenuto conto della tendenza dei principi al dispotismo era già stato fatto da Rousseau all'Abate de Saint-Pierre)»<sup>80</sup>.

#### **IV.2 Bobbio e le vie della pace**

Nel suo celebre saggio Norberto Bobbio si sforza di *confezionare* un antidoto volto alla soluzione di quell'atavico male della storia umana che è la guerra. Il filosofo si sforza di mantenersi sempre sul piano del realismo,

---

<sup>80</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace* (Bologna, il Mulino, 1979) op. cit., pp. 142, 143.

conscio che la mera condanna delle aggressioni armate sia del tutto insufficiente a cambiare il corso degli eventi: ciò che si richiede è che si sviluppi una coscienza pacifista accompagnata da politiche internazionali costruttive, che si raggiunga uno stato di diritto internazionale. E' poi indispensabile che si intenda per diritto allo stesso tempo sia il diritto come ordinamento, sia tutta la serie dei diritti umani che costituiscono il vero e proprio termine contrario della guerra. Come già abbiamo avuto modo di osservare nell'introduzione e come Bobbio conferma, nel *Dizionario enciclopedico italiano* «guerra» è definita: « Lotta armata fra due o più stati», «pace» è definita «condizione contraria allo stato di guerra». Intesi i due termini in modo contraddittorio, tra pace e guerra non vi è una terza possibilità in quanto l'una condizione esclude l'altra; se però anche il concetto di pace è inteso positivamente tra le due condizioni è data la terza via della tregua o dell'armistizio, soluzione che non può di certo accontentare nessun pacifista sincero. Ora, guerra intesa in senso positivo e pace intesa in senso negativo, occupano tutta l'estensione dei rapporti possibili tra gli stati. La pace intesa anch'essa in senso positivo identifica invece quello stato di cose giuridicamente regolato sotto una sovrastruttura di diritto, sotto norme e leggi reciprocamente condivise ed accettate. Un termine tecnico dunque, che in quanto tale estrinseca un orizzonte di senso più ristretto del concetto negativo. Tutto il saggio di Bobbio è volto alla ricerca di un antidoto alla guerra e allo stesso tempo alla edificazione di soluzioni concrete volte alla attuazione di uno stato di pace positivo a livello planetario. Il testo si apre così con una serie di metafore sullo stato dell'essere uomo sulla terra, sulla condizione della

specie umana che in molte circostanze della storia sembra aver perso la retta via. Riacquista così importanza, il ruolo dell'intellettuale, del filosofo, che in quanto istruito osservatore esterno al di sopra delle parti, può individuare una corretta metodologia di azione politica: in questo sono spesso impossibilitati i politici tecnici in quanto si trovano immersi nella realtà stessa in cui si trovano a dover prendere decisioni, così, il loro giudizio è contaminato dai molteplici interessi che di volta in volta essi devono preservare e promuovere. L'umanità può essere dipinta come la mosca che all'interno di una bottiglia di vetro si sforza affannosamente di trovare la via di uscita che solo il filosofo, trovandosi all'esterno, è in grado di scovare. L'esserci dell'uomo all'interno del mondo può anche essere rappresentato con la metafora di un pesce che si divincola all'interno di una rete da pesca, ma è questa un'immagine di certo molto più pessimista in quanto qui non è data altra via di uscita se non la fine e la morte nelle mani del pescatore. Qui il filosofo non è dunque in grado di indicare alcuna via, ma solo una stoica metodologia di comportamento che professi l'imperturbabilità, la rassegnazione e, la saggezza espressa nella preparazione alla morte. Bobbio sembra preferire una terza immagine, quella che prevede una via di uscita ma nessun spettatore esterno. Siamo tutti all'interno della bottiglia e procediamo per tentativi e approssimazioni: «Qui il compito del filosofo è più modesto rispetto a quello della prima situazione e meno sublime rispetto a quello della seconda: insegna a coordinare gli sforzi, a non buttarsi a capofitto nell'azione, e insieme a non impigrire nell'inazione, a fare scelte ragionate, a proporsi, a titolo di ipotesi, mete intermedie, salvo a correggere l'itinerario durante il percorso, ad

adattare i mezzi al fine, a riconoscere le vie sbagliate e ad abbandonarle una volta riconosciute»<sup>81</sup>. In sostanza un atteggiamento di basso profilo che trova saggezza nella via della prudenza e della ponderazione. La condizione dell'uomo, unico vero attore protagonista dell'evoluzione storica, è dunque quella rappresentata nel migliore dei modi attraverso il modello che prevede un individuo perso all'interno di un labirinto: «L'unica cosa che l'uomo del labirinto ha appreso dall'esperienza (posto che sia giunto alla maturità mentale da apprendere la lezione dell'esperienza) è che vi sono strade senza uscita: l'unica lezione del labirinto è la lezione della *strada bloccata*»<sup>82</sup>.

Dobbiamo tener presente che il filosofo, defunto nel 2004, elaborò il suo saggio nell'epoca in cui la guerra fredda era nel pieno del suo corso, epoca in cui le due superpotenze si affrontavano ad armi pari, armi che per la prima volta nella storia dell'umanità resero attuabile l'apocalisse laica e la conseguente distruzione di ogni forma di vita evoluta sulla faccia della terra. Se un calcolatore *per gioco* potesse analizzare virtualmente le conseguenze dello scoppio di una guerra condotta con bombe all'idrogeno, si troverebbe probabilmente a doversi confrontare con il paradosso che, in un *gioco* di questo tipo, non possono esservi né vincitori né vinti e che dunque la miglior strategia d'azione è quella di non iniziare a giocare: la guerra termonucleare in sostanza non riesce a servire lo scopo della guerra, dal momento che qualsiasi conflitto ha come fine ultimo la vittoria. Del resto negli anni in cui Bobbio scrisse la prima prefazione a, //

---

<sup>81</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 30.

<sup>82</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 31.

*problema della guerra e le vie della pace*, ovvero nell'ormai lontano 79, la fine del sistema dei blocchi sembrava ancora una cosa irrealizzabile e l'Unione Sovietica era appena uscita dagli anni settanta, anni in cui a tratti sembrò essere militarmente addirittura superiore alle forze del patto atlantico. Nel 68 la crisi dei missili a Cuba sembrò ad un tratto trasformare la guerra fredda in guerra *caldissima* e l'umanità fu scossa come mai prima dal terrore atomico.

Il filosofo nel momento in cui vede nell'umanità una specie vivente che si trova all'interno di un immenso labirinto di possibilità, in modo molto prudentiale, invita innanzi tutto a decifrare e a catalogare quali delle vie percorribili nella evoluzione storica siano effettivamente chiuse. L'invenzione delle armi atomiche dovrebbe essere accompagnata di pari passo ad una *coscienza atomica* che nella rozzezza dei nostri costumi sembra ancora essere troppo labile per gestire una capacità distruttiva di queste proporzioni. Ora, a Bobbio interessa la filosofia della storia ma solo ed esclusivamente in relazione al problema della guerra. Come noto vari sistemi di filosofia della storia hanno a più riprese giustificato la guerra come mezzo necessario alla attuazione di determinati fini, alla realizzazione del progresso così come al dispiegamento delle facoltà umane. La seconda metà del novecento dopo le distruzioni perpetrate nella seconda guerra mondiale e in seguito all'invenzione della bomba H non deve e non può più prevedere la guerra come via da seguire nelle relazioni interstatuali. Primo obiettivo di Bobbio è dunque quello di dimostrare e affermare a piena voce che la via della guerra deve essere considerata una via bloccata, una strada senza uscita nella quale non è

più possibile immettersi. Il filosofo si chiede tuttavia se l'abbandono di una via bloccata della storia sia una necessità dettata dalle logiche stesse del processo storico (in cui una ruota del meccanismo ha cessato di ruotare) o, piuttosto, un compito, una scelta che l'umanità deve attuare. La guerra potrebbe essere diventata desueta come metodo di interrelazione tra gli stati oppure potrebbe essere considerata semplicemente come qualcosa di sconveniente empio ed ingiusto. L'era delle armi termonucleari è però destinata a cambiare radicalmente se non a distruggere alla radice le filosofie della storia basate sul progresso. Ad un'osservazione più attenta anche le teorie che fanno della storia un processo ciclico, nel quale corsi e ricorsi sono destinati ad inscenare a più riprese determinati eventi, sono destinate inevitabilmente a cadere in caso di conflitto nucleare: se una guerra di questo tipo dovesse manifestarsi di certo il cerchio si spezzerebbe senza possibilità di ritorno. Ora, premesso che la guerra si trova ad essere una via bloccata, quale sarà il compito del filosofo, in che direzione si svolgerà il suo impegno intellettuale e quali metodi seguirà nel dibattito attorno alla pace e alle relative vie da percorrere nel realizzarla? Bobbio rintraccia tre forme differenti di pacifismo attivo: pacifismo che opera «agendo o sui *mezzi* o sulle *istituzioni* o sugli *uomini*. Si può parlare di un pacifismo *strumentale* nel primo caso, *istituzionale* nel secondo, *finalistico* nel terzo»<sup>83</sup>. Il primo è un metodo prettamente negativo dal momento che si cercano di eliminare o di ridurre al minimo i mezzi con i quali sono condotte le imprese belliche, il secondo momento è d'altro canto positivo dal momento che cerca di sostituire mezzi non violenti a

---

<sup>83</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., P. 79.

mezzi violenti sullo scacchiere delle relazioni interstatali. La prima forma di pacifismo è agli occhi di Bobbio la più superficiale dal momento che non si preoccupa di risolvere il problema alla sua fonte né di condannare moralmente la guerra come qualcosa di empio bensì, semplicemente, di proibire l'utilizzo dei mezzi per metterla in pratica. Questa forma di pacifismo mostra anche tutta la sua limitatezza nel fatto che non riesce a porsi il problema delle utilità delle armi in situazioni quali la difesa attiva o la dissuasione dalla aggressione altrui. Come risposta a queste forme di violenza, è pur vero, si può scorgere una valida alternativa nelle varie pratiche della non violenza, le cui radici affondano nella filosofia antica, nelle prime speculazioni cristiane come nelle filosofie orientali. Se la pratica della non violenza è molto antica la sua attuazione efficace con risvolti pratici sul piano politico la troviamo probabilmente per la prima volta in Gandhi. Quest'ultimo iniziò la sua lotta contro le discriminazioni in sud Africa dove la minoranza indiana subiva pesanti ingiustizie. Fu comunque nella stessa India che le tecniche della lotta non violenta promosse da Gandhi riscontrarono tutto il loro successo. L'inizio della rivoluzione contro il dominio inglese ebbe tuttavia il proprio inizio nel sangue, precisamente a seguito del massacro di Amritsar nel quale le truppe reali, al comando del generale Dyer, perpetrarono un vero e proprio massacro ai danni della folla inerme. E' lecito pensare che tali atti di repressione non ebbero una escalation violenta proprio per il fatto che Gandhi puntò al boicottaggio non violento facendo così in modo che non si riproponessero situazioni quali quella della brutale repressione inglese di fronte alla grande rivolta armata degli indiani nel 1857. Lo stesso Bobbio

è, infatti, convinto che la logica della violenza costituisce un meccanismo perverso di tipo circolare nel quale per l'appunto la violenza rivoluzionaria contro il potere costituito o contro l'occupazione illecita del proprio territorio nazionale da parte di una potenza straniera, non può che condurre inevitabilmente alla giustificazione della violenza controrivoluzionaria. La grandezza del pacifismo di Gandhi risiede nel fatto che egli seppe congiungere la logica della non violenza a meccanismi di boicottaggio, e non di sabotaggio, che avevano un obiettivo risolto pratico e un reale successo operativo ai danni dell'economia inglese. Fu così che nel 1920 esortò gli indiani a non comprare stoffe inglesi, bensì a tesserle da soli con il tradizionale arcolao, mentre nel 1930 promosse la marcia del sale (con la quale invitò il proprio popolo ad estrarre il sale mediante evaporazione dell'acqua marina), volta a danneggiare il monopolio che la gran Bretagna deteneva su questa merce. Bobbio ritiene al pari di Karl Jaspers che se gli indiani avessero avuto come dominatori i nazionalsocialisti tedeschi queste tecniche non avrebbero avuto la minima efficacia: questa osservazione possiede senz'altro un fondo di verità dato che sotto il regime nazista l'apice della violenza raggiunse livelli tali che era la stessa dignità umana ad essere cancellata, tuttavia, è da notare, che non fu per buonismo delle truppe del regio esercito britannico se i massacri ai danni della popolazione furono limitati, ma, piuttosto, per merito dello stesso meccanismo innescato dalle idee gandhiane. Le tecniche di boicottaggio non violento non si fermarono tuttavia con l'esperienza indiana: per una nostra perversa fascinazione nei confronti delle armi, tendiamo ad esempio a mantenere ben impressa nella memoria la lotta armata

partigiana contro il regime fascista, rendendo così poco merito ad altre coraggiose azioni quali quelle degli scioperi di massa nelle fabbriche, atti che spesso furono puniti con violenza e che danneggiavano il fronte in modo complementare alle bombe alleate.

Tornando a Bobbio dopo questa parentesi, abbiamo visto come egli ritenga il pacifismo strumentale piuttosto superficiale ed incompiuto. La seconda forma di pacifismo è quella che cade sotto la categoria di pacifismo istituzionale ed è rivolta non ai mezzi bensì allo Stato. Bobbio ritiene vi siano due modi per far dipendere il fenomeno della guerra dallo Stato: «Il primo modo è quello del *pacifismo giuridico* (la pace attraverso il diritto), secondo cui la guerra è un evento dipendente dall'esistenza dello stato in quanto tale, quali che siano la struttura economica su cui è stabilito e l'ideologia politica che lo dirige, o più precisamente da quel carattere che proprio di tutti gli stati nella fase attuale del diritto internazionale fondato sull'eguaglianza giuridica dei soggetti: il potere supremo ed esclusivo di prendere decisioni ultime riguardo all'impiego della forza. Il secondo modo è quello proprio del *pacifismo sociale* (la pace attraverso la rivoluzione sociale), secondo cui la guerra è un evento dipendente non dallo stato in quanto tale, ma da una certa forma di stato, più precisamente da quel regime che si sostiene sull'oppressione di classe nei rapporti interni e sull'espansione imperialistica nei rapporti esterni, fondato in ultima istanza, in base al proprio contenuto economico ed ideologico, sulla violenza interna ed internazionale»<sup>84</sup>. Bobbio ritiene che queste due forme di pacifismo internazionale si differenziano dal pacifismo

---

<sup>84</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 83.

strumentale dal momento che indagano alla radice sulle cause stesse dello scoppio di conflitti armati e non agiscono meramente sull'abolizione dei loro mezzi di azione. Tra loro le due forme di pacifismo istituzionale si differenziano per il fatto che, il pacifismo giuridico vede nella guerra un modo di risolvere conflitti internazionali in una situazione standard in cui non esista il monopolio della forza, mentre il pacifismo sociale vede per l'appunto la causa della guerra nella struttura sociale di alcuni stati e quindi nella politica internazionale dei medesimi. La soluzione del pacifismo giuridico è quella incarnata nella istituzione di un super stato o di una federazione di liberi stati nella quale l'eterotutela vada a sostituire l'autotutela mentre per il pacifismo sociale la soluzione non è l'eliminazione degli stati e neppure la limitazione della loro illimitata libertà bensì l'abolizione di un determinato tipo di Stato a favore di un altro, ossia dello stato socialista.

La terza ed ultima forma di pacifismo analizzata da Bobbio è quella del pacifismo finalistico, superiore in termini di efficacia rispetto a quello istituzionale dal momento che procede oltre l'identificazione delle cause della guerra e si vuole impegnare in un radicale cambiamento dei costumi umani sino alla soppressione di quegli impulsi negativi e di quella *insocievolezza* che sono cause dello scontro reciproco. Il pacifismo finalistico parte dal presupposto che la guerra è scatenata dagli uomini e da nessun altro, dunque la risposta più efficace a questo male è cambiare la natura stessa della specie umana: «La prima risposta è quella di coloro che collegano la guerra alla natura umana considerata dal punto di vista etico-religioso; la seconda è quella di coloro che considerano la stessa

natura umana da un punto di vista biologico. Per i primi la ragione profonda – veramente ultima – della guerra deve essere ricercata in un difetto morale dell'uomo [...] Per i secondi la ragione profonda deve essere invece cercata in una caratteristica della sua natura istintiva, in un fascio di tendenze o di istinti o di impulsi primigeni...»<sup>85</sup>. Per i primi si tratta di un problema di conversione, di educazione e di sensibilizzazione dell'animo umano. Per i secondi, in un modo che si avvicina di più alla psicanalisi, si tratta di guarigione, di adottare tecniche di terapia, in ultima analisi di adottare un trattamento volto alla eliminazione di tutti gli impulsi aggressivi propri della nostra specie.

Ora, in base all'analisi svolta da Bobbio attorno a queste tre forme di pacifismo è facile osservare come esse si dispongano secondo un climax ascendente di maggiore complessità e di maggiore profondità: «la prima si arresta al piano delle tecniche, la seconda passa dal piano delle tecniche a quello dell'organizzazione sociale, la terza si spinge sino all'uomo, cioè all'inventore e fruitore delle tecniche e delle varie forme di organizzazione sociale»<sup>86</sup>. Ora, il filosofo osserva che mentre per giudicare dell'attuabilità si deve tener conto della complessità, per giudicare dell'efficacia si deve tener conto della profondità. Si deve inoltre considerare il fatto che, il rapporto che intercorre tra complessità e attuabilità è inverso a quello che intercorre tra profondità ed efficacia, così l'attuabilità è tanto maggiore quanto minore è la complessità, mentre l'efficacia è tanto maggiore quanto maggiore è la profondità. Bobbio ritiene

---

<sup>85</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 88.

<sup>86</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 90.

che «Rispetto alle vie della pace il fatto che si dispongano in ordine progressivo quanto alla complessità e alla profondità, implica che si dispongano in ordine inverso quanto alla attuabilità e all'efficacia: la via più attuabile è anche quella meno efficace e viceversa»<sup>87</sup>. Il pacifismo strumentale è, di fatto, quello più attuabile ma sicuramente anche il meno efficace dal momento che anche se si eliminassero tutti gli ordigni nucleari, così come tutte le più sofisticate armi convenzionali presenti sulla superficie terrestre, non si potrebbero però eliminare le tecniche e le conoscenze scientifiche necessarie alla loro costruzione: lo stato che per primo violasse le norme che impediscono il riarmo si troverebbe così ad avere una forza spropositata a danno degli altri. Le tecniche della non violenza sono state poi, come già detto sopra, sperimentate e messe in pratica con un certo successo, tuttavia anche i più accaniti sostenitori della non violenza non sono in grado di dare alcuna assicurazione né di fare alcuna previsione sull'efficacia universale dei metodi da loro proposti.

Del tutto opposta alla prima forma di pacifismo è la terza via del pacifismo finalistico: essa possiede il massimo della efficacia e il minimo della attuabilità. E' chiaro che se si riuscisse a trasformare ciascun individuo in un essere mansueto e privo di impulsi aggressivi la specie umana non conoscerebbe più guerre e la pace universale sarebbe finalmente realizzata. Il film di Stanley Kubrick *Arancia meccanica* mette in scena, d'altro canto, assai bene, il paradosso di come un individuo quale il protagonista (Alex), dotato di impulsi di una rara violenza, possa essere condotto attraverso una cura coercitiva - anch'essa piuttosto brutale ed

---

<sup>87</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 91.

invasiva - al completo rifiuto e senso di ribrezza verso la più banale forma di aggressione. Il film mostra tuttavia come un individuo, la cui personalità è stata manomessa in questo modo, sia poi, una volta riabilitato nella società, la prima vittima di un mondo inevitabilmente violento. Sembra dunque opportuno sperare che se si debba procedere con l'eliminazione di tutti gli impulsi aggressivi negli uomini, questo processo avvenga agendo contemporaneamente su tutti gli individui e in tutti i soggetti possa avere successo, poiché basterebbe un solo individuo a conservare aggressività ed odio per soggiogare gli altri. Più semplicemente Bobbio ritiene, non senza un pizzico di sarcasmo, che un'operazione tanto difficile quanto la riforma morale o il risanamento psicanalitico di impulsi e passioni aggressive di tutta l'umanità, sia un'operazione tanto complessa da non lasciare sperare né a breve né a lunga scadenza che essa possa essere attuata con successo.

La seconda via si trova invece ad essere più attuabile e meno efficace del pacifismo finalistico e allo stesso tempo più efficace ma meno attuabile di quello strumentale. E' però importante osservare che il pacifismo istituzionale trovandosi ad un livello intermedio tra i due non li esclude dal proprio progetto, ma li può coltivare entrambi: così nel momento in cui si cerchi di edificare un pacifismo giuridico quest'ultimo non esclude una politica del disarmo o della progressiva riduzione degli armamenti e, parimenti non esclude un progressivo miglioramento dei costumi umani. All'interno del pacifismo istituzionale poi, le due forme di pacifismo, quello giuridico e quello sociale, non sono valutabili sullo stesso piano: è facile accorgersi del fatto che «il pacifismo giuridico sembra più

attuabile ma meno efficace di quello sociale, questo meno attuabile ma più efficace di quello giuridico. Di conseguenza, il pacifismo giuridico è più vicino a quello strumentale, il pacifismo sociale è più vicino a quello finalistico»<sup>88</sup>.

Secondo Bobbio nessuna delle tre forme di pacifismo sinora analizzate è al massimo grado e nello stesso tempo attuabile ed efficace. Si tratta di chiedersi a che punto si trovi l'umanità dopo millenni di scelte compiute, scelte che hanno tracciato il campo dell'evoluzione storica e quante strade ancora le sia date di percorrere. Il filosofo ritiene che le strade *carreggiabili* siano nell'era delle armi atomiche solo due: la scelta si è dunque fatta estremamente più semplice ma allo stesso tempo estremamente impegnativa dato che non sono date vie di mezzo. Sviluppare nella società civile una coscienza dell'epoca storica in cui ci troviamo e dare un nome a una delle due strade è quello che Bobbio ritiene sviluppare una matura coscienza atomica. Bobbio afferma con toni bellissimi ma connotati di un'indubbia malinconia di fondo che «L'arma totale è arrivata troppo presto per la rozzezza dei nostri costumi, per la superficialità dei nostri giudizi morali, per la smoderatezza delle nostre ambizioni, per l'enormità delle ingiustizie di cui la maggior parte dell'umanità soffre non avendo altra scelta che la violenza o l'oppressione»<sup>89</sup>. La posta in gioco è troppo alta dunque perché ciascuno non metta il proprio impegno nella formazione di una coscienza atomica. Se le vie percorribili sono ormai due, ovvero quelle della guerra e quelle

---

<sup>88</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., P. 94.

<sup>89</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., P. 97.

della pace e se il lavoro intellettuale svolto dal filosofo non può esimersi dal dare il proprio giudizio in merito, soprattutto nel campo della filosofia del diritto, è opportuno fare un'analisi preliminare delle molteplici interconnessioni che guerra e diritto presentano tra loro.

Vi sono quattro modi per considerare le relazioni che intercorrono tra guerra e diritto: «la guerra come antitesi del diritto, come mezzo per realizzare il diritto, come oggetto del diritto, come fonte del diritto»<sup>90</sup>. Più che di quattro modi diversi di intendere la guerra o la guerra in rapporto al diritto ci troviamo di fronte a quattro modi diversi di intendere il diritto. Prendendo in esame il primo modo di giudicare il diritto, ossia come una vera antitesi allo stato di guerra è inevitabile che ci torni in mente il *Leviatano* di Hobbes<sup>91</sup>. L'esemplare ricerca filosofica condotta in questo scritto mostra come lo stato di natura si presenti come un'infelice condizione nella quale individui appartenenti ad una medesima specie, dunque dotati delle medesime facoltà, devono ricorrere all'uso della forza per far valere le loro pretese, per accaparrarsi più mezzi del prossimo e per soddisfare quella innata brama di orgoglio. In diretta contrapposizione allo stato di natura è lo stato civile, risultato cui gli uomini giungono seguendo quella prima legge di natura, la quale prescrive la ricerca della pace, e che si realizza nell'unione in una società retta da leggi accettate e volte alla istituzione di pari obblighi e di pari diritti per tutti i cittadini che hanno scelto di sottoscriverle. Anche l'opera di Kant si impegna in definitiva ad edificare uno stato di pace duraturo, questa volta a differenza

---

<sup>90</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., P. 99.

<sup>91</sup> Thomas Hobbes, *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi (Milano, Bompiani, 2001).

di Hobbes a livello mondiale, ed identifica la sola via possibile attraverso l'instaurazione di un sovra stato di diritto mondiale. La pace è in sostanza l'unico fine possibile del diritto: quest'ultimo può essere, infatti, inteso come l'insieme delle regole e delle norme volte alla realizzazione della pacifica convivenza di un gruppo o di più gruppi.

Il secondo tipo di relazione che intercorre tra i due termini presi in esame è quello che rintraccia nella guerra il mezzo per la realizzazione stessa del diritto. La società mondiale è tutt'altro che omogenea, anzi, è estremamente variegata, e i diversi gruppi che la compongono vogliono costantemente far valere le proprie pretese sugli altri entrando così costantemente in una situazione di contrasto. Ora, uno dei mezzi per far valere e rispettare le proprie pretese così come i propri interessi là dove non sono sufficienti accordi e trattati è proprio la minaccia o la messa in atto della guerra. Bobbio ritiene vi siano solo due modi per risolvere le divergenze che sorgono tra gruppi in contrasto tra loro: o la persuasione o la guerra. Il fine del diritto è quello di mediare e risolvere tali tipi di contrasti, ecco, che la guerra diventa un metodo valido per far valere il diritto stesso. Dunque, nel caso della guerra-mezzo il problema di fondo è solo quello di stabilire se le pretese di un gruppo su un altro sono giuste, se lo sono, anche la guerra sarà giusta: questa è una delle tipiche teorie della giustificazioni della guerra. Le teorie della giustificazione della guerra si trovano ad un livello intermedio tra le teorie belliciste e le teorie pacifiste che condannano sempre come illecita qualsiasi forma di aggressione armata. Questa teoria è del resto tutt'altro che recente e trova le sue lontane origini nel pensiero di Sant'Agostino il quale, si trovò in polemica

con il pacifismo radicale dei primi padri della chiesa. Storicamente l'opinione comune si andò progressivamente accordando su tre tipi di guerra giusta o lecita: la guerra di difesa, la guerra di riparazione ad un torto, la guerra punitiva. Tutte queste forme di aggressione hanno in comune il fatto che esse sono scatenate a seguito di un torto subito dall'esterno, configurandosi così come un atto sanzinatorio. Una guerra tuttavia per essere legittima non basta che sia giusta, essa deve essere anche condotta secondo determinati criteri, secondo certe regole e in base ad un codice deontologico teso a limitarne gli effetti più nocivi e lesivi della dignità umana. Dunque, la guerra, in base a queste teorie, può essere considerata ingiusta o nel caso che essa scaturisca da pretesti infondati, o nel caso che essa sia condotta con criteri illeciti. Ecco che il diritto diventa un mezzo efficace per regolare l'uso della forza, per inscatolarla in certe leggi e norme. Una volta che la guerra viene in alcune circostanze considerata come un mezzo per ristabilire il diritto, essa passa da strumento di diritto a oggetto del diritto. Ecco che sconfiniamo così nel terzo rapporto che Bobbio vede realizzabile tra guerra e diritto, ossia la guerra come oggetto del diritto. Quest'ultima concezione va a colmare in gran parte quel codice deontologico dello jus belli, che nella nostra contemporaneità sembra essere per altro caduto in disuso: nel ventesimo secolo abbiamo assistito ad una tragica ed inarrestabile escalation delle vittime civili nei conflitti. La prima guerra mondiale fu un conflitto in cui la maggior parte delle vittime furono ancora tra i soldati. Dalla seconda guerra mondiale in poi questa tradizione cambiò radicalmente con i bombardamenti a tappeto sui centri abitati, lo sgancio di due bombe

atomiche in Giappone, i genocidi, la pulizia etnica (peraltro molto più antica del ventesimo secolo), le deportazioni, i lavori forzati, le fucilazioni di massa, i gas, ecc. Bobbio ritiene che «prendendo ispirazione dalla teoria del diritto come regola della forza, si possono identificare cinque ambiti del diritto di guerra: 1) chi sia autorizzato a compiere atti di guerra; 2) su chi e su che cosa possano essere compiuti; 3) con quali mezzi; 4) in quali forme; 5) in quale misura»<sup>92</sup>.

L'ultimo modo per intendere il rapporto che intercorre tra guerra e diritto è quello che identifica la guerra come fonte del diritto. Quest'ultimo punto di vista fece ingresso nella scena politica nel momento in cui il positivismo rimpiazzò il giusnaturalismo durante il secolo XIX. Le teorie della guerra giusta mostravano tutta la loro inconsistenza nel momento in cui ognuna delle due parti in lotta si poneva dal punto di vista della ragione, consegnando così l'infondatezza e l'ingiustizia delle cause del conflitto nelle mani della parte avversa. Bobbio osserva, tra le altre cose, che anche ammesso che le circostanze non mostrino dubbi su chi abbia torto o ragione, la violenza organizzata di uno Stato sovrano nei confronti di un altro Stato sovrano non offriva alcuna garanzia, a differenza di una vera e propria procedura giudiziaria, che la vittoria spettasse effettivamente a chi si trovava dalla parte della ragione: il colpevole, potrebbe essere in grado di resistere e da giustiziato farsi giustiziere. La guerra è una procedura che permette in sostanza di aver ragione a chi vince, avvalorando così il famoso detto: la storia è scritta dai vincitori. La teoria della guerra giusta mostra in modo molto chiaro il punto esatto in cui

---

<sup>92</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 104.

avviene la rottura tra giusnaturalismo e positivismo giuridico. Per Bobbio il contrasto tra queste due teorie consiste sostanzialmente in questo: «per un giusnaturalista la giustizia di un comportamento, o che è lo stesso di una regola, è condizione necessaria, se pur non sufficiente, della sua validità; per un positivista, la giustizia di un comportamento, o che è lo stesso di una regola, non è condizione necessaria né sufficiente della sua validità [...] che la guerra debba essere giusta per essere legittima, è per il giurista positivista un'esigenza morale, se mai un'aspirazione rivolta al diritto futuro, non una regola positiva del diritto internazionale: l'idea di ciò che la guerra deve essere, non di ciò che la guerra è»<sup>93</sup>.

La quarta ed ultima forma di rapporto tra guerra e diritto è dunque quella che vede nella guerra non un espediente per la restaurazione di un diritto che sia stato infranto, bensì la fonte stessa di un diritto nuovo e futuro: una sorta di rivoluzione, termine con il quale si vuole indicare una serie di azioni volte alla edificazione di un ordinamento nuovo in sostituzione a quello precedente. Bobbio osserva che la concezione della guerra-mezzo tende facilmente a sfumare nella concezione della guerra fonte: nei rapporti interni ad uno stato la differenza tra forza riparatrice e innovatrice è netta e la prima tende a prevalere sulla seconda; in ambito internazionale i rapporti tra guerra-mezzo e guerra-fonte sono molto tenui e una volta accettato che la guerra è lecita e che il vincitore ha diritto di imporsi sul vinto la re-staurazione tende a coincidere con la ri-voluzione cioè con l'instaurazione di un nuovo ordine a seguito dei mutamenti degli equilibri di forza sullo scacchiere internazionale. La storia ha fornito prove

---

<sup>93</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 107.

che avvalorano queste stesi dal omento che, a più riprese, il possesso di conquista è stato il più legittimo ed incontestato. Basti a proposito citare il famoso dialogo tra Ateniesi e Meli, per altro già presentato nell'introduzione, dove Tucidide mostra quali siano le ragioni del dominio mosse da una potenza militare ateniese a confronto con le ragioni della giustizia invocate dal popolo conquistato dei Meli. Carlo Ginzburg nel suo saggio *Rapporti di forza* così ricorda le circostanze dell'aggressione ateniese ai danni degli abitanti della piccola isola di Melo: «Nel corso della quasi trentennale guerra del Peloponneso combattuta tra Sparta e Atene, e i rispettivi alleati, gli abitanti dell'isola di Melo, che era colonia spartana, avevano cercato in primo tempo di mantenersi neutrali; poi, di fronte alle imposizioni degli ateniesi, si erano ribellati. La risposta ateniese fu sanguinosa: nel 416 gli uomini di Melo furono uccisi, le donne e i bambini furono ridotti in schiavitù. Dal punto di vista politico e militare si trattò di un episodio di scarsa importanza. Tucidide decise di dargli grande importanza...»<sup>94</sup>. In un passo del V libro della *Guerra del Peloponneso*, Tucidide espone le ragioni della giustizia che i rappresentanti di Melo espongono ai rappresentanti di Atene. Quest'ultimi freddamente e realisticamente impongono le proprie ragioni, dettate dal diritto del più forte a comandare sul più debole: se vi è disparità di forze i più deboli devono approvare incondizionatamente le leggi del più forte, pena la brutale repressione. Gli ateniesi ricordano inoltre che questa legge non è stata da loro stabilita, è sempre esistita e sempre esisterà è la dura ed incontestabile legge di natura.

---

<sup>94</sup> Carlo Ginzburg, *Rapporti di forza*, (Milano, Feltrinelli, 2000), op. cit., p. 15.

E' facile notare che se si intende in questo modo il rapporto tra guerra e diritto, i confini tra ciò che è giusto e ciò che è ingiusto si fanno sempre più incerti, mentre si allarga al contrario la possibilità di azioni assolutamente libere e svincolate da qualsiasi tipo di norma.

La guerra moderna, che per la prima volta nella storia può essere condotta con armi di distruzione di massa, è agli occhi di Bobbio assolutamente al di là di ogni principio di legittimazione. Essa deve essere per l'appunto considerata al pari di una via bloccata una scelta che implica un aut aut: o pace o guerra. Quest'ultima dopo essere stata considerata per secoli un mezzo per realizzare il diritto o un oggetto di regolamentazione del medesimo «è tornata ad essere quello che era nella ricostruzione hobbesiana, l'*antitesi del diritto*»<sup>95</sup>. Ciò che preme a Bobbio è la ricerca di concrete vie per la pace accompagnata alla ricerca delle cause della guerra. Quest'ultima non può più solo essere limitata, arginata o regolata, essa deve essere eliminata del tutto se veramente non ci si vuole rassegnare alla distruzione indiscriminata. Bobbio si chiede se sia possibile mettere al bando la guerra senza l'ausilio del diritto e ritiene che la soluzione a questo quesito risieda in un ulteriore approfondimento dei rapporti tra guerra e diritto. A proposito è doveroso innanzi tutto tracciare una distinzione tra pacifismo passivo e pacifismo attivo. Il pacifismo giuridico è una forma di pacifismo attivo mentre per pacifismo passivo si devono intendere le varie forme di pacifismo che vedono nel fenomeno della guerra qualcosa che inevitabilmente esaurirà la propria efficacia o

---

<sup>95</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della pace e le vie della guerra*, op. cit., p. 112.

che certamente morirà di morte naturale. Venuta meno l'illusione che l'avvento della pace sia conseguenza del progresso scientifico ed industriale, un fatto naturale iscritto nei geni dell'evoluzione storica tesa verso il progresso di tutte le facoltà umane, il problema della pace è ridiventato agli occhi del filosofo un problema morale: «in questo senso il pacifismo di oggi, non è più passivo, ma attivo: è una ricerca dei rimedi più idonei a instaurare la pace, e di un'azione conseguente»<sup>96</sup>. Bobbio ha tracciato tre forme di pacifismo attivo, quello strumentale volto alla soppressione dei mezzi volti alla messa in pratica della guerra, attraverso la rapida e diretta eliminazione o drastica limitazione delle armi convenzionali e di quelle di distruzione di massa; il pacifismo istituzionale teso alla soppressione dell'attuale sistema dei rapporti internazionali fondato sull'eguaglianza dei singoli stati attraverso la creazione di un sistema superstatale di diritto; il pacifismo finalistico che intende attraverso una riforma morale e religiosa o attraverso una terapia scientificamente controllata eliminare quella serie di impulsi aggressivi che fanno dell'essere umano un individuo fortemente insocievole ed aggressivo. Bobbio ritiene di dare un'opinione fortemente personale quando considera il pacifismo istituzionale come la via migliore da percorrere. Formula questo giudizio in base ai due criteri dell'attuabilità e dell'efficacia. La seconda forma di pacifismo è, infatti, allo stesso tempo più attuabile del pacifismo finalistico e anche più efficace di quello strumentale. A questi pregi bisogna aggiungere anche il fatto che esso non esclude all'interno della propria logica che siano comunque incentivate e portate avanti in parallelo

---

<sup>96</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della pace e le vie della guerra*, op. cit., p. 115.

anche le altre due vie verso la costruzione della pace.

Un discorso che si impegni nella complessa ricerca di concrete vie atte al raggiungimento della pace, richiede che, di quest'ultimo concetto, si dia una definizione ben precisa: il termine pace non manca del resto di avere anche un forte connotato emotivo, dal momento che facendo uso di un concetto tanto carico di significato, non si può far a meno di esprimere allo stesso tempo una serie di valori di cui è necessario dare determinati confini e stabilire i relativi connotati. Nel linguaggio quotidiano si usano spesso espressioni quali quella di pace interiore o di pace dello spirito, a proposito è doveroso tracciare una prima distinzione tra questa forma di pace di cui si deve occupare la morale e la pace esteriore, prerogativa esclusiva del diritto. E' d'altro canto vero che in alcune forme di pacifismo, quali quella dell'umanista Erasmo da Rotterdam, la pace esteriore è stata messa in una sorta di relazione di dipendenza dalla pace interiore: quest'ultima vista come condizione necessaria per qualsiasi tipo di convivenza armonico con il mondo circostante. Bobbio esplicita invece il fatto che, la pace di cui egli intende parlare è quella che scaturisce da tutta quella serie di rispettabili ricerche che cadono sotto l'accezione di *peace research*, ossia di quella pace «che pone fine a quel particolare tipo di conflitto che è la guerra (in tutte le sue accezioni) [...] Del resto, è questo il senso prevalente, oltre che nel linguaggio letterario, filosofico e giuridico, anche nel linguaggio comune, ove «pace» è usato abitualmente come l'opposto di «guerra», e non, genericamente, di conflitto, e tanto meno di violenza...»<sup>97</sup>. Una prima osservazione da fare è che il concetto di pace

---

<sup>97</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 121.

può essere definito solo ed esclusivamente in stretta relazione con il concetto di guerra. Una seconda constatazione è che nei rapporti interni dei vari stati sembra tutto sommato prevalere nella storia lo stato di pace, mentre nei rapporti internazionali è storicamente preponderante lo stato di disordine-guerra. La preliminare definizione del concetto di guerra facilita la definizione del concetto di pace: la guerra è dunque in line generale un conflitto tra gruppi indipendenti la cui soluzione è affidata alla violenza organizzata. Una delle cause più frequenti di attrito tra due gruppi contendenti è in generale la concorrenza per il possesso di un bene scarso. Hobbes nel *Leviatano* ritenne che gli uomini entrano in conflitto tra loro per la competizione, per la diffidenza e la gloria, tutte e tre caratteristiche peculiari ed ontologiche del nostro essere uomini. Per violenza Bobbio intende: «a) l'uso della forza fisica; b) intenzionalmente diretta all'effetto voluto da parte del soggetto attivo; c) non consentita da parte del soggetto passivo. Non è violenza nel senso corrente della parola la cosiddetta violenza psicologica [...] Nell'estensione del concetto di guerra così delimitata rientrano quattro tipi di guerra: la guerra esterna fra stati sovrani, la guerra all'interno di uno stato, o guerra civile, la guerra coloniale o imperialistica, la guerra di liberazione nazionale»<sup>98</sup>. Dalla definizione di guerra che Bobbio ha appena formulato, si evince che si può intendere per pace solo quello stato di cose che esclude il conflitto come esercizio della violenza durevole ed organizzata, non dunque sporadici incidenti di frontiera quali ad esempio quelli nella regione del Kashmir tra India e Pakistan: due stati possono dunque essere in conflitto tra loro

---

<sup>98</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 125.

senza essere in guerra. E' tuttavia doveroso osservare che nonostante il concetto di pace possa essere definito come assenza di guerra, dunque in senso negativo, in senso giuridico esso denota la soluzione giuridicamente regolata di un conflitto, dunque è definibile in senso positivo: «Nel suo senso negativo la pace è uno stato di cose generico (lo stato di non-guerra); nel suo senso positivo, la pace è uno stato specifico, previsto e regolato dal diritto internazionale, uno stato che viene ad essere determinato in seguito ad un accordo col quale due stati cessano delle ostilità e regolano i loro rapporti futuri. «Fare» la pace significa non soltanto cessare dalle ostilità o non fare più la guerra, ma anche instaurare uno stato giuridicamente regolato che tende ad avere una certa stabilità»<sup>99</sup>. E' chiaro che nel linguaggio comune si attribuiscono allo stato di guerra connotati negativi, mentre si tende a vedere nello stato di pace un valore dunque a ricoprirlo di connotati positivi. Tuttavia come si è già avuto modo di dimostrare il pensiero politico è stato, a più riprese, popolato da teorie che giustificavano in determinate circostanze la guerra, mostrando come non tutti i conflitti possono essere valutati come ingiusti e non ogni stato di pace è effettivamente giusto. Vi sono state inoltre teorie che hanno mostrato come pace e guerra non sono valori assoluti bensì mezzi il cui valore deve essere giudicato in base all'importanza del fine da raggiungere: per Hegel ad esempio il criterio in base al quale opera il tribunale della storia non è la giustizia bensì il successo raggiunto nel pieno raggiungimento dei propri scopi e nel compimento della propria evoluzione. Nella vita vi sono inoltre altri beni che possono in determinate

---

<sup>99</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 126.

circostanze essere valutati come superiori al bene della pace, ad esempio la libertà, l'onore, il benessere della collettività, ecc. Ciò che comunque è certo è che, se da un lato, il concetto di pace può essere sempre considerato come un ideale cui l'umanità deve sforzarsi di tendere con il massimo impegno, di certo, altrettanto non è possibile dire della guerra: nessuno, neanche il più convinto fautore delle teorie belliciste può sperare che sia raggiunto uno stato di guerra permanente e insanabile.

Bobbio traccia una distinzione tra tre forme di pace: 1) la pace di potenza a sua volta suddivisa in pace di equilibrio, quando i gruppi politici si fronteggiano in rapporti di eguaglianza militare e la pace di egemonia fondata sulla asimmetria militare ove uno stato sia più forte degli altri (è il caso della pace d'impero fondata su un vero e proprio predominio di una superpotenza su tutte le altre come ad esempio si ebbe sotto l'impero romano); 2) la pace d'impotenza come quella che si ebbe durante la guerra fredda dove entrambi i blocchi in lotta erano capaci di annientarsi reciprocamente; 3) la pace di soddisfazione quale quella regnante nell'europa occidentale dopo la seconda guerra mondiale, fondata sulla reciproca fiducia e su una fitta rete di scambi economici e culturali. La pace cui mira Bobbio e cui dovrebbe rivolgere l'attenzione ogni serio pacifista è la pace di soddisfazione: stato di cose che può essere attuato tra parti che non hanno più tra loro rivendicazioni tali da giustificare un intervento armato. Sono affini al pacifismo concetti quali quelli di cosmopolitismo (le cui lontane origini nella filosofia greca sono state analizzate nel capitolo primo), internazionalismo, mondialismo, universalismo, ma non concetti quali quello di imperialismo: una pace di

impero è una falsa forma di pacifismo, poiché una moltitudine di stati i cui rapporti siano regolati dal potere di un superstato conquistatore non conserva la benché minima forma di libertà e dignità e, come lo stesso Kant ci ha insegnato, nessuna forma di pace può esistere senza la libertà individuale e senza la libera convivenza di nazioni all'interno di un pacifico ordinamento giuridico<sup>100</sup>.

Bobbio ricorda due dei suoi grandi predecessori che nella storia del pacifismo hanno dato il via alla grande tradizione dei progetti filosofici, l'Abbè de Saint-Pierre con il suo *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe* (1713), Kant con il trattato *Per la pace perpetua* (1795), entrambi connotati dal fatto di «concepire il progetto di formazione di una stabile società internazionale ad analogia del processo con cui si sarebbe formato – secondo l'ipotesi giusnaturalistica, in particolare secondo il modello hobbesiano – lo stato: processo caratterizzato dal passaggio dallo stato di natura, che è stato di guerra, alla società civile, che è stato di pace, attraverso il patto di unione»<sup>101</sup>. Bobbio evidenzia tuttavia la superiorità del progetto kantiano che a differenza del lavoro di Saint-Pierre non si arresta semplicemente al modello federale, volto a stringere gli stati in un'alleanza perpetua, ma sintetizza quella fondamentale clausola preliminare in base alla quale nessuno degli stati che andrà a formare l'unione può essere retto da un governo dispotico: con questa idea, espressa nel primo articolo

---

<sup>100</sup> E' doveroso tener presente a proposito delle relazioni che intercorrono tra l'idea di pace e altre quali quella di internazionalismo, che se un pacifista è senza ombra di dubbio parimenti anche un internazionalista, un internazionalista può non essere un pacifista, come per esempio mostra il caso della Terza Internazionale. Quest'ultima fu fondata per iniziativa dei bolscevichi russi dopo il fallimento della Seconda Internazionale, causato dal voto dei socialdemocratici tedeschi e francesi ai crediti richiesti dai loro governi per affrontare la prima guerra mondiale. La Terza Internazionale o Comintern non escluse, tuttavia, all'interno dei ventuno punti della propria carta, l'uso della forza - se necessario - per diffondere o difendere la causa comunista.

<sup>101</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 142.

definitivo del suo trattato, Kant mostra i limiti di un pacifismo meramente giuridico e apre la strada, secondo Bobbio, alle più moderne forme di pacifismo democratico. Quest'ultima forma di pacifismo sostiene che non è la sovranità in quanto tale, la libertà illimitata che ogni Stato possiede sugli altri, la causa della guerra, bensì una particolare forma di Stato, il cui governo si presenta come illiberale e dittatoriale.

Bobbio ritiene vi siano due etiche della violenza, quella che tende a conservare l'ordine costituito e la violenza rivoluzionaria, volta all'instaurazione di un ordine nuovo. Entrambe queste condotte provocano un meccanismo perverso di aggressività, dal momento che, se la violenza rivoluzionaria si auto giustifica come risposta ad una forma di violenza altrui, ciò comporta che dall'altra sponda si giustifichi per motivi esattamente speculari la violenza controrivoluzionaria. Non si può dunque valutare la guerra alla stregua di uno strano scandalo della storia, questo fenomeno ha, infatti, di volta in volta trovato troppi apologeti per essere pensato come qualcosa di irrazionale ed incomprensibile: del resto il meccanismo di giustificazione è più che semplice e mette le proprie radici in quel ragionamento teleologico che valuta la giustezza o meno dei mezzi in funzione del fine da raggiungere. Alla luce di queste osservazioni Bobbio è fermamente convinto che ogni condanna della violenza è sterile se non è accompagnata dalla scientifica ricerca di mezzi alternativi che fungano da alternativa a questo male: «Nessuno può ignorare che la violenza, anche la più barbara, serve a qualcuno, ed è considerata, in determinate circostanze, come l'unica via d'uscita e, tanto meno, che molte mete oggi ritenute vantaggiose per l'umanità sono state raggiunte

mediante la violenza. Le stesse mete, questo è il punto, potevano essere raggiunte in altro modo?»<sup>102</sup>. La gravità del problema che ci siamo posti di risolvere è di portata tale da non permettere alcun approccio moralistico, bensì richiede il massimo realismo: «L'unica proposta realistica, incredibilmente, è proprio quella che i relisti considerano, o per lo meno hanno sinora considerato, irrealistica, è quella che mira alla invenzione di nuove istituzioni e di nuovi strumenti di azione che permettano di risolvere senza bisogno di ricorrere alla violenza individuale e collettiva conflitti sociali la cui soluzione è stata tradizionalmente affidata all'azione violenta, che rendano insomma la violenza o troppo costosa o inutile o addirittura contro-producente»<sup>103</sup>.

Il saggio *Il problema della guerra e le vie della pace* mostra tutta la sua grandezza ed efficacia proprio in questa ricerca di metodi concreti e realistici che possano fungere da serio antidoto contro il male della guerra. Tra le righe del testo traspare quel terrore per il conflitto atomico che abitava la coscienza di tutti noi prima della fine della guerra fredda. Ora la guerra sembra aver cambiato ancora una volta le proprie vesti: stiamo assistendo alla proliferazione delle armi di distruzione di massa in un mondo multilaterale dove le alleanze si stringono e ricompongono frequentemente. Huntington nel suo saggio *Lo scontro delle civiltà* ritiene, cogliendo nel segno, che il mondo, dopo il crollo delle grandi ideologie politiche, sia caduto in una sorta di nuova indigenizzazione dove le comunità e gli stati sono tornati ad identificarsi con religione, lingua,

---

<sup>102</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 157.

<sup>103</sup> Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, op. cit., p. 161.

costumi ed etnie. Un mondo dunque per certi versi più complesso di quello regolato dalla semplice logica della contrapposizione tra capitalismo e comunismo. Nel saggio *Die neuen Kriege*<sup>104</sup> Herfried Münkler ritiene che le armi leggere producano ogni anno una quantità di vittime impressionante: il famigerato kalaschnikov ad esempio, mai passato di moda, provoca, ogni anno, più morti di quanti né abbiano fatti i bombardamenti su Hiroshima Nagasaki. In questo scenario il pacifismo giuridico e il kantiano progetto di una federazione di stati, possono trovare maggior attualità che nell'epoca della contrapposizione tra i due blocchi: in epoca di guerra fredda sembrava effettivamente impossibile che un sistema di diritto planetario fosse in grado di incidere sulle decisioni di due parti in lotta tanto forti e tanto differenti tra loro. Possiamo concludere tale paragrafo con la constatazione che le forze propulsive che si stanno affacciando nel nuovo millennio rendono più attuale che mai la necessità di incentivare, attraverso il pacifismo giuridico, l'idea che l'unica alternativa alla violenza risieda nel diritto.

Nel prossimo paragrafo si prenderanno in esame le soluzioni che Jürgen Habermas fornisce per adattare un diritto internazionale piuttosto sbiadito alle esigenze delle nuove realtà geopolitiche. Egli ritiene che, all'inizio del nuovo millennio, la sfida cosmopolitica del pacifismo kantiano debba essere rilanciata con estrema convinzione in un mondo dove l'unica superpotenza rimasta adotta una politica di emarginazione e di indebolimento dell'ONU, dà per acquisita la rottura con l'Europa e dove il mercato globale richiede ora come mai prima che vi sia una politica

---

<sup>104</sup> Herfried Münkler, *Die neuen Kriege*, (Reinbek bei Hamburg, RoRoRo, 2005).

globale in grado di regolamentarlo e renderlo più equo promuovendo così una sfida alla politica e alla stessa democrazia.

### **IV.3 Habermas: l'occidente diviso e la riorganizzazione dell'ONU**

Habermas ritiene che l'unilaterale politica di potenza dell'attuale governo statunitense oltre che a creare una pericolosa spaccatura con l'Europa, metta in discussione una delle più grandi iniziative volte alla civilizzazione del genere umano, iniziativa che trova i suoi primi albori nel pensiero kantiano e la sua messa in pratica, seppur superficiale ed imperfetta, nell'Organizzazione delle Nazioni Unite. Il saggio *L'occidente diviso* è composto da vari scritti composti tra l'Aprile 2003 e il settembre 2004: i sette testi differiscono molto tra loro per forma, lunghezza e temi messi di volta in volta in primo piano. I primi sei affrontano vari aspetti dell'attuale situazione geopolitica a partire da eventi emblematici quali l'ingresso delle truppe statunitensi a Bagdad o le imponenti manifestazioni pacifiste svoltesi il 15 febbraio 2004, l'ultimo intende delineare un quadro concettuale complessivo mostrando allo stesso tempo quale idea il filosofo si sia fatto dell'ONU e quali riforme strutturali tale organizzazione dovrebbe ricevere per essere più efficiente ed imparziale. Dalla lettura di

questi sette saggi possiamo estrapolare tre nodi o tesi fondamentali: 1) che l'antico progetto kantiano di una regolamentazione giuridica dei rapporti internazionali, avviato con la rinuncia degli stati allo *jus ad bellum*, il potenziamento delle Nazioni unite e la valorizzazione dei diritti umani, sono messi fortemente in crisi dalla politica unilaterale dell'attuale governo statunitense; 2) che tale politica ha la duplice colpa di aver innescato la crisi del pacifismo giuridico e di aver diviso l'occidente allontanando l'Europa dall'America (anche perché la via della pace attraverso il diritto non è univoca ma necessita di cooperazione, autocritica e coordinazione dei fini); 3) per ultimo il progetto cosmopolitico avrà una seconda opportunità solo sotto forma di una *costituzionalizzazione* liberale e pluralistica dei rapporti internazionali di cui l'Europa oltre che a fornire un modello valido può farsi portavoce contro progetti concorrenti di ordine mondiale. Sebbene obbiettivo polemico del saggio resti l'auto-investitura morale di una super-potenza che identifica la sicurezza, sua e degli altri, con l'affermazione dei propri valori, l'ultima parte del saggio presenta, come vedremo, quel idea di costituzionalismo a più strati cui Habermas è giunto a maturazione dopo una serie di riflessioni. Il tentativo di mettere in atto una *pax americana* cerca di sostituire un potere morbido di civilizzazione quale quello portato avanti dal pacifismo giuridico con un'etica nazionale universalmente valida. Questo stato di cose mette in atto una logica che giustifica la divulgazione forzata di *modelli*: il sorgere di idee quali dell'esportazione della democrazia, il diritto - se non addirittura il dovere - di ricorrere alla guerra preventiva, così come la convinzione di essere nel giusto ogni qual volta ci si sottragga dall'impegno di

sottoscrivere trattati internazionali (come il Protocollo di Kyoto, il trattato ABM o la Convenzione di Ginevra). Una politica estera che mostra, per altro, tutta la sua miopia nel momento in cui vorrebbe innestare forme di governo quali la democrazia su realtà tribali che coesistono tra loro in un'area geografica come l'Iraq che ha culture e tradizioni storiche completamente differenti. Del resto anche la guerra al terrorismo sarebbe combattuta molto più efficacemente seguendo la via della cooperazione internazionale ed unificando le operazioni di intelligence piuttosto che con i super armamenti convenzionali, che fanno apparire gli Stati Uniti, per usare un'espressione di Tzvetan Todorov, come un pugile che voglia schiacciare le mosche con i guantoni. Habermas scorge tuttavia il pericolo maggiore di tale politica nel fatto che, per la prima volta, la più vecchia democrazia del mondo ha scelto deliberatamente di abbandonare quel binario di internazionalismo e cosmopolitismo che aveva fatto di essa la locomotiva dello sviluppo di organizzazioni quali la Società delle Nazioni e la successiva Organizzazione delle Nazioni Unite. Il filosofo giudica un'eventuale nuova adesione da parte degli Stati Uniti alle norme del diritto internazionale dell'ONU, che prescrivono la tutela della pace e dei diritti umani, del tutto conveniente agli stessi progetti dell'America: la più concreta difesa contro le minacce del terrorismo così come il più efficace metodo di contenimento di future potenze quali la Cina o l'India. L'aggressione ai danni del governo dittatoriale di Saddam Hussein, avvenuta scavalcando a piè pari il consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite, ha creato difatti un micidiale precedente per le superpotenze future. Modelli in grado di decostruire le pretese di quel complesso economico-

militare con cui la super-potenza cerca di gestire la globalizzazione neo-liberista e le sue crisi, possono, secondo Habermas, venire da un'Europa finalmente conscia delle proprie potenzialità e che abbia allo stesso tempo acquisito un'unica voce in ambito di politica estera. Il piano scelto dal filosofo per le sue proposte d'azione resta quello istituzionale. Senza una riforma del Consiglio di Sicurezza, che ne accresca la rappresentatività continentale e l'autonoma capacità d'azione, il richiamo alle Nazioni Unite suonerà sempre più vuoto: occorrerà dunque rivedere composizione e procedure decisionali del massimo organo, sottomettendo i suoi interventi a regole obbligatorie che evitino la selettività, spesso imbarazzante, in base alla quale si sceglie di impegnarsi in interventi umanitari. E' inoltre fondamentale sostenere le sue risoluzioni con efficienti contingenti messi a disposizione dagli stati membri. Analogamente, la contiguità tra guerre legali ed azioni penali dovrà evitare i cortocircuiti tra la criminalizzazione dei nemici esterni e la militarizzazione della vita interna (ciò che sta, di fatto, avvenendo sotto la presidenza Bush), introducendo nuove regole di diritto umanitario analoghe a quelle che nel diritto interno limitano l'azione delle polizie: l'idea della guerra come sanzione collettiva sembra con ciò rifiutata, a vantaggio di una globalizzazione della *rule of law* più che di un globalismo giudiziario vendicativo. Habermas ritiene tuttavia che tutto questo non sia sufficiente, se tali riforme non sono accompagnate dalla formazione di entità sopranazionali a livello regionale, quali l'Unione Europea, che possono fornire risposte più concrete alla globalizzazione e alle sfide del nuovo millennio: la salvaguardia dell'ambiente, la conservazione dello stato sociale e la gestione di zone di crisi sempre

meno controllabili a livello delle singole nazioni. Dal saggio *L'Occidente diviso* traspare un certo ottimismo sul fatto che l'Europa riesca ad avere in tempi non troppo lontani una costituzione comune e un'unica voce in politica estera. Il filosofo ritiene poi che i passi da compiere in questa direzione non siano insuperabili: si richiede che la solidarietà nazionale e la politica del *welfare* siano estese alle dimensioni di uno stato federale post-nazionale che conservi allo stesso tempo le identità dei singoli stati membri, ma sottometta le scelte politiche più importanti alle decisioni della maggioranza scaturita dall'assemblea delle nazioni partecipanti. Tutto questo porterebbe ad una coscienza Europea comune e, per usare le parole di Habermas, a quel *patriottismo costituzionale* conscio della maturità storica di un vecchio continente quale l'Europa, che può e deve fungere da potenza culturale sullo scacchiere internazionale. Sono queste idee che Habermas condivide con un suo autorevole collega, Tzvetan Todorov autore di un'illuminante sintesi della politica mondiale in una prospettiva europea in *Il nuovo disordine Mondiale*.<sup>105</sup> Nella seconda parte del saggio, attraverso gli occhi di un cittadino europeo, vengono tracciate le linee che l'Unione Europea dovrebbe seguire per fungere da modello e avere una voce più perentoria in campo di politica internazionale. Secondo Todorov non è auspicabile e probabilmente nemmeno possibile che l'Europa possa elevarsi ad una potenza militare sul modello degli Stati Uniti. Se la via del neo-imperialismo è sbagliata, altrettanto erroneo sarebbe seguire la strada dell'impotenza o del basso profilo militare, situazione che renderebbe il nostro continente ancora più legato alle

---

<sup>105</sup> Tzvetan Todorov, *Il nuovo disordine mondiale*, (Milano, Garzanti, 2003).

scelte dell'ingombrante alleato americano: «La riunificazione degli Stati europei in una confederazione è già un passo di cui non vi era esempio. La forma di potenza a cui aspirerà l'Unione Europea potrà a sua volta essere inedita: non si è condannati alla scelta tra imperialismo e impotenza. Chiamerò questa forma la «potenza tranquilla»<sup>106</sup>. L'autore specifica che i compiti militari di una confederazione di questo tipo devono essere esclusivamente quelli della difesa dei propri confini, della soluzione di conflitti sanguinosi all'interno della propria area di influenza (come quelli scoppiati nell'ex Jugoslavia o a Cipro), contenere le minacce di ritorsione da parte di grandi potenze straniere quali la Russia, intervenire in aree calde del globo con una forza di intervento rapida e snella al servizio dell'ONU, andare in soccorso di partner quali gli Stati Uniti in caso essi siano attaccati. Il percorso da seguire in questa direzione è lungo e tortuoso. I paesi dell'est, nuovi membri dell'Unione, continuano a percepire l'immenso Stato russo come una minaccia e ripongono incondizionatamente le loro speranze di difesa negli Stati Uniti, permettendo così a quest'ultimi di costruire installazioni militari sul proprio territorio ( è il caso ad esempio di Polonia e Repubblica Ceca per le stazioni radar antimissilistiche). Atteggiamenti di questo tipo dividono i paesi europei tra loro, ma alla base di tali scelte politiche stanno motivi comprensibili: è, infatti, pacifico, che i nuovi membri della comunità, acquisita da poco l'indipendenza, non si sentano tutelati adeguatamente, da un'Unione Europea che tuttora non può fare a meno degli Stati Uniti nella difesa del proprio territorio come nella pacificazione di zone di crisi,

---

<sup>106</sup> Tzvetan Todorov, *Il nuovo disordine mondiale*, op. cit., p. 57.

nei confronti di qualsiasi minaccia possa provenire in futuro dall'est. Todorov è tuttavia convinto che con il tempo i nuovi membri dell'est possano capire che è nel loro interesse incentivare la convergenza degli interessi comuni dell'Unione anziché frammentarli in relazioni univoche con il partner transoceanico. Il caso della Gran Bretagna è diverso è per varie ragioni questo paese ha deciso di legare la propria politica militare a quella degli Stati Uniti, tuttavia, anche in questo caso, Todorov ritiene «conveniente attendere che il cambiamento avvenga dall'interno: la Gran Bretagna potrebbe trovare vantaggioso svolgere il ruolo di padrone qui anziché di servitore laggiù [...] Nell'attesa quindi bisogna partire dalla constatazione che i paesi europei non aspirano tutti allo stesso modo all'integrazione militare. Anziché attendere passivamente il cambiamento occorre, come hanno notato numerosi osservatori, un nuovo approccio: costituire un'Europa non a velocità diverse, ma a cerchi concentrici»<sup>107</sup>. Dunque sembra realistico pensare che il nocciolo dei paesi fondatori, Germania, Benelux, Francia, Italia, possano promuovere e portare avanti l'idea che il loro destino così come la loro sicurezza sono comuni, perché nessuna minaccia può più verosimilmente provenire dall'interno; attorno a questo nucleo di paesi si dovrebbero stringere in cerchi concentrici gli altri, che abbisognano di più tempo per metabolizzare queste idee. Todorov, intellettuale di origine bulgara, ricorda i tempi in cui, al di là della cortina, l'Europa occidentale pareva essere qualcosa di lontanissimo ed irraggiungibile, mentre ora, soprattutto da parte dei giovani, sta lentamente crescendo un senso di cittadinanza europea. Molti dei nostri politici

---

<sup>107</sup> Tzvetan Todorov, *Il nuovo disordine mondiale*, op. cit., p. 74.

stentano ancora ad emanciparsi dalla logica degli interessi nazionali, ma iniziative quali il programma Erasmus fanno sperare che nell'arco di due generazioni il sentirsi cittadino europeo possa avere un orizzonte di senso grande quanto la vecchia appartenenza nazionale. Todorov ricorda come L'Unione Europea possa grazie alle sue peculiari caratteristiche fornire un più che valido modello di convivenza pacifica tra i popoli: siamo di fronte ad un vero e proprio laboratorio della politica in un territorio dove «la compresenza stessa di così tanti popoli nello spazio limitato dell'Europa ne costituisce la caratteristica più sorprendente. Impossibile viaggiare due ore in aereo, oggi, senza trovarsi in un paese diverso: lingua straniera, costumi imprevisi. Questo capo avanzato dell'Asia è appena più grande degli Stati Uniti o della Cina, ma sul suo terreno si trova una quarantina di Stati autonomi anziché uno solo [...] Il continente europeo colpisce quindi per questo: la guerra tra i paesi che lo costituiscono è da poco diventata inconcepibile»<sup>108</sup>. Ora, sarebbe auspicabile, che in un modello d'Europa a cerchi concentrici le istituzioni centrali siano rafforzate, rese più efficienti, più democratiche e in grado di rappresentare maggiormente la popolazione europea e meno gli stati, in modo che la periferia non accusi eccessivamente la distanza dal centro. Todorov ritiene poi che in vista della creazione di una forza militare organizzata non sia più ammissibile accettare la situazione attuale dove i sei stati più grandi, che da soli costituiscono il 70% della popolazione, hanno lo stesso peso anche in commissione dei paesi più piccoli: questo perché in un progetto militare unificato budget, soldati e mezzi devono essere forniti in proporzione al

---

<sup>108</sup> Tzvetan Todorov, *Il nuovo disordine mondiale*, op. cit., p. 63.

numero di abitanti. Bisognerebbe inoltre affiancare all'istituzione del parlamento Europeo un presidente dell'Europa eletto dai deputati europei che avesse l'autorità di tracciare le grandi linee della politica europea. In questi difficili compiti dovrebbe essere aiutato dal ministro della difesa, dal ministro degli esteri, ecc. l'ex segretario alla difesa del governo Bush, Donald Rumsfeld, qualificò l'Europa con l'aggettivo di vecchia, formulando con queste parole un'esplicita critica di quell'atteggiamento pacato e scettico di molti stati europei come della maggior parte dell'opinione pubblica europea di fronte alla strategia della guerra preventiva e alla criminalizzazione degli avversari. Todorov pensa, in modo del tutto speculare, che proprio la lunga storia di guerre e di dolorosa formazione di proprie identità statali, hanno modellato nel nostro continente, così come nel sentire comune dei cittadini di questa area geografica, valori quali una certa razionalità, giustizia, democrazia e libertà individuali, di cui è necessario che l'Unione Europea si serva per rafforzare la propria identità ed avere maggior solidità e credibilità.

## CONCLUSIONI

“Giovincello,” chiese, “che ne pensi di questo figlio di un cane?”

Perché credi che sia appeso qui?” Riflettei

“È un prigioniero, eccellenza [...] un nemico.”

Il comandante pestò sul pavimento

“È uno della mia compagnia [...] un mercenario. Come vuoi diventare tu...[...]

Lo sai chi ha ordinato questa porcata, giovincello? [...]

Io, giovincello,” disse poi, triste. “E lo sai perché?  
Perché questa creatura pensava che non esistessero più nemici...”  
(Friedrich Dürrenmatt, *“La guerra invernale del Tibet”, in Racconti*)

Hegel ritenne che la filosofia costituisse il proprio tempo appreso nel pensiero: in sostanza l’elaborazione concettuale che traduce le problematiche della propria attualità storica in idee. Questo concetto ci comunica inoltre che la filosofia è in grado di rispondere ad un’importante domanda esistenziale: a che punto siamo? Precisamente a che punto dell’evoluzione storica ci troviamo? Queste sono riflessioni fatte ricalcando categorie proprie della filosofia della storia hegeliana, tuttavia, qualsiasi idea abbiamo della storia che sia quella di un’evoluzione verso il meglio o quella di una regressione verso il peggio, che ci rappresentiamo questo processo come una linea dotata di verso e direzione oppure come un moto circolare formato da corsi e ricorsi di eventi, rimane tuttavia lecito domandarsi quali siano i tratti principali che caratterizzano la nostra epoca. Le date del 1989 e del 2001 rappresentano una cesura più di quanto rappresenti quella del 2000 che al di là delle paure escatologiche di qualche fanatico o del millennium bug rimane una data qualsiasi. Dal 1989 in poi il sistema dei due blocchi è scomparso e gli Stati Uniti hanno approfittato di questo non tanto per godere della stupefacente ed indolore vittoria appena raggiunta bensì sotto il governo Clinton, come ci ricorda

Todorov, hanno addirittura raddoppiato le proprie spese militari innalzandosi al ruolo di unica ed indiscussa superpotenza planetaria. Gli anni seguiti all'89 sono anche gli anni in cui si sono espresse false speranze di scrittori quali Francis Fukuyama autore di *La fine della storia e l'ultimo uomo*<sup>109</sup>. In questo saggio, uno dei libri più controversi del post guerra fredda, l'autore ritiene, riprendendo antiche categorie hegeliane quali la lotta per il riconoscimento e la fine della storia, che la fine dei grandi conflitti ideologici, l'accelerazione impressionante dei processi tecnologici e la democrazia liberale come perfetto modello politico sempre più diffuso sulla superficie terrestre, siano motivi sufficienti a far pensare che la storia volga verso la sua fine. In sostanza si sarebbero esaurite quelle spinte propulsive che hanno fatto dell'evoluzione storica un campo di battaglia dettato dalla legge di una costante alternanza di periodi di pace a periodi di guerra, e gli uomini avrebbero sostituito questa forma di competizione aggressiva con forme di agonismo pacifico quali la competizione economica. Fukuyama dipinge con un'allegoria il cammino dei vari stati verso il tramonto rappresentato dalla soddisfazione di una forma politica da lui giudicata perfetta quale la democrazia liberale: «Anziché un migliaio di germogli che spuntano da molte e diverse piante in fiore, l'umanità finirà col somigliare ad un lungo convoglio di carri lungo una strada. Alcuni di essi si dirigeranno decisi verso la città, altri andranno nel deserto per il bivacco, ed altri ancora finiranno incollati sull'ultimo passo di montagna. Alcuni poi, attaccati dagli indiani, verranno dati alle

---

<sup>109</sup> Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York, The Free Press, 1992), trad. it. a cura di Delfo Ceni, *La fine della Storia e l'ultimo uomo* (Milano, Bur Saggi, 2003).

fiamme e saranno abbandonati lungo la strada. Ci saranno dei conducenti che storditi dalla battaglia andranno nella direzione sbagliata [...] La grande maggioranza dei carri continuerà comunque il suo lento cammino verso la città e finiranno quasi tutti per arrivarci [...] Le diverse situazioni in cui vengono a trovarsi i carri non rispecchiano differenze permanenti e necessarie tra le persone che li occupano, ma sono dovute unicamente alle loro diverse posizioni lungo la strada»<sup>110</sup>. Questo saggio che ha visto la sua prima pubblicazione negli Stati Uniti nel 1992 mostra una certa ingenuità di fondo, probabilmente dovuta a quella iniziale euforia seguita al crollo della cortina di ferro. Dall'89 in poi, in effetti, tutto è cambiato ma non nella direzione auspicata da Fukuyama quanto piuttosto nella direzione descritta da Samuel Huntington né *Lo scontro delle civiltà*<sup>111</sup>. Questo saggio del 1996 si contrappone implicitamente a quello di Fukuyama e tenta di mostrare come la fine dei grandi conflitti ideologici tra capitalismo e comunismo abbia aperto lo spazio per una riaffermazione della propria identità in base a religione, costumi, lingua ed etnia. La guerra fredda aveva congelato tali forme di differenziazione tra l'io e l'altro nella logica dei sistemi politici. Con la fine di quest'epoca si sono create varie zone calde che passano sulle immaginarie linee di confine dove le diverse culture si incontrano: pensiamo ad esempio all'enorme area caucasica e al suo crogiuolo di repubbliche ex sovietiche, alla difficoltà del Messico di trovare una propria identità all'interno del NAFTA, all'acuirsi di forme di

---

<sup>110</sup> Francis Fukuyama, *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, op. cit., p. 351, 352.

<sup>111</sup> Samuel. Paul. Hungtinghton, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), trad. it. a cura di Sergio Minucci, *Lo Scontro delle Civiltà e il nuovo ordine mondiale* (Milano, Garzanti, 1997).

estremismo religioso, alla crisi di identità di grandi paesi quali l'Ucraina (spaccata da un est filo russo e un ovest filo occidentale), ecc. Huntington ci ammonisce dal credere che con la fine della contrapposizione ideologica tra i due blocchi il mondo si sia diretto verso una civiltà universale. Questa falsa ipotesi si basa *in primis* sull'errore dell'unica alternativa, ovvero che la fine del comunismo sovietico abbia portato alla vittoria universale della democrazia liberale e da qui ad una condizione di post-storia; secondo, sul fatto che l'enorme sviluppo delle comunicazioni, dei commerci, del turismo e degli spostamenti in generale abbia generato una società mondiale; terzo, sul fatto che la modernizzazione, incarnata nello sviluppo scientifico, avrebbe reso i popoli sempre più simili tra loro. Con il crollo del sistema dei due blocchi dunque la geopolitica mondiale sembra essersi resa assai più complessa e multi direzionale. Anche la guerra ha assunto nuove vesti dopo la svolta del 1989, come ben sintetizza Herfried Münkler nel suo saggio *Die neuen Kriege*: «Der klassische Staatenkrieg, der die Szenarien des Kalten Kriegs noch weithin geprägt hat, scheint zu einem historischen Auslaufmodell geworden zu sein; die Staaten haben als die faktischen Monopolisten des Krieges abgedankt, und an ihre Stelle treten immer häufiger parastaatliche, teilweise sogar private Akteure – von lokalen Warlords und Guerrillagruppen über weltweit operierende Söldnerfirmen bis zu einem dauerhaften Betätigungsfeld geworden ist. Nicht alle, doch viele von ihnen sind Kriegsunternehmer, die den Krieg auf eigene Rechnung führen...»<sup>112</sup>. Il fatto che le guerre si siano evolute in questo modo porta a quello stato di

---

<sup>112</sup> Herfried Münkler, *Die neuen Kriege*, (Reinbek bei Hamburg, RoRoRo, 2004) op. cit., p. 7.

cose seguito all'11 settembre 2001 nel quale assistiamo al tentativo di una potenza dotata di armamenti super tecnologici di rendere una guerra asimmetrica simmetrica: poco possono i bombardieri, le portaerei e i carri armati contro una rete di attentatori suicidi. La repentina sconfitta dell'esercito regolare di Saddam avvenuta nell'arco di pochissime settimane non sembra, infatti, aver scalfito il vero nemico, ovvero Al Quada. La miopia del governo Bush, come già abbiamo avuto modo di esplicitare, sta proprio nel fatto di non aver compreso queste nuove dinamiche, di aver diviso l'occidente con una goffa politica della guerra preventiva anziché incrementare la cooperazione internazionale e la coordinazione dei servizi segreti contro il terrorismo. Questo stato di cose rende merito a scritti quali quelli di Habermas, Bobbio e Todorov, così come di molti altri che cercano, ancora una volta, di rilanciare l'antica sfida kantiana del pacifismo giuridico. Probabilmente come mai prima il nuovo millennio presenta problemi che riguardano ciascuno stato, nessuno escluso: il surriscaldamento globale, il terrorismo internazionale e la globalizzazione dei mercati che rende le singole nazioni sempre meno capaci di tutelarsi dalle speculazioni delle imprese transnazionali. Quest'ultimo problema è affrontato da Habermas nel suo scritto *La costellazione postnazionale*<sup>113</sup> ma anche da una firma autorevole del settimanale *Der Spiegel* quale Ulrich Beck, autore di *Che cos'è la globalizzazione*<sup>114</sup>. Entrambi gli autori cercano di individuare nuovi terreni di riflessione e cercare risposte ad un fenomeno, quello della

---

<sup>113</sup> Jürgen Habermas, *La costellazione postnazionale*, a cura di Leonardo Ceppa (Milano, Feltrinelli, 1999).

<sup>114</sup> Ulrich Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, trad. italiana a cura di Emanuele Cafagna e Carlo Sandrelli (Roma, Carocci, 1999).

globalizzazione, i cui contorni sono spesso sfumati e poco chiari. Prima dell'89 il mondo era diviso in liberalismo economico e comunismo, solo dopo si è formata, per altro con una rapidità sorprendente, quella logica delle imprese transnazionali, della dislocazione del lavoro e dei capitali che sembra essere avulsa da qualsiasi regolamentazione di tipo politico. Beck, da Tedesco, è convinto del fatto che proprio gli stati fortemente sensibili all'assistenzialismo sociale quali la Germania, siano le principali vittime del nuovo sistema di mercato. Lo sviluppo economico si sottrae al controllo dello stato nazione, il lavoro è esportato all'estero dove il costo della manodopera è minore e dove non vi sono accordi sindacali che regolino la giornata lavorativa creando una duplice ferita allo stato sociale del proprio paese: da un lato si crea una massa di disoccupati in *patria* cui lo Stato deve fornire soccorso a proprie spese, dall'altro lato le imprese transnazionali esulano dalla tassazione statale dislocando le proprie fabbriche all'estero. In caso di disastri ambientali causati dal mancato rispetto delle leggi da parte di una multinazionale, non è possibile rintracciare un vero e proprio colpevole poiché un sistema di multiproprietà costituisce una matassa inestricabile cui la legge spesso con difficoltà riesce a penetrare. A questo stato di cose Habermas pensa si possa rispondere con una certa efficacia mediante un'Unione di stati sopranazionale secondo il modello dell'Unione Europea. Il filosofo argomenta che, dal punto di vista amministrativo, la globalizzazione non ha intaccato significativamente l'efficienza dello stato, mentre più rilevante è l'impatto sulla sua dimensione fiscale, poiché l'accelerata mobilità dei capitali impedisce allo stato di intercettare guadagni e ricchezze

monetarie. Il mercato sopravanza la politica e allo stato nazionale viene meno la capacità politica di proteggere la sua base di legittimità rastrellando risorse fiscali e stimolando la crescita economica. E' necessaria dunque una nuova forma di autogoverno democratico della società. Il riferimento diventa, quindi, l'Unione Europea e una politica democratica che vada al di là dello stato nazione, che sappia allargare la politica del welfare oltre i vecchi confini nazionali e che mediante un'unione economica e una moneta unica si renda più stabile e capace di assorbire i contraccolpi del mercato. Questa spinta *astrattiva* deve poi procedere ad un livello di universalità maggiore con una riaffermata fiducia nel ruolo di un ONU riformato, reso più efficiente, democratico e le cui capacità operative siano più incisive. Queste sono le sfide che il nuovo millennio presenta alla politica così come a tutti gli stati del mondo. Se le idee espresse dai vari autori presi in esame saranno un giorno attuate, è probabile che il detto aristotelico, «facciamo la guerra per poter vivere in pace» sarà sostituito dall'affermazione: «viviamo in pace per non dover fare la guerra».

I capitoli centrali della presente tesi sono stati dedicati al pensiero politico di Immanuel Kant, che, seppur vecchio di qualche secolo, non manca di possedere una certa attualità. Dove risiede quest'ultima? Kant a differenza di filosofi quali Erasmo da Rotterdam non ha mai usato toni di tragica condanna nei confronti della guerra, anzi, ne ha fatto un utile veicolo della natura per diffondere il genere umano su tutta la faccia della terra, tanto nei climi temperati quanto nelle regioni più inospitali. Una volta che questo processo è portato a termine, tale strumento perde però la sua

giustificazione, la sua ragion d'essere e si può così auspicare che esso cada in disuso a favore di una pacifica società del commercio. Noi del resto viviamo in una società del mercato e, abbiamo visto, come anch'essa ponga problemi politici della massima difficoltà. Kant ha il valore, proprio in funzione della sua filosofia del *dover essere*, di non fermarsi ad una mera condanna di ciò che di negativo presenta la realtà, bensì di ricercare soluzioni concrete che la possano migliorare<sup>115</sup>. Anche Bobbio, del resto, ritiene che nessun vero pacifista possa fermarsi alla mera condanna del fenomeno della guerra senza proporre soluzioni alternative. Nel primo articolo definitivo Kant ritiene che per il raggiungimento della pace perpetua la costituzione di ogni Stato deve essere repubblicana, in sostanza una forma di governo che assieme alla garanzia delle libertà individuali possa anche preservare la stessa dignità umana. Un governo ove il potere esecutivo è separato da quello legislativo garantisce che su temi importanti quali la guerra siano i cittadini stessi a poter decidere in modo così che essi non siano mai considerati come mezzi per la messa in pratica dei temporanei capricci del sovrano. Quest'ultimo «non è il concittadino, ma il proprietario dello Stato, e la guerra non toccherà minimamente i suoi banchetti, le sue battute di caccia, i suoi castelli in campagna, le sue feste di corte e così via, e può allora dichiarare la guerra come una specie di gara di piacere per futili motivi»<sup>116</sup>. Altro concetto importante della filosofia kantiana è dunque

---

<sup>115</sup> Hegel non mancò di mostrarsi, a più riprese, irritato per questa filosofia del *dover essere*. Difatti il sistema filosofico del pensatore di Jena era incentrato sulla descrizione di ciò che è, della realtà stessa che trova sempre giustificazione all'interno della storia. Quest'ultima e la *Entwicklung* che essa manifesta, giustificano la realtà, ma esse non possono essere a loro volta giudicate poiché non riconoscono altro tribunale che se stesse.

<sup>116</sup> Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, op. cit., p. 56.

quello della dignità umana. Ogni uomo, ogni essere ragionevole, possiede in sostanza un valore non relativo (come per esempio il prezzo di beni materiali) ma intrinseco ed ontologico. Ora possiamo chiederci se nell'incertezza delle valutazioni morali seguite a periodi di barbarie quali quelli delle due guerre mondiali un concetto quale quello della dignità umana abbia superato la prova oppure sia stato cancellato dalla stessa violenza della storia. A ben vedere esso ha trovato nuova vita, come valido metro di paragone di ideali o forme di vita instaurate e proposte, proprio in virtù del fallimento di tutte quelle ideologie, di quei partiti, di quei regimi che hanno contravvenuto alle prescrizioni di questa idea creando la rovina tanto di se stessi di altri popoli come. Dunque, proprio questa peculiare caratteristica della filosofia kantiana, volta costantemente non tanto al raggiungimento di un ideale (il che sarebbe utopistico), quanto piuttosto al costante sforzo di approssimarsi ad esso, può essere un incentivo per noi, uomini del terzo millennio, a riprendere questo sentiero volto all'affinamento delle tecniche di convivenza. La storia ci dice che la pace come obbiettivo culturale è stata spesso un pensiero strisciante, addirittura un pensiero debole se vogliamo, ma che ha attraversato la storia dell'uomo con una forte intensità, lasciando evidenti tracce della sua esistenza. Non dobbiamo dimenticare che lo stato di pace è per Kant un *gesetzlicher Zustand*, uno stato legale, un qualcosa che deve essere costruito elaborato nel pensiero e messo in pratica nella politica. Una forma di pacifismo attivo, istituzionale, di cui Bobbio ed Habermas forniscono alcuni modelli, probabilmente non univoci e non infallibili, ma degni di essere presi in considerazione.

## BIBLIOGRAFIA

- Beck, U., *Was ist Globalisierung?*, trad. It. a cura di Emanuele Cafagna e Carlo Sandrelli, *Che cos'è la globalizzazione* (Roma, Carocci, 1999).
- Bloch, E., *Differenzierungen im Begriff fortschritt* (Frankfurt, Surhkamp, 1963), a cura di Livio Sichirollo, *Sul Progresso* (Milano, Guerini Editore, 1990).
- Bobbio, N., *Il problema della guerra e le vie della pace* (Bologna, Il Mulino, 1997).
- Detti, T., Zozzini, G., *Storia contemporanea* (Milano, Mondatori, 2000).

- Diderot, D., *Jacques le Fataliste* (1796), tr. it. a cura di L. Binni, *Jacques il Fatalista* (Garzanti, Milano, 2000).
- Dürrenmatt, F., *Racconti*, trad. it. a cura di Umberto Gandini (Milano, Feltrinelli, 1996).
- Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man* (The Free Press, New York, 1992), trad. it. a cura di Delfo Ceni, *La fine della Storia e l'ultimo uomo* (Milano, Bur Saggi, 2003).
- Ginzburg, C., *Rapporti di forza* (Milano, Feltrinelli, 2001).
- Guerra, A., *Introduzione a Kant* (Roma-Bari, Laterza, 1999).
- Habermas, J., *La costellazione postnazionale*, a cura di Leonardo Ceppa (Milano, Feltrinelli, 1999).
- Habermas, J., *L'occidente diviso* (Roma-Bari, Laterza, 2005).
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), trad. it. a cura di Giuliano Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto* (Roma-Bari, Laterza, 2000).

- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (Bamberg und Würzburg bei J. A. Goebhart, 1807) tr. it. a cura di Vincenzo Cicero, *Fenomenologia dello spirito* (Milano, Bompiani, 2001).
- Hobbes, T., *Leviatano*, a cura di Raffaella Santi (Milano, Bompiani, 2001).
- Huntington, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), trad. it. a cura di Sergio Minucci, *Lo Scontro delle Civiltà e il nuovo ordine mondiale* (Milano, Garzanti, 1997).
- Kant, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* trad. it. a cura di Filippo Gonnelli, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, (Roma-Bari, Laterza, 1999).
- Kant, I., *Idee zu einer allgemein Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, trad. it. a cura di Filippo Gonnelli, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *scritti di storia politica e diritto*, (Roma-Bari, Laterza, 1999).
- Kant, I., *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, trad. it. a cura di Filippo Gonnelli, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *scritti di storia politica e diritto*, (Roma-Bari, Laterza, 1999).

- Kant, I., *Per la pace perpetua*, trad. it. a cura di Roberto Bordiga (Milano, Feltrinelli, 2005).
- Kant, I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, trad. It. a cura di Filippo Gonnelli, *Sopra il detto comune: Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, in *scritti di storia politica e diritto*, (Roma-Bari, Laterza, 1999).
- Kant, I., *Von der verschiedenen Racen der Menschen*, trad. It. a cura di Filippo Gonnelli, *Delle diverse razze di uomini*, in *scritti di storia politica e diritto*, (Roma-Bari, Laterza, 1999).
- Kant, I., *Zum ewigen Frieden* (Stuttgart, Reclam, 2005).
- Münkler, H., *Die neuen Kriege* (Reinbek bei Hamburg, RoRoRo, 2005).
- Rousseau, J. J., *Scritti politici*, a cura di Paolo Alatri (Torino, Utet, 1970).
- Scuccimarra, L., *I confini del mondo* (Bologna, Il Mulino, 2006).

- Tedeschi, G., *Il pensiero politico di Kant* (Roma-Bari, Laterza, 1997).
- Todorov, T., *Il nuovo disordine mondiale* (Milano, Garzanti, 2003).
- Von Harnack, A., *Militia Christi*, edizione italiana a cura di Sergio Tanzarella (Palermo, l'Epos, 2004).

